

ROMAN MALEK SVD

## ETYKA TENRI-KIŌ

### WPROWADZENIE

Współczesna sytuacja religijna nie da się naszkicować przy uwzględnieniu tylko tzw. wielkich religii świata. Spotykamy się bowiem obecnie z wielością form religijnych istniejących poza tradycyjnymi wielkimi religiami. Tak zwane nowe religie czy nowe ruchy religijne są jednym z najbardziej frapujących i charakterystycznych zjawisk w duchowym życiu współczesnego człowieka. Fenomenem tym zainteresowani są nie tylko religioznawcy oraz etnologowie, ale także w dużej mierze misjologowie, którzy coraz bardziej uznają nowe religie za partnera dialogu z chrześcijaństwem. Zresztą dynamika i silny rozwój tych ruchów nie pozwala na ignorowanie tego problemu. Badacze nowych ruchów religijnych akcentują coraz częściej potrzebę poznania tego fenomenu dla zrozumienia współczesnego świata i jego przemian.

Nowe ruchy religijne powstają w różnych częściach współczesnego świata. Aktualnie w Japonii istnieje około 200 masowych i oficjalnie uznanych przez rząd organizacji religijnych – z których ponad 100 zalicza się do kategorii nowych ruchów<sup>1</sup>; fakt ten skłania do poważniejszej refleksji nad tym zjawiskiem właśnie na terenie kraju Kwitnącej Wiśni. W ciągu ostatnich stuleci w Japonii powstało szereg nowych religii<sup>2</sup>; żywot wielu z nich był bardzo krótki, natomiast już prawie 150 lat trwa i rozwija się *Tenri-kiō*, która dziś uważana jest za jedną z najważniejszych i najbardziej (obok *Sōka Gakkaï*<sup>3</sup>) dynamicznych religii Japonii. Ogólnie przyjmuje się, iż zarówno

<sup>1</sup> Por. np. S. S. Arutjunow, G. Swietłow. *Starzy i nowi bogowie Japonii*. Tłum. M. E. Hensel. Warszawa 1973; M. A. Bairy. *Japans neue Religionen in der Nachkriegszeit*. Bonn 1959; E. Benz. *Neue Religionen*. Stuttgart 1971; Y. Miura. *Neue Religionen in Japan*. Bad Salzufeln 1963; W. Kohler. *Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan*. Zürich 1962; H. Thomsen. *The New Religions of Japan*. Tokyo 1963; S. N. McFarland. *The Rush Hour of the Gods. A Study of New Religions in Japan*. New York 1970.

<sup>2</sup> Por. H. Byron Earhart. *The New Religions of Japan. A Bibliography of Western-Language Materials*. Tokyo 1970 s. 17-22 (wykaz i próba uporządkowania nowych religii Japonii).

<sup>3</sup> Por. np. R. Italiaander. *Sokagakkai. Japans neue Buddhisten*. Erlangen 1973.

powstanie *Tenri-kiō*<sup>4</sup>, jak i innych nowych ruchów religijnych w Japonii można wyjaśnić przy pomocy sformułowanej przez M. Webera kategorii kryzysu społecznego. Weber stwierdził, że nowe ruchy występują zwykle w okresach kryzysu duchowego, etycznego czy ogólnie społecznego<sup>5</sup>. Kryzys ten rodzi szereg potrzeb, atmosferę „pędu” do wartości zapewniających stabilizację, których nie są w stanie zaspokoić religie tradycyjne. Pod presją tej atmosfery pojawia się charyzmatyczny założyciel zapewniający wprowadzenie społeczności w nowe warunki, zaprowadzenie nowego ładu. W tym sensie jest on jakby mesjaszem, zbawicielem, a ruch przez niego wzbudzony jest poniekąd mesjanistyczny<sup>6</sup>.

Założycielka *Tenri-kiō*, Miki Nakajama (1798-1887) pochodziła z rodziny od kilku pokoleń należącej do Jōdo Siū, jednej z wielkich sekt buddyjskich. W trzynastym roku życia rodzice wydali ją za Zembeia Nakajama pochodzącego z Siojasiki, gdzie po ślubie zamieszkała także Miki. W 1838 r. podczas ceremonii uzdrawiania chorego syna, z ust Miki wydobył się głos mówiący: „Ja jestem prawdziwym i rzeczywistym Bogiem Stworzycielem. Chcę uczynić Miki swoją świątynią i pośrednikiem między mną a ludźmi”<sup>7</sup>. Było to fundamentalne wydarzenie w życiu Miki, jak również w dziejach przyszłego ruchu *Tenri*. Potwierdza się tu jednocześnie teza, iż doświadczenie religijne należy do najbardziej typowych czynników nowych religii, a objawienie jest początkiem wspólnoty<sup>8</sup>. Miki, odtąd żywa świątynia Boga *Tenri-O-no-Mikoto*, skupiała wokół siebie coraz większą liczbę zwolenników. W latach siedemdziesiątych XIX stulecia istniały już stowarzyszenia *Tenri* (tzw. *kō*) w wielu wioskach i miastach okręgu Yamato. W tym czasie córka Miki stała się żarliwą misjonarką. Ruch rozwijał się coraz szerzej. W latach 1869-1882 powstał kanon pism *Tenri*, mianowicie *Mikagura-uta* (Pieśni świętego tańca) oraz *Ofudesaki* (To, co spisała założycielka). Oba zbiory stanowią podstawę

