

EMILIA JANASEK

MIĘDZY MANTRĄ A MODLITWĄ JEZUSOWĄ CZYLI O MODLITWIE W KONTEKŚCIE PLURALIZMU RELIGIJNEGO

Dzieła literackie powstałe na przełomie XIX i XX wieku są świadectwem silnego wpływu, jaki miała w tym czasie na Europejczyków myśl zrodzona na subkontynencie indyjskim. Dzięki filozofii (przede wszystkim myśli A. Schopenhauera, a także R. W. Emersona) i powstałej pod jej wpływem poezji pojęcia takie jak „nirwana”, „reinkarnacja” czy „karma” zostały spopularyzowane wśród szerokiej rzeszy ludzi i od tego czasu zadomowiły się w słowniku mieszkańców obszaru kultury euroamerykańskiej. Modernistyczna fascynacja hinduizmem i buddyzmem – systemami religijnymi obcymi, ale i przez to pociągającymi dla Europejczyków – stworzyła rodzaj synkretycznego konglomeratu, w którym utożsamiano chrześcijański raj z nirwaną, a oświeconego Buddę – z Chrystusem¹ W tym czasie miało swój początek zjawisko, które trwa do dziś, a polegające na próbie przekładu pojęć używanych w jednym systemie religijnym na terminologię właściwą innej religii, co prowadziło niejednokrotnie do ich utożsamiania. Okres ten jest także początkiem coraz śmielszego wysuwania postulatu równości wszystkich religii, które, choć innymi imionami, nazywają tę samą rzeczywistość.

Postawa ta we współczesnej sytuacji, w której niezmiernie wzrosła świadomość nie tylko wielości kultur, systemów politycznych, filozofii, ale i religii, zdaje się być dla wielu osób najwłaściwszą, bo pokojową formą współistnienia różnych kultów i światopoglądów w rzeczywistości określanej jako „globalna wioska” Dziś niewątpliwie ze względu na mobilność człowieka oraz szybki przepływ informacji różnorodne systemy myślowe o wiele bar-

Mgr EMILIA JANASEK – doktorantka Instytutu Ekumenicznego i studentka Instytutu Filologii Polskiej KUL; adres do korespondencji – e-mail: emmelia@o2.pl

¹ Zob. A. Hutnikiewicz z. *Młoda Polska*. Warszawa 1996 s. 18.

dziej niż przed stu laty oddziałują na siebie i przenikają się² Pluralizm religijny nie jest dla chrześcijaństwa rzeczywistością nową, od jego początków bowiem musiało się ono konfrontować z wyznawcami innych kultów. Ojcowie Kościoła nie tylko tworzyli apologie wiary w Chrystusa, ale także reflektowali nad wartościami innych religii. Współcześnie zadanie namysłu nad faktem wielości religii i ich miejsca w planie Bożym podejmuje nowa, dopiero kształtująca się dyscyplina teologiczna – teologia religii³ W dzisiejszym kontekście rozważanie te nabierają niezwyklej aktualności, albowiem wyznawcy różnych religii nie tworzą już zwartych i odizolowanych społeczności. Chrześcijanie żyjący w XXI wieku o wiele bardziej niż ich przodkowie, przynajmniej ci żyjący w Europie, stykają się z różnorodnymi postaciami religii i ich duchowościami. Mając obraz Boga potężnego, a jednocześnie nieskończenie miłującego człowieka i miłosiernego wobec niego, wyznawcy Chrystusa są skłonni przyznać wartość zbawczą innym religiom, chrześcijańskie pojęcie Absolutu nie godzi się bowiem, w oczach wielu, z perspektywą rzeszy potępionych niechrześcijan. Systematyczny namysł nad faktem pluralizmu religijnego w ramach teologii religii doprowadził do wykształcenia się trzech, współlistniejących paradygmatów oceny wierzeń niechrześcijańskich: ekskluzywizmu, pluralizmu i inkluzywizmu⁴ Jednakże nie teoretyczne rozważania, lecz praktyczne wnioski, jakie można wyciągnąć z tych modeli ujmowania rzeczywistości religii, bezpośrednio dotyczą chrześcijańskiej praktyki modlitwy. Nie funkcjonuje ona w oderwaniu od doktryny, przeciwnie – jest jej wyrazem, „dogmatem w działaniu” Obecność współczesnych „chrześcijańskich joginów” jest praktycznym wyrazem istnienia pluralistycznej czy też inkluzywnej teologii religii. Urok, który został rzucony na Europejczyków w okresie modernizmu przez hinduizm i buddyzm, nie został zdjęty. Joga i mantra nadal pociągają wyznawców Chrystusa także dlatego, że praktyki te zdają się być niezupełnie różne od chrześcijańskich metod modlitwy. Namysł nad walorem zbawczym innych religii pozwala odpowiedzieć na pytanie, czy tradycje ascetyczne wywodzące się z niechrześcijańskich systemów religijnych są przydatne na drodze wiary ludzi ochrzczonych w imię Chrystusa? Poszukiwanie rozwiązania tego zagadnienia należy osadzić w kontekście refleksji nad kwestią tożsamości

² Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Chrześcijaństwo a religie* nr 1-2. W: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*. Red. I. S. Ledwoń, K. Pek. Lublin 1999.

³ Zob. Tamże nr 4.

⁴ Zob. Tamże nr 9.

religijnej i możliwością uczestniczenia w życiu religijnym niechrześcijan. Mantra i Modlitwa Jezusowa są praktykami modlitewnymi, które ze względu na pewne, przynajmniej powierzchowne, podobieństwo pozwalają się porównywać i mogą być symbolami reprezentującymi duchowości chrześcijaństwa oraz religii zrodzonych w Indiach. Rozpoczynając próbę rozważenia możliwych współzależności między teoriami teologii religii a praktyką modlitwy chrześcijanina na przykładzie relacji mantry i Modlitwy Jezusowej, należy najpierw przedstawić, czym one są w swej istocie.

I. „NIEUSTANNIE SIĘ MÓDLICIE” (1 Tes 5, 17)⁵ – MODLITWA JEZUSOWA

Modlitwa Jezusowa jest metodą zwracania się do Boga sięgającą swymi korzeniami tradycji ojców pustyni. Polega ona na przywoływaniu Syna Bożego poprzez formułę; „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nad nami”⁶ Przynależy ona do nurtu duchowości hezychastycznej, zrodzonej w łonie Kościoła tradycji wschodniej chrześcijaństwa. Hezychia to stan wyciszenia, wewnętrznego milczenia, które ma prowadzić do kontemplacji i jedności z Bogiem⁷ Modlitwa Jezusowa jej integralną częścią, a nawet

⁵ Wszystkie cytaty biblijne pochodzą z piątego wydania Biblii Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich. Poznań 2000.

⁶ Formuła ta może podlegać pewnym modyfikacjom. Niektórzy upatrują jej źródeł w starochrześcijańskiej aklamacji *Kyrie eleison*, inni kładą nacisk na same imię Jezus. Hausherr krytykuje opinię Mnicha Kościoła Wschodniego (Lwa Gilleta), uważającego, że wypowiedzianie na modlitwie samego imienia Jezus jest pełnią Modlitwy Jezusowej. Zob. T. Ś p i d l i k. *Wielcy mistycy rosyjscy*. Kraków 1996 s. 71. R. Slesiński zaznacza, że skrucha i żal byłby wtedy tylko dodatkiem do Modlitwy Jezusowej, a przecież stanowią one jej istotny wymiar. Zob. R. S l e - s i ń s k i. *Imię Boga w tradycji bizantyjskiej: od hezychazmu do imjastawia*. „Communio” 1994 nr 4 s. 83-95. Natomiast według L. Bouyera powtarzanie samego imienia jest związane z osiągnięciem etapu modlitwy nieustannej. Zob. L. B o u y e r. *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*. Przeł. L. Rutowska. Warszawa 1982 s. 72. Autor traktatu *Świętego Anonima godna podziwu mowa o słowach świętej modlitwy (XV wieku)* twierdzi, że samo Imię jest doskonałą i pełną modlitwą. Prośba o zmiłowanie jest właściwa dla początkujących i niedoskonałych, którzy winni poznać swój grzeszny stan. Zob. *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*. Wstęp, przekład i opracowanie J. Naumowicz. Kraków 2002 s. 303.