<sup>4</sup> Wyraz *tenri* oznacza niebiańską mądrość, naukę, wiedzę czy rozum. *Kiō* natomiast doktrynę, religię, kościół. H. van Straelen. *The Religion of Divine Wisdom. Japans Most Powerful Religious Movement*. Kyoto 1957; D. H. Smith. *Tenrikyō. Religion of Heavenly Reason*. W: *A Dictionary of Comparative Religion*. London 1971 s. 606-607; H. Haas. *Tenri-kyo. En neues synkretisches Religionsgebilde im Japan unserer Tage*. ZMkR 1910 s. 129-145.

<sup>5</sup> H. H. Gerth, C. W. Mills. *From Max Weber. Essays in Sociology*. New York 1946 s. 248.

<sup>6</sup> J. Freund. *Le Charisme selon Max Weber*. S Com 23:1976 s. 383-396; R. C. Tucker. *Teoria charyzmatu w naukach politycznych*. „Tematy” 7:1968 s. 126 n.; M. Weber. *Theory of Social and Economic Organization*. New York 1947 s. 358 n.

<sup>7</sup> *An Introduction to Tenrikyō*. Tenri-City 1970 s. 14; Straelen, jw. s. 41.

<sup>8</sup> H. Waldenfels. *Moderne religiöse Bewegungen in Japan als Impulse für eine christliche Theologie?* „Verbum SVD” 13:1972 s. 155-172; H. Nakamura. *Une Caractéristique de la pensée japonaise – La devotion à une personnalité déterminée*. „Monumenta Nipponica” 8: 1952 s. 99 n.

doktryny tenrikiōistycznej, na nich bazuje etyka<sup>9</sup>. Dziś *Tenri-kiō* liczy ok. 5 mln wiernych i drugie tyle tzw. sympatyków.

Religia niebiańskiej mądrości powstała w wieku XIX. Jest więc jedną z najstarszych nowych religii (obok *Kurozumikiō* i *Omoto-kiō*), w związku z czym określa się ją często jako „typiczny nowy ruch religijny” (W. Kohler) lub też jako „stary” nowy ruch religijny” (H. Thomsen). Konsekwentnie zaś *Tenri-kiō* jest reprezentatywna dla całości fenomenu nowych religii w Japonii. Stąd też rozpatrzenie zagadnień etycznych w *Tenri-kiō* wprowadza w klimat doktrynalny nowych religii japońskich w ogóle. Nie trzeba przy tym podkreślać, iż poznanie etyki religii pozachrześcijańskich ma doniosłe znaczenie dla misji i dialogu<sup>10</sup>. Nowe religie stanowią bowiem swego rodzaju problem dla misji chrześcijańskich. Jest przecież jakaś przyczyna faktu, że rozszerzają się one na terenach, gdzie od dawna (w Japonii od czasów św. Franciszka Ksawerego – 1549 r.) istnieje także chrześcijaństwo.

Jakie jest źródło powodzenia nowych religii, gdzie natomiast tkwi źródło „niepopularności” chrześcijaństwa? Na jakie potrzeby religijne odpowiadały nowe religie, a na jakie nie odpowiadały tradycyjne systemy religijne, w tym chrześcijaństwo? Paradoksalny jest bowiem fakt, iż w wielu nowych religiach (w *Tenri-kiō* także) spotkać można idee chrześcijańskie. Powstaje więc pytanie, dlaczego chrześcijaństwo stało i stoi niejako na uboczu (wystarczy tu porównać statystyki chrześcijaństwa i nowych religii)? W tym też sensie nowe religie są wyzwaniem i jednocześnie impulsem dla chrześcijaństwa w Japonii. Stąd też bierze się znaczenie poznania tych religii w różnych ich aspektach, wśród których problem etyki zdaje się być zasadniczy. Pytanie, jakie można w tym zakresie postawić, brzmi: jakie zapotrzebowanie społeczne spełnia etyka proponowana przez nowe religie? Czego może nauczyć się chrześcijaństwo od nowych religii w zakresie przepowiadania prawd moralnych? W kontekście tych pytań ukazana zostanie – jako reprezentatywna – etyka *Tenri-kiō*.

Ogólnie można powiedzieć, iż etykę nowych religii charakteryzuje akcentowanie powinności wobec drugiego człowieka – symptomatycznie zachodzi to w *Tenri-kiō*. Poza tym nowe religie reprezentują w zakresie etyki pewien patos, który należy tłumaczyć uwarunkowaniami w jakich religie te powstały, czyli biernością i krótkowzrocznością wśród tradycyjnych systemów religijnych w Japonii wieku XVIII i XIX<sup>11</sup>, następnie duchowym niepokojem przenikającym społeczeństwo wskutek przemian społeczno-gospodarczych oraz niezaspokojeniem podstawowych potrzeb materialnych i socjalnych.

<sup>9</sup> S. Serizawa a. *An Introduction to the Tenrikyō Cannons*. „Tenri Journal of Religion” 4: 1962 s. 69.

<sup>10</sup> Waldenfels, jw. s 155.

<sup>11</sup> Problematykę genezy nowych religii podał H. van Straelen w pracy *The New Religions are not New* (NZM 20:1964 s. 263-270).

Ten stan religijnego *vacuum* wytworzył stan mobilności religijnej, w związku z czym każda propozycja doktrynalna powiązana z minimum wspólnotowości i organizacji przyjmowana była niemal z entuzjazmem.

Jednakże nie wszystkie nowe religie rozwinęły dostatecznie problematykę etyczną. H. van Straelen zarzucał teologii *Tenri*, iż nie wypracowała ścisłej teologii moralnej (przy znacznym dopracowaniu problematyki dogmatycznej). Podczas zapoznawania się z aktualnymi pracami teologów stwierdził jednak, iż pracują oni obecnie nad taką teologią moralną, która odpowiadałaby czasom i uwarunkowaniom współczesnej Japonii. W powyższym celu w kwaterze głównej *Tenri* (miejscu urodzenia założycielki) uważnie studiuje się doktryny moralne wielkich religii świata i gromadzi się opracowania na ten temat<sup>12</sup>. W odpowiedzi na krytyczne uwagi van Straelene teolog *Tenri* Y. Moroi stwierdził, iż *Tenri-kiō* posiada zasady doktrynalne zasadniczo różne od innych religii. Ponadto nie jest ważne, czy religia ma teologię moralną czy nie, ważne jest to, że pracuje nad nią. Jakkolwiek więc prawdą jest, że *Tenri* nie rozwinęła szczegółowo doktryny moralnej, nie znaczy to jednak, iż nie posiada fundamentalnych zasad moralnych. Poza tym – wnosi ten sam autor – teologia moralna nie rozwiązuje wszystkich problemów, gdyż człowiek nie zbawia się przez teologię<sup>13</sup>. Trzeba przy tym pamiętać, iż ideał życia i normy postępowania proponowane przez *Tenri-kiō* noszą w sobie charakterystyczne cechy ogólniejszej koncepcji religijnej, do której etyka w pewny sposób przynależy. Teolog *Tenri* T. Uehara twierdzi, że etyka i religia pozostają w relacji nierozłącznej. Tak jak etyka jest wiecznie zharmonizowana z religią, tak też religia manifestuje się przez etykę<sup>14</sup>. By jednak zrozumieć całościowo związki etyki i religii w *Tenri-kiō*, należy naszkicować w zarysie ogólną koncepcję doktryny *Tenri*.

## 1. ŚWIAT, BÓG I CZŁOWIEK

W *Tenri-kiō Kioten* spotykamy stwierdzenie: „Świat przedstawia ludzi idących w ciemności umysłu, ufających tylko własnym myślom i sądom. Nieszczęście to wynika z niewiedzy o Bogu-Ojcu i z niemożności nawiązania z nim kontaktu. Bóg zlitował się jednak nad ludzkością. Zstąpił i objawił się przez Miki Nakajama, czyniąc z niej pośredniczkę i wybraną świątynię” *Ofudesaki* podają trzy imiona Boga, który objawił się założycielce: *Kami* (Bóg), *Tsuki-Hi* (Księżyc-Słońce) oraz *Ojca* (Rodzic). Ogólnie jednak na

<sup>12</sup> Straelen. *The Religion of Divine Wisdom*.

<sup>13</sup> *Critique on H. van Straelen „The Religion of Divine Wisdom” W: An Introduction s. 273 n.*

<sup>14</sup> A. N. Whitehead. *Religion in the Making*. New York 1930 s. 16; T. Uehara. *Image of Man in Creation*. W: *An Introduction* s. 74.

określenie Boga używa się imienia *Tenri-O-no-Mikoto* (Pan niebiańskiej mądrości), uważając trzy pozostałe za drogi samookreślenia się Boga podczas objawień i za aspekty jego działania. Na szczególną uwagę zasługuje jednak w tym miejscu imię Ojca, gdyż implikuje on ojcowskie względy, ojcowską miłość *Tenri-O-no-Mikoto* w stosunku do stworzonych przez niego istot. Imię to ukazuje zasadniczą dla każdego wyznawcy *Tenri* prawdę, iż człowiek jest dzieckiem Boga (*kami no kodomo*) już przez sam fakt stworzenia. Konsekwencją tego dziecięstwa Bożego jest idea braterstwa i tolerancja, pielęgnowana w *Tenri-kiō*. W pismach kanonicznych spotykamy następujące stwierdzenia: „wszystkie byty ludzkie są moimi dziećmi” (*Ofudesaki* IV, 62), „wszystkie istoty ludzkie są rzeczywiście braćmi i siostrami” (tamże XV, 53), „Bóg Rodzic kocha swe dzieci bez różnicy” (tamże XV, 69). Tym samym stosunek między Bogiem a człowiekiem nie jest relacją do poddanych, lecz rodzica do dzieci. Dla ludzi natomiast Bóg jest Ojcem, jest to zarazem przyczyna ufności dzieci do Ojca (niespotykany jak dotąd aspekt w Japonii)<sup>15</sup>.