⁷ J. Tofiluk podaje cztery znaczenia terminu „hezychazm” Początkowo był on synonimem anachoretyzmu (pogląd J. Meyendorffa – zob. E. F o t i j u. *Hezychazm. W: Leksykon duchowości katolickiej*. Red. M. Chmielewski. Lublin 2002 s. 309). Następnie pojęcie to oznaczało sposób realizacji życia monastycznego i duchowego związanego z Modlitwą Jezusową (XIII-XIV wiek). Hezychazmem nazywano także teologię Grzegorza Palamasa oraz ruch gorliwych obrońców

nazywana bywa sercem prawosławia⁸ Eremici, poszukując odpowiedzi na biblijne wezwanie do modlitwy nieustannej (1 Tes 5, 17; Łk 18,1; Mk 14, 38; Rz 12,12; Ef 6, 18; Flp 4, 6; Kol 4, 2), wypracowali sposób wewnętrznej medytacji – *κρυπτὴ μελέτη*. Ojcowie pustyni zalecali ciągłe powtarzanie jednej formuły wśród rozlicznych zajęć codziennego życia. Były to – rozważane w myśli – słowa z Pisma Świętego lub powiedzenia Ojców. Mówiono nawet o przeżuwananiu (łac. *ruminatio*) słów na wzór owcy przeżuwającej pokarm⁹ Rozwój modlitwy Jezusowej wiąże się z takimi postaciami jak Makary Wielki ((300-390)¹⁰, Ewagriusz z Pontu (345-399), Diadoch z Photike (ok. 400 – ok. 485), Jan Klimak (ok. 580-680), Grzegorz z Synaju (1255-1346), Grzegorz Palamas (ok. 1296-1359)¹¹, a także z rosyjskimi hezychastami, takimi jak m.in. Nil Sorski (1433-1508), Paisjusz Wieliczkowski (1722-1794) i Serafin z Sarowa (1759-1833)¹² Śledząc historię duchowości prawosławnej, można stwierdzić, że Modlitwa Jezusowa jest stale w niej obecna. Do jej popularyzacji w szerokich kręgach wierzących przyczyniła się *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπιτικῶν*, czyli wybór tekstów ascetycznych powstałych od IV do XV wieku, wydany w Wenecji w 1782 r., który został przetłumaczony i zaadoptowany na potrzeby rosyjskiego prawosławia w XIX wieku. Drugą istotną pozycją dla rozszerzenia się praktyki modlitwy Jezusowej są *Откровенные рассказы странника духовному своему отцу* (*Szczerze opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchownemu*), których drugą część przypisuje się starcowi Ambrożemu z Pustelni Optyńskiej¹³ Jest to swoisty przewodnik po *Filokalii*. Poprzez tę publikację oraz emigrację rosyjską po rewolucji bolszewickiej Modlitwa Jezusowa została zaszczerpiona także na gruncie zachodniej tradycji chrześcijaństwa.

Zwięzłość formuły Modlitwy Jezusowej jest wynikiem biblijnej przestrogi przed wielomóstwem na modlitwie (por. Mt 6, 7; Mt 23, 14; Mk 12,

prawosławia z XIV wieku. Zob. J. Tofiluk. *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*. „Elpis” 2002 nr 6 s. 87-88.

⁸ Zob. B. Bobrinskoy. *Eklezjalny wymiar modlitwy serca na podstawie „Filokalii”*. „Zeszyty Karmelitańskie” 1993 nr 1/2 s. 94.

⁹ Zob. *Filokalia* s. 86.

¹⁰ Nieznany autor tekstów przypisanych Makaremu Egipskiemu znajdujących się w *Filokalii* żył IV/V wieku, działał w kręgu mesaliańskim na terenie Syrii i Azji Mniejszej. Zob. *Filokalia* s. 74.

¹¹ Zob. *Filokalia* s. 23-66, 113-120; J. Meyendorff. *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*. Lublin 2005.

¹² Zob. Špidlik. *Wielcy mistycy rosyjscy*.