Bóg jako stwórciel jest nie tylko dawcą, ale i opiekunem wszelkich istot, które stworzył, jest protektorem i pierwszą przyczyną wszystkiego. Człowiek zaś przez fakt stworzenia żyje wśród nieustannej obecności Boga, będąc również – jak powiadają teologowie – jego manifestacją. „Prawdziwym Bogiem Ojcem całego świata jestem Ja, Bóg Rodzic. Ja będę się opiekował i prowadził ciebie zawsze i w każdej sprawie” (*Ofudesaki* VI, 102). Bóg jako rodzic troszczy się również o zbawienie ludzi. Do atrybutów Boga szczególnie odnoszących się do ludzi należą łaskawość i miłosierdzie – Bóg kocha człowieka nawet w sądzie i karaniu.

Bóg jednak nie stworzył człowieka dla człowieka: „Stworzyłem człowieka, ponieważ pragnę doprowadzić go do życia radosnego i dostatniego [*jōkigurasu*]” (*Ofudesaki* XIV, 2). W związku z tym istnienie człowieka jest możliwe tylko dzięki i w unii z Bogiem. Człowiek jest bytem składającym się z ciała i duszy, jednakże tylko dusza jest własnością człowieka (*kokoro hitotsuga waga*), natomiast ciało zostało wypożyczone, podarowane człowiekowi przez Boga (idea *kasimono-karimono*) i po śmierci winno zostać zwrócone Bogu. Dusza zaś po śmierci otrzymuje od Boga nowe ciało. Taka koncepcja ciała jako daru Boga wpływa oczywiście na relację Bóg – człowiek, gdyż w zależności od sposobu używania ciała Bóg odpowiednio traktuje człowieka. Tu właśnie leży podstawa etyki tenrikiōistycznej. Ciało należy używać tak, by było to zgodne z wolą Boga. Prawdy te podają *Ofudesaki* w następujący sposób: „Dopóki będziesz ignorował prawdę, iż ciało twoje jest wypożyczone od Boga, dopóty nic nie zrozumiesz” (III, 137); „Ja wypożyczyłem ci ciało. Czy nie rozumiesz wszechmocy Boga Rodzica!” (III, 126). Mimo więc, że ciało jest

<sup>15</sup> S. Nakayama. *On the Idea of God in Tenrikyō Doctrine*. W: *An Introduction* s. 43-48; H. Nakajima. *Some Problems on the Idea of God in Tenrikyō*. „Tenri Journal of Religion” 9: 1968 s. 1-18.

przemijające, śmiertelne nie można go ignorować. Ciało przypomina człowiekowi o jego ograniczeniach, ale z drugiej strony jest jednak środkiem wprowadzającym człowieka w Boga. Wyrażona tu została idea całkowitej zależności człowieka od Boga. Człowiek nie zawsze jednak uświadamia sobie te sprawy i sądzi, że jest panem swego ciała. Dopiero choroba pozwala mu uświadomić sobie strukturę i ograniczenia bytu ludzkiego; jest ona szansą odzyskania siebie, szansą powrotu do Boga.

Człowiek powinien tak żyć, by osiągnąć *jōkigurasi* – życie pełne radości i pokoju, które jest ostatecznym celem życia ludzkiego zgodnym z intencją Boga stwórcy. Wszystkie typy działalności i pobożności tenrikiistycznej mają prowadzić do realizacji świata *jōkigurasi* już tu na ziemi. Podstawowymi warunkami dojścia do tego typu życia jest sprawowanie ceremonii wokół *Kanrodai* – święto słupa symbolizującego miejsce objawienia i centrum świata oraz bezwzględne posłuszeństwo wobec boskiej nauki, tzn. wobec *Tenri-kiō*. Według zaleceń teologów człowiek dążący do *jōkigurasi* winien się nawrócić do uczciwości, pobożności, wdzięczności, rzetelności i szczerości. Zło i grzech (*asiki*) są podstawowymi przeszkodami w realizacji *jōkigurasi*. Zbawienie (= osiągnięcie *jōkigurasi*) może się odbyć tylko przez nawrócenie, które jest ściśle związane z oczyszczeniem.

## 2. ZŁO I GRZECH (ASIKI)

Zło, według Y. Moroi, może oznaczać chorobę, nieszczęście lub niepomysłność w zakresie dóbr materialnych oraz zło w sensie moralnym. W *Tenri-kiō* nie istnieje zło w sensie grzechu pierwotnego. Pisma kanoniczne podają, iż „żaden człowiek na świecie nie urodził się złym” (*Ofudesaki* I, 53), a „na całym świecie nie ma niczego, co można by nazwać złem lub nieszczęściem” (II, 22). *Asiki* jest pojęciem przeciwstawnym do *jōki* (dobro). W *Tenri* twierdzi się, że człowiek nie jest zły z natury, ale wręcz przeciwnie – jest z natury dobry<sup>16</sup>, mimo to jednak ulega *asiki* lub stanom pokrewnym, do których należą między innymi *hokori* (kurz) oraz *jamai* (nieszczęście). Stany te wskazują na fakt odwrócenia się człowieka od świata duchowego ku materialnemu, od altruizmu do egocentryzmu; nie są to jednak zjawiska uniwersalne, nie dotyczą każdego człowieka w takim samym stopniu<sup>17</sup>. Istnieje wszakże napięcie między złem a dobrem. Kierunek nagromadzania się *hokori* jest wskaźnikiem wzmagania się tego napięcia. W związku z tym zło czy grzech (ogólnie *hokori*) ma również coś do powiedzenia człowiekowi na temat Boga. *Hokori* bowiem jest manifestacją ojcowskiej miłości Boga, skłania człowieka do refleksji, jest również znakiem dla człowieka dążącego do *jōkigurasi*.

<sup>16</sup> Uehara, jw. s. 79 n.

<sup>17</sup> T. Iida. *Tenrikyō and Humanism*. „Tenri Journal of Religion” 4: 1962 s. 44.

Powiedziano już, że w *Tenri* nie istnieje idea grzechu pierwotnego. Zło i grzech pochodzą z umysłu splamionego przez niewłaściwe używanie ciała<sup>18</sup>. Jest to zgodne z ujęciem człowieka w *Tenri-kiō*. Człowiek winien używać swego ciała przy pomocy umysłu tak, jak tego wymaga *Tenri-O-no-Mikoto*. Jeśli natomiast człowiek nie wykorzystuje daru ciała w odpowiedni sposób, wówczas gromadzi na swej duszy pył, kurz czyli *hokori*<sup>19</sup>. *Hokori* jest więc aktem odejścia od Boga Rodzica. Aktów takich może zaistnieć wiele, stąd też możliwa jest kumulacja kurzu na duszy człowieka. Zasadniczo jednak wyróżnia się osiem rodzajów *hokori*. Pierwsza para jest typem kurzu najbardziej zagrażającym duszy człowieka, natomiast para ostatnia najbardziej zagraża ludzkiej woli<sup>20</sup>. Charakterystyki poszczególnych rodzajów *hokori* dokonuje się często przy pomocy nakazów chrześcijańskich. Oto poszczególne rodzaje:

1. *Osii* – skąpstwo, sknerstwo występuje wówczas, gdy niechętnie pożyczamy drugiemu człowiekowi lub też gdy w ogóle nie pożyczamy nawet tym, którzy potrzebują bardziej niż my. Jesteśmy opanowani przez *osii* wówczas, gdy żywimy niechęć do płacenia składek i jałmużn, gdy nie mamy zamiaru zwrócić rzeczy pożyczonej; brak wielkoduszności i szczodrości należy również tu zaliczyć.

2. *Hosii* – pożądlivość. Tego rodzaju *hokori* oznacza m.in. pragnienie czegoś więcej w stosunku do zasług, pragnienie rzeczy, na które nas nie stać oraz nieuporządkowane pragnienie tego, co mają inni. Do tej wady zalicza się także chęć posiadania pieniędzy, siły, wpływów, przywilejów, następnie rozbudzanie w sobie nierozsądnej ambicji i aspiracji. *Hokori* tego rodzaju najczęściej zasada się na duszy człowieka bogatego i mającego władzę.

3. *Nikui* – nienawiść jest przeciwieństwem miłości, jest to powszechnie znane *hokori*, występujące w postaci antypatii wobec drugiego człowieka, jest ono skutkiem niespełnienia nakazu miłości wszystkich ludzi, których stworzył Bóg. Wszyscy ludzie mają jednego Ojca i dlatego są braćmi.

4. *Kawaii* – egoizm, stronnictwo. Jest sprawą zrozumiałą, powiadają tenrikiōści, że człowiek jest afektywny, wszakże uczciwość wymaga, by jego uczuciowość nie wzbudzała rozdzwiewu w społeczności, w której człowiek ten żyje. *Hokori* to ma więc charakter społeczny, zgodnie zaś z tym bywa określane jako wielkie zło (*tsumi*)<sup>21</sup>.

5. *Urami* – niechęć, wrogość. *Hokori* to określane jest często jako animozja. Najczęściej objawia się w postaci przeszkadzania komuś innemu w osiągnięciu jego osobistych zamierzeń.

6. *Haradaci* – gniew, który jest podstawą innych przestępstw. Jest źród-

<sup>18</sup> T. Nishijama. *Body, Mind and Soul in Tenrikyō*. W: *An Introduction* s. 165-180.

<sup>19</sup> Thomsen, jw. s. 53 n.

<sup>20</sup> Ch. Palmquist. *Ten Commandments and Eight Dusts in Tenrikyō*. W: *An Introduction* s. 221-234.

<sup>21</sup> Tamże s. 231; Straelen. *The Religion of Divine Wisdom* s. 99.

dłem *hokori* w ogóle oraz wszelkich aktów przemocy i chuligaństwa, często zachodzi także z wrogością.

7. *Joku* – chciwość. W tym wypadku chciwość pojęta jest jako zazdrość i urażona duma. Łączy się z wyniosłością, jest to po prostu chęć posiadania tego samego co druga osoba. Również i ten typ *hokori* przeciwny jest idei braterstwa i równości wszystkich ludzi.