¹³ Wydane w Kazaniu w 1870 r., część druga w 1911. Polskie wydanie: *Opowieści pielgrzyma*. Poznań 1999³

40)¹⁴ Słowa tradycyjnej Modlitwy Jezusowej nawiązują do wielu biblijnych wersetów (Mk 10, 47; Łk 18, 13; Mt 15, 22; 2 Kor 4, 5; J 1, 34)¹⁵ Ważny jest zwłaszcza Pawłowy hymn chrystologiczny: „Bóg darował Mu imię, które jest ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięto się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych; i aby wszelki język wyznał, że Jezus jest Panem – ku chwale Boga Ojca” (Flp 2, 9-11). Niezwykłość tej modlitwy zasadza się, w przekonaniu chrześcijan, na mocy samego imienia Bożego, które jest święte (Iz 29, 23), godne uwielbienia (Ps 7,18) i miłości (Ps 5, 12). Według J.-Y. Leloupa Jezus w wierze i kulcie zastępuje święte imię JHWH (יהוה), mówi On bowiem o sobie „Jestem” (J 8, 24, 28, 58; 13, 19)¹⁶ Tak jak JHWH, imię Jezus jest sposobem na zwracanie się do Boga (J 15,16), samym zbawieniem (Dz 4, 12) oraz objawia chwałę Pana (J 12, 28; 17, 1)¹⁷ W Nowym Testamencie nacisk zostaje położony na imię Zbawiciela, które jest równie święte jak imię Boże w Starym Testamencie (Ap 14, 1). W „imię Jezusa” dokonywano licznych cudów (por. Dz 3, 6; Mk 9, 38; Mt 7, 22). Jezus pozostawił swym uczniom obietnicę: „O cokolwiek prosicie Ojca w imię moje, da wam” (J 16, 23). Św. Piotr, postawiony przed Sanhedrynem, wyjaśnia, że uzdrowił chromego „w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka” (Dz 4, 10). Stwierdza też: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez które moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12). Przywoływanie tego imienia ma charakter sakramentalny¹⁸, to znaczy jest zewnętrznym znakiem niewidzialnej obecności i łaski Bożej¹⁹

Modlitwa Jezusowa nazywana jest streszczeniem całej Ewangelii²⁰ Zwraca się w niej do Jezusa, który nazywany jest Synem Bożym. Przy-

¹⁴ Zob. P. E v d o k i m o v. *Wieki życia duchowego. Od ojców pustyni do naszych czasów*. Przeł. M. Tarnowska. Kraków 1996 s. 237.

¹⁵ Według *Świętego Anonima*. autorem tej modlitwy jest sam Duch Święty poprzez słowa zapisane w Biblii przez Pawła (Pan Jezus – 1 Kor 12, 3), Jana (Jezus Chrystus – 1 J 4, 2) i Piotra (Chrystus Syn Boży – Mt 16, 15 n.). Kolejność wymieniania oznacza stopniowe wzrastanie w życiu duchowym – działanie, kontemplację i miłość. Zob. *Filokalia* s. 299-301.

¹⁶ Zob. J.-Y. L e l o u p. *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*. Przeł. H. Sobieraj. Kraków 1996 s. 119.

¹⁷ Zob. tamże s. 122.

¹⁸ P. E v d o k i m o v (*Prawosławie*. Przeł. J. Klinger. Warszawa 2003³ s. 122) pisze o *quasi*-sakramentalnej obecności Chrystusa w swym Imieniu, będąc kontynuatorem zapatrywań S. Bułgakowa.

¹⁹ Zob. Š p i d l i k. *Wielcy mistycy rosyjscy* s. 244; S. H r y c u n i a k. *Modlitwa Jezusowa*. W: *Prawosławie – światło wiary i źródło doświadczenia*. Red. J. Leśniewska, K. Leśniewski. Lublin 1999 s.148.

²⁰ Zob. *Opowieści pielgrzyma* s. 29, 42; E v d o k i m o v. *Prawosławie* s. 122.

wołana tym samym zostaje osoba Boga Ojca. Adorowanie Syna jest także wychwalaniem Ojca, albowiem stanowią Oni jedno (por. J 14, 10-11). Modlitwa ta wprowadza w tajemnicę Trójcy Świętej, ponieważ wedle Biblii nie można przywoływać Jezusa-Pana bez pomocy Ducha Świętego (por. 1 Kor 12, 3). Modlitwa Jezusowa jednoczy człowieka z Synem Bożym napełnionym Duchem i posyłającym Go²¹ Słowa powtarzanej formuły przypominają też prawdę o wcieleniu Syna Bożego. Zwracają się one ku Jezusowi-człowiekowi, a zarazem ku osobie Boskiej. Modlitwa ta zawiera także w sobie specyficzną dialektykę – z jednej strony ukierunkowuje człowieka ku Bogu, a zarazem akcentuje grzeszny stan osoby ludzkiej, potrzebującej Bożego miłosierdzia²² Modlitwa Jezusowa przywołuje rzeczywistość wcielenia, zbawienia, objawienia, Kościoła, Eucharystii i Trójcy, do których przystęp dał człowiekowi Jezus Chrystus²³

Modlitwa Jezusowa nie jest mechanicznym powtarzaniem jednej formuły. Istotą jej jest kształtowanie uwagi zwróconej ku Bogu, a ostatecznie nawiązanie świadomej i osobowej więzi z Nim, prowadzącej do zjednoczenia. Modlitwa ta nie jest więc celem sama w sobie. Pomocą w jej praktykowaniu miała być wypracowana technika oddychania i koncentracji nazwana później metodą psychofizyczną. Choć jej przejawy obecne były już u początków monastycyzmu, to spotyka się ją właściwie na przełomie XIII i XIV wieku. Za pierwszy wykład tejże techniki uważa się *Metodę świętej modlitwy i uwagi*²⁴ Nie deprecjonuje ona ludzkiego ciała, lecz włącza je w akt modlitwy, wykorzystując jego energie, czyni z niego symbol. Ojcowie Wschodu zauważyli istotną prawdę o wzajemnych wpływach stanów ciała i ducha. Właściwe ukierunkowanie fizyczności człowieka jest więc ważne w dziele modlitwy nieustannej.

Tradycja wyszczególnia trzy stopnie Modlitwy Jezusowej: modlitwa ustna, modlitwa myślna (umysłu) oraz modlitwa serca (podział odnoszący się w zasadzie do każdej modlitwy)²⁵ Przystępujący do Modlitwy Jezusowej rozpoczyna ją ustami, głośno wypowiadając imię Boże. W tym samym czasie umysł powinien być skupiony na istocie tego, co czynią usta. Etap ten naznaczony jest – według Ewagriusza z Pontu – walką z pożądaniem, na-

²¹ Zob. W Stinissen, Mnich Kościoła Wschodniego [Lew Gillet]. *Imię Jezus jest w tobie. O modlitwie nieustannej*. Przeł. J. Iwaszkiewicz. Poznań 2002 s. 113.

²²Zob. Hrycuniak. *Modlitwa Jezusowa* s. 148.

²³ Zob. tamże s. 120.

²⁴ Zob. *Filokalia* s. 217.

²⁵ Zob. Špidlik. *Wielcy mistycy rosyjscy* s. 241.

miętnościami i rozproszeniami. Z czasem umysł staje się najistotniejszym organem modlitwy. Modlitwa dokonuje dalszego oczyszczenia wszystkich sfer człowieka, uwalniając go od przywiązań do spraw ziemskich. Warto jednak podkreślić, że w tradycji hezychastycznej etap walki i wysiłku istniał w zasadzie równolegle do stanu kontemplacyjnego zjednoczenia z Bogiem²⁶ Dopiero jednak trzeci stopień modlitwy angażuje całego człowieka – jest to modlitwa serca. Ewagriusz z Pontu nauczał, że umysł ludzki (νοῦς) – utożsamiany z człowiekiem²⁷ – winien być wolny od myśli i wyobrażeń (λογισμοί) oraz wszelkich doznań zmysłowych, które budzą niepokój²⁸ W nauczaniu Makarego Wielkiego miejsce umysłu zajmowało pojęcie serca. Istotnym skutkiem Modlitwy Jezusowej jest scalenie elementów ludzkiej osoby (ciała, umysłu, serca) rozbitych poprzez grzech²⁹ Jest to szczególny stan zjednoczenia z Bogiem, w którym cały człowiek staje się modlitwą. Serce nie jest tu postrzegane jako alegoria uczuciowości człowieka, lecz – wedle rozumienia biblijnego – jako najgłębsze centrum osoby, jej istota, reprezentant całego wnętrza, ośrodek podejmowania decyzji kierujący ludzką wolą (por. Iz 6, 10; 1 Krl 3, 12; 2 Sm 24, 10; Ps 51, 12)³⁰ Skupia ono wszystkie sfery człowieka, stanowiąc jego najważniejszy organ – „absolutne centrum”³¹ Fizyczne serce jest zewnętrznym symbolem tej ukrytej rzeczywistości, dlatego też na nim hezychasty skupiali swe cielesne władze. Modlitwa serca jest uczestnictwem człowieka bytującego w świecie stworzonym w dobrach świata niestworzonego, w przyszłym eschatologicznym Królestwie³²