8. *Kōman* – wyniosłość, pycha. Jest to wybujała duma człowieka pochodząca z chęci posiadania czegoś na płaszczyźnie materialnej, duchowej czy intelektualnej. W zakres tego typu *hokori* wchodzi również wszelkiego rodzaju rasizm, dyskryminacja, szowinizm i skrajny etnocentryzm.

### 3. REALIZACJA DOBRA WEDŁUG TENRI-KIŌ

W *Tenri* istnieje zasada, iż im wcześniej usunie się *hokori*, tym lepiej dla człowieka. Zachodzi bowiem niebezpieczeństwo nagromadzenia się pyłu w zbyt wielkich ilościach. Podstawą natomiast oczyszczenia z *hokori* jest *sange* – żal, skrucha<sup>22</sup>. Idea *sange* wyraża proces duchowy i zewnętrzny zarazem, jest to akt duchowy i fizyczny. Nie jest jednak motywowany jakimś kompleksem winy – *sange* oznacza po prostu starcie, zdmuchnięcie pyłu. Jakkolwiek *hokori* nie jest przyczyną winy, to jednak jest źródłem *mijo* (choroby) i tu jest zasadnicza oraz utylitarna przyczyna wystrzegania się *hokori*. *Ofudesaki* wymieniają osiem postaci choroby, noszących przy tym bardzo znamienne nazwy: *tebiki* – boskie kierownictwo, *miciose* – boski drogowskaz, *jōmuki* – boski brak, *sekikomi* – boski pośpiech, *teiri* – boska naprawa, *iken* – boska rada, *rippuku* – boska obraza, *zai* – rozczarowanie. S. Serizawa pod listą chorób umieszcza następującą, ważną notę – jeśli rozumiemy prawdziwe znaczenie *mijo*, wówczas będziemy w stanie pojąć fakt, iż choroba w rzeczywistości nie istnieje, a *mijo* jest wyrazem miłości Boga; stąd też pochodzą nazwy, jakie nadaje się poszczególnym postaciom choroby<sup>23</sup>.

Fakt istnienia *hokori* skłania każdego wyznawcę do oczyszczenia, które jest z kolei podstawowym warunkiem dojścia do *jōkigurasi*. Oczyszczenie jest jednak dziełem Boga, a nie człowieka. Bóg bowiem chce zbawić cały świat i dlatego zbawienie ukazuje powagę i znaczenie oczyszczenia. Jest to jednak tylko punkt wyjścia. Oczyszczenie jest bowiem w swej istocie rozjaśnieniem i uporządkowaniem umysłu. Jest to ponowne zrozumienie prawdy o przynależności człowieka do *Tenri-O-no-Mikoto*. Oczyszczenie następnie powoduje, iż człowiek na nowo zaczyna rozróżniać między tym co dobre, a tym co złe.

<sup>22</sup> Straelen. *The Religion of Divine Wisdom* s. 129 n.

<sup>23</sup> *The Sweeping of Dust. Mental Purification. A Problem of Conveying Teachings.* „Tenri Journal of Religion” 6:1964 s. 56.



Jest to więc sprawa zasadnicza. Oczyszczenie oznacza także wyzbycie się pragnienia osobistego zysku i bezpośrednio prowadzi do *jōku* (dobra). Przez oczyszczenie z *hokori* człowiek uzdalnia się do ponownej służby Bogu, społeczeństwu, krajowi, swym najbliższym: „Jeśli oczyścisz się z *hokori*, otrzymasz cudowne zbawienie” (*Ofudesaki* III, 98).

Oczyszczenie, jako jedna z dróg realizacji dobra, ujęte jest w specjalne formuły kultyczne. Obrzędu dokonują *joboku* (misjonarz), określanymi w tym wypadku jako „ten, który może zrozumieć to, co mówi Bóg” (*nihon-no-mono*). Umysł poddany oczyszczeniu jest duchowo szczęśliwy. Jest to umysł czysty, a tylko taki umysł prowadzi człowieka do *jōkigurasi*<sup>24</sup>. Oczyszczenie czyni człowieka bardzo ludzkim. Jeśli jednak umysł człowieka przez dłuższy czas pozostanie nieoczyszczony, kurz będzie się gromadził i pozostanie czymś prawie nieusuwalnym. Wówczas Bóg ostrzeże człowieka przez chorobę, bądź też przez osobiste kłopoty (*jijō*). Teologia *Tenri* określa ten proces jako *innen*, czyli okazywanie człowiekowi troski ze strony Boga: „W rzeczywistości choroba czy nieszczęście nie istnieją na świecie, są one tylko i przede wszystkim mocnym ostrzeżeniem Boga” (*Ofudesaki* II, 7). Stąd też biorą się wspomniane już wymowne nazwy różnego rodzaju chorób. A. Okubo pisze, iż są one manifestacją ojcowskiej miłości *Tenri-O-no-Mikoto*, wzywającej człowieka do refleksji nad sobą, są także łaskawym przypomnieniem człowiekowi jego drogi do *jōkigurasi*<sup>25</sup>.