Jan Klimak (ok. 580-680) w dziele *Drabina do nieba* (lub *Drabina do raj*, lub też *Drabina doskonałości*) opisał drogę człowieka wiodącą ku zjednoczeniu z Bogiem jako pokonywanie kolejnych stopni, wspinaczkę ku szczytowi – przebóstwieniu (θείωσις, δόξα, ros. богочеловечество, „bogo-człowieczeństwo”)³³ Celem hezychasty jest doświadczać Boga dzięki

²⁶ Zob. *Opowieści pielgrzyma* s. 32-3.

²⁷ Ewagriusz wprowadzał dualistyczne pojmowanie osoby ludzkiej, deprecjonujące ciało. Myśl jego była inspirowana pismami Orygenesusa. Ze względu na to oraz neoplatonizm i intelektualistyczny spirytualizm została ona osądzona jako heretycka na V Soborze Powszechnym. Zob. J. M e y e n d o r f f. *Teologia bizantyjska*. Warszawa 1984 s. 86.

²⁸ Zob. M e y e n d o r f f. *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna* s. 22-26.

²⁹ Zob. D. S a w i c k i. *Modlitwa Jezusowa i jej wpływ na rozwój duchowości*. „Elpis” 2002 nr 6 s. 49.

³⁰ Zob. E v d o k i m o v. *Prawosławie* s. 70-72.

³¹ Zob. H r y c u n i a k. *Modlitwa Jezusowa* s. 154.

³² Zob. E v d o k i m o v. *Prawosławie* s. 122.

³³ Zob. H. P a p r o c k i. *Modlitwa w tradycji wschodniej*. „Zeszyty Karmelitańskie” 1993 nr 3 s. 84.

światłu, które jest utożsamiane z blaskiem widzianym przez apostołów będących świadkami przemienienia Jezusa na górze Tabor (Mt 17, 1-8; Mk 9, 2-8; Łk 9, 28-36). Opisy takiego doświadczenia zrodziły w łonie prawosławia kontrowersje. Przeciwnicy hezychazmu podkreślali, że Bóg jest niepoznawalny i niedostępny dla ludzkiego doświadczenia. Hezychaści nie mogli więc kontemplować Boskiego światła, a jedynie jednoczyć się ze stworzeniem, nigdy zaś ze Stwórcą. Atakowana była także hezychastyczna metoda modlitwy. Kontrowersję tę rozwiązał Grzegorz Palamas poprzez rozróżnienie między niepoznawalną istotą Boga a Jego niestworzonymi energiami, przez które staje się On dostępny człowiekowi. Są to realne objawienia Boga w świecie, w których jest On całkowicie obecny. Palamas wyszczególnia dwa sposoby istnienia Boga – w sobie samym (istota) i na zewnątrz Jego istoty (energje). Podkreśla on, że Bóg jest całkowicie transcendentny, ale nie stanowi to przeszkody dla Boskiej Miłości, dzięki której człowiek może Go doświadczać. Światło, jakie widzieli hezychaści, jest jedną z tych Boskich energii, które były postrzegane przez apostołów podczas przemienienia Jezusa na górze Tabor. Jest to doświadczenie – wedle Grzegorza z Nyssy – „żarzącej się ciemności”³⁴, czyli poznania Niepoznawalnego. Palamas podkreśla, że uczestniczy w tym zarówno ciało, jak i dusza człowieka. Synody zwołane w latach 1341, 1347 i 1352 ostatecznie zatwierdziły naukę Palamasa, uzasadniając tym samym prawowierność hezychazmu³⁵