Praktycznym sposobem realizacji dobra i *jōkigurasi* zarazem jest *hinokishin* (święta praca)<sup>26</sup>. *Tenrikiōiści* określają to jako świadectwo czynu. W *Mikagura-uta* założycielka mówi, iż „stosować *hinokishin* zapominając o własnym interesie – oto zaczyn radosnego życia [*jōkigurasi*]” *Hinokishin* wymaga od wiernych wyzbycia się osobistego zysku, zapomnienia o prywatnych interesach, jest to również jedna z ważniejszych form oczyszczenia z *hokori*. Zwykle wymienia się dwa aspekty świętej pracy: praca fizyczna (aspekt społeczny) oraz aspekt duchowy, tzn. oczyszczenie motywów pracy społecznej, wyrobienie bezinteresowności, oczyszczenie motywów przynależności do *Tenri-kio*. Radość i pokój w rodzinie i we wszelkiego rodzaju wspólnotach, zgodna miłość małżeńska, rozszerzanie się nauki *Tenri* oraz wspomniane oczyszczenie z *hokori* są konsekwencjami *hinokishin*. W ten sposób przyczynia się ono do realizacji *jōkigurasi* już tu na ziemi<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Tamże s. 53.

<sup>25</sup> „*Counselling*” in *Tenrikyō*. „*Tenri Journal of Religion*” 6:1964 s. 76.

<sup>26</sup> Por. H. Nakajima. *The Fundamentality of Tenrikyō's View of the Salvation*. „*Tenri Journal of Religion*” 3:1961 s. 58-74.

<sup>27</sup> Por. K. Matsumura. *The Meaning of Hinokishin*. W: *An Introduction* s. 117.

TŁO TENRIKIŌISTYCZNEJ NAUKI O MORALNOŚCI

Etyka sintoistyczna oraz buddyjska jest tłem etyki *Tenri-kiō*. Jeśli mówimy o tle, nie oznacza to jednocześnie zależności, jednakże spojrzenie na etykę tradycyjnych religii japońskich pozwoli niewątpliwie umieścić etykę *Tenri* w szerszym kontekście. Nie można przy tym wykluczać pewnych zależności nawet od chrześcijaństwa.

O ile myśl Zachodu podlega koncepcji świata zorganizowanej według pojęcia dobra i zła, którego sprawiedliwość, równość i miłosierdzie są tylko różnymi aspektami, o tyle myśl orientalna, w szczególności zaś japońska, stworzyła koncepcję świata opartą na pojęciu harmonii i piękna. Stąd też ani w sintoizmie, ani w buddyzmie nie istnieje sprecyzowana koncepcja dobra czy zła; świat i człowiek to rzeczywistość z natury dobra, nie podlegająca jakiemuś potępieniu. Zło, zboczenia w dziedzinie moralnej, jak wszelkie zresztą zło, nie pochodzi od człowieka, wywołują je złe duchy (*magatsuci*)<sup>28</sup>. Biorąc to za podstawę współczesny sintoizm nie widzi w grzechu przyczyny rozdarcia człowieka; ani grzech, ani zło nie niweczy powrotu do szczęścia. Wszystko to, co naturalne, jest zgodne z wolą *kami* (duchów), do świata których człowiek w pewien sposób przynależy. Jest to idea, która niewątpliwie przewija się także w pewnych zagadnieniach etycznych *Tenri-kiō*. Sintoizm jednak nie przeczy istnieniu zła, tzn. nieszczęść, chorób itp. (które w *Tenri-kiō* są jakby subiektywnym odczuciem), lecz twierdzi, że zło jest przemijające<sup>29</sup>. Mimo to sintoizm nie zna kodeksu etycznego ani ściśle sprecyzowanych zasad moralnych. Najczcigodniejszą cnotą jest postępowanie drogą *kami* (*kannagara-no-michi*). Cnotą jest patriotyzm, lojalność wobec cesarza czy posłuszeństwo starszym<sup>30</sup>. Jedynym „*guasi-kodeksem*” moralnym Japonii jest *busido*, średniowieczny rytuał rycerski japońskich samurajów, który jest przemieszczeniem pierwotnych elementów sintoizmu z moralnością konfucjańską; *busido* określano nawet jako „duszę Japończyka”<sup>31</sup>. W takiej sytuacji w zakresie etyki każda religia „poza-sintoistyczna” musiała oczywiście dać więcej w zakresie moralności niż sintoizm, który zasadniczo nie spełniał zapotrzebowania społecznego na wartości moralne.

Przedstawiając skrótowo etyczną myśl Japonii, będącą tłem tenrikiōistycznej nauki o moralności, na pewno nie wyczerpano całości zagadnienia, nie wskazano też na możliwe związki między sintoizmem a ideami etycznymi *Tenri-kiō*. Opierając się jednak na relacjach teologów *Tenri* można za T.

<sup>28</sup> E. Rochedieu. *Le shintoïsme et les nouvelles religions du Japon*. Paris 1969 s. 105.

<sup>29</sup> H. Becker, H. E. Barnes. *Rozwój myśli społecznej od wiedzy społecznej do socjologii*. Warszawa 1964 s. 132.

<sup>30</sup> *A Dictionary of Comparative Religion*, s. 267.

<sup>31</sup> T. Iwasaki. *Contemporary Japanese Moral Philosophy*. „Philosophy of East and West” 6:1956 s. 69-75.

Ueharą powiedzieć, że Miki Nakajama przetransponowała do *Tenri-kio* elementy sintoistyczne i buddyjskie w zakresie koncepcji zła, co uwidacznia się przede wszystkim w samym rozumieniu pojęcia *asiki*. Bezpośrednio niemal z sintoizmu została wzięta idea *hokori* (w sintoizmie rzeczywistość tę określa się mianem *kegare*, co znaczy nieczystość)<sup>32</sup>.

H. Haas natomiast podkreśla, iż zarówno dogmatyka jak i etyka (ta ostatnia zaś szczególnie w zakresie idei miłości bliźniego) znajdują się pod przemożnym wpływem nauki chrześcijańskiej do tego stopnia, że można w nich wyczytać echo kazań misjonarzy katolickich z XVI i XVII wieku<sup>33</sup>. Autor twierdzi następnie, iż do takiego postawienia sprawy upoważnia preferowany w *Tenri-kiō* nakaz miłości bliźniego, nie spotykany dotąd w takim wymiarze w religiach Japonii. Należy pamiętać, pisze dalej Haas, iż od czasów Franciszka Ksawerego (1549 r.) idea Boga, który lituje się nad dobrymi i złymi oraz idea miłości bliźniego znalazły w Japonii wielu zwolenników, sam zaś Franciszek Ksawery uważany był za przedniejszego nauczyciela (*sensei*) obok Siōnina (1133-1212)<sup>33</sup> i jego ucznia Sinrana (1173-1266)<sup>35</sup>. W związku z powyższym nie można pominąć możliwości inspiracji chrześcijańskiej w nakazach etycznych *Tenri-kiō*. Dochodzi do tego moment historyczny, mianowicie buddyzm Jōdō i jego koncepcja Buddy Amida podlegał także swego czasu wpływowi chińskiego nestorianizmu (VIII w.). Powyższe dane upoważniają H. Haasa do sklasyfikowania *Tenri-kiō* jako „post-chrześcijańskiego ruchu religijnego” Japonii.

Należy jednak postawić pytanie: dlaczego idea miłości bliźniego eksponowana w *Tenri-kiō* nie wzbudziła większego i tak masowego zainteresowania wcześniej? Czy tu tkwi źródło powodzenia nowych religii? Czy może raczej znikomość nakazów moralnych i pragmatyzm tenrikiōistyczny są zasadniczą siłą przyciągania? Wydaje się jednak, iż na pytanie o przyczyny powodzenia nowych religii nie można odpowiedzieć biorąc pod uwagę tylko etykę bądź tylko ideę miłości bliźniego. Konieczne byłoby także uwzględnienie szerszej analizy socjologicznej.

<sup>32</sup> *Image of Man* s. 80-82.

<sup>33</sup> *Idee und Ideal. Der Feindesliebe in der ausserchristlichen Welt. Ein religionsgeschichtlicher Forschungsbericht.* Leipzig 1927 s. 26 n. „[...] Nachhall der Predigt der alten katholischen Missionare des 16. und 17. Jahrhunderts”

<sup>34</sup> A. Bloom. *The Life of Shinran Shonin: The Journey to Self-acceptance.* „Numen” 15:1968 s. 1-62.

<sup>35</sup> S. Bando. *Shinran's Indebtedness to T'an-Luan. Shinran's Position in Pure Land Tradition.* „Comparative Religion” 5:1971 s. 221-234.

ETHIK DER *TENRI-KIŌ*

## Zusammenfassung

Der Verfasser zeigt das Problem der Ethik, der im Jahre 1838 gegründeten Religion der himmlischen Weisheit (*Tenri-kyo*), einer der bedeutenden neuen Religionen Japans. Ethik und Religion bleiben nach der Theologie *Tenri-kio* in einer Harmonie; Religion äussert sich in der Ethik (T. Uehara), deshalb ist das Problem der Ethik ein fundamentales Thema der „tenrikioistischen“ Theologie. *Tenri-Ethik* ist im Kontext der Welt-Gott-Mensch-Idee der *Tenri-kio* dargestellt.

Es besteht in *Tenri-kio* keine Erbsündeidee. Sünde und Böse, den Gläubigen als „Staub“ (*hokori*) dargestellt, sind nur eine Manifestation der Liebe Gottes. Das Böse stammt aus dem befleckten Verstand (Geist?). Leib und Seele sind von Gott *Tenri-O-no-Mikoto* (Herr der himmlischen Weisheit) geschenkt (sog. Idee: *kasimono-karimono*) und deshalb richtig benutzt werden sollen. Der Mensch, der *jokigurasi* – eine eschatologische Vollendung, erlangen will, soll *hokori* überwinden. Überwindung von *hokori* hat verschiedene kultische Formen, u.a. auch *hinokisin*, d.h. heilige Arbeit.

Nach H. Haas zeigt der Verfasser am Ende Korelation zwischen Ethik der *Tenri-kio* und des Christentums, besonders in der Idee der Nächstenliebe.

Überetzt von Roman Malek SVD