Dla Ojców Kościoła przebóstwienie jest pojęciem opartym na tekstach biblijnych: „abyście się stali uczestnikami Boskiej natury” (2 P 1, 4) oraz „z Jego bowiem rodu jesteśmy” (Dz 17, 28). O tej rzeczywistości pisali m.in.: Ireneusz z Lyonu, Atanazy Wielki, Ojcowie Kapadoccy, Bazyli Wielki, Grzegorz Teolog. Θέωσις była dla nich konsekwencją Wcielenia. Bóg, stając się człowiekiem, otworzył mu drogę, aby on stał się uczestnikiem Boskiej natury. Grzegorz Palamas mówi o niestworzonej energii, która czyni niestworzonymi jej uczestników³⁶ Ewagriusz z Pontu, nauczając o modlitwie czystej, podkreślał, że jest to stan naturalny dla człowieka w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Istota ludzka, jednocząc się z Bogiem, powraca do swej pierwotnej natury. Umysł – obraz i podobieństwo Boże

³⁴ Zob. tamże s. 33-34.

³⁵ Zob. E v d o k i m o v. *Poznanie Boga w tradycji wschodniej* s. 72-4; G. J. M a n t z a r i d i s. *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*. Lublin 1997 s. 101-9; M e y e n d o r f f. *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna* s. 63-75.

³⁶ Zob. M a n t z a r i d i s. *Przebóstwienie człowieka* s. 116.

w człowieku – stworzony został właśnie dla modlitwy. Na niej spotyka on bowiem swój Archetyp, dokonuje się więc wtedy samopoznanie. Podobnie Grzegorz Palamas uzasadniał możliwość przebóstwienia posiadaniem przez człowieka owego obrazu i podobieństwa Bożego (tj. ducha, wolności i rozumu), czyniąc istotę ludzką krewnym Boga³⁷. Jest to darem Bożym ofiarowanym człowiekowi, który osiągnął stan modlitwy serca. Dostępuje on uczestnictwa w życiu miłości Trójcy Świętej³⁸. Człowiek przebóstwiony upodabnia się do Pana, uczestniczy on bowiem w światłości Nowego Jeruzalem, wedle słów św. Jana: „Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3, 2). Modlitwa ta przeobraża także sposób postrzegania całej materialnej rzeczywistości. Według *Opowieści pielgrzyma* świat stworzony zostaje rozpoznany jako miejsce obecności Bożej³⁹. Także każdy człowiek staje się mieszkaniem samego Chrystusa. Modlitwa Jezusowa odmienia więc relacje człowieka z otoczeniem. Jej zasadami stają się miłość i współczucie dla świata oraz ludzi spętanych złem⁴⁰.

Modlitwa Jezusowa jest więc praktyką mającą długą i bogatą historię. Wyrasta ona z pragnienia doskonałości ożywiającego rzesze wyznawców Chrystusa od samych początków chrześcijaństwa. Pomimo krótkości formuły zawiera w sobie niezmiernie bogate treści. Praktyka Modlitwy Jezusowej jest związana ze specyficzną formą antropologii chrześcijańskiej. Przede wszystkim jest wynikiem wieków doświadczenia ludzi modlitwy, którzy przywołując Boże imię, dążyli do zjednoczenia z Chrystusem, jest więc praktyką na wskroś chrześcijańską. Zauważyć jednak należy, że zjawisko przywoływania imienia istoty najwyższej występuje także w innych religiach, zwłaszcza w hinduizmie i buddyzmie, pod postacią różnorodnych mantr.

II. MANTRA – BÓG PRZYWOŁYWANY I OBECNY

Hinduizm i buddyzm to dwa niezwykle złożone systemy religijne wywodzące się z Indii. Tworzą je różne szkoły i sekty, które niejednokrotnie są ze sobą zantagonizowane. W hinduizmie nie można odnaleźć żadnego zwartego

³⁷ Zob. G. B u n g e. *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego. Modlitwa Ducha. Acedia. Ojcostwo duchowe*. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 1998 s.40, 48, 65, 124.

³⁸ Zob. E v d o k i m o v. *Poznanie Boga w tradycji wschodniej* s. 74.

³⁹ Zob. *Opowieści pielgrzyma* s. 34, 50. O roli wypowiedania imienia Jezus nad rzeczami i zwierzętami pisze także Mnich Kościoła Wschodniego (Lew Gillet).

⁴⁰ Zob. H r y c u n i a k. *Modlitwa Jezusowa* s. 158-159.

wykładu dogmatów, a także stałego kanonu pism⁴¹ Jednakże praktyka jogi i związana z tym recytacja mantr łączy większość zarówno historycznych, jak i współczesnych odłamów tych religii. Mantry pełnią szczególną funkcję w tradycjach tantrycznych⁴² Słowo „mantra” wywodzi się od sanskryckiego rdzenia *man* – „myśleć” i oznacza „narzędzie myślenia”, „instrument myślenia”⁴³ W hinduizmie i buddyzmie odnaleźć można różne formy mantr – od pojedynczych dźwięków poprzez słowa do zdań. Według A. Bharatiego:

mantra jest quasi-morfemem lub serią quasi-morfemów, lub serią mieszanych morfemów naturalnych i sztucznych zorganizowanych według konwencjonalnych wzorców pochodzących z konkretnych skodyfikowanych tradycji ezoterycznych; przekazuje się ją od nauczyciela do ucznia w rytuale inicjacji zalecanej według wzorów tradycyjnych⁴⁴

W hinduizmie posługiwanie się mantrami jest związane z koncepcją kosmogenez. Według *Upaniszad* dźwięk wywodzi się z boskiego źródła, stwarza i podtrzymuje świat w istnieniu. Charakterystyczną cechą hinduizmu jest przekonanie o jedności całej rzeczywistości, która wywodzi się z Absolutu i jest z nią tożsama. Poczucie dualności boskości i świata jest wynikiem niewiedzy. Hinduista nieustannie winien uświadamiać sobie, że rzeczywistość tylko pozornie jest złożona. Zmienność świata i jego różnorodność jest określana jako *maja* – gra, sztuka, która tworzy pozory⁴⁵ Także wielość bogów to tylko odmienne przejawy różnych aspektów jednego Boga⁴⁶ Człowiek uwikłany w tę rzeczywistość podlega nieustannemu procesowi narodzin i śmierci nazywanej *samsara*. Celem hinduisty jest wyzwolenie się z tego i zjednoczenie z boskim praźródłem (*moksza*). Zasadniczym doświadczeniem dążącego do wyzwolenia człowieka jest uświadomienie sobie jedności ducha (*atmana*) z Absolutem (*brahmanem*). Wyraża się to w upaniśzadowym stwierdzeniu – „Ty jesteś Tym”⁴⁷ Mantry stanowią drogę powrotu do boskiego praźródła⁴⁸

⁴¹ M. Kudelska. *Hinduizm – jedność w różnorodności*. „Znak” 1999 nr 10 s. 4.

⁴² Zob. M. Czerniak-Drożdżowicz. *Tantryczne tradycje Indii*. „Znak” 1999 nr 10 s. 56.

⁴³ Zob. S. T. Zarzycki. *Mantra*. W: *Leksykon duchowości katolickiej*. Red. M. Chmielewski. Lublin 2002 s. 484.

⁴⁴ J. Grela, M. Sacha-Piekło. *Mantra*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. Red. A. Maryniarczyk. (Online: <http://ptta.pl/pef/pdf/m/mantra.pdf> [dostęp 29 XII 2007]).

⁴⁵ Zob. H. Zimmer. *Zagadka maji*. „Znak” 1999 nr 10 s. 31.

⁴⁶ Zob. Kudelska. *Hinduizm – jedność w różnorodności* s. 6.

⁴⁷ Zob. tamże s. 21.

⁴⁸ Zob. T. Dajczek. *Medytacja buddyjska a chrześcijaństwo*. „Ateneum Kapłańskie” 1994 z. 2 s. 231.

Hinduista jest przekonany, że dźwięk jest symbolem, w którym uobecnia się szczególna forma Rzeczywistości Absolutnej. Mantrami nazywane są recytacje niektórych części Wed, co ma sprzyjać asymilacji pochodzącej z nich mocy⁴⁹ W rytuale inicjacji uczeń otrzymuje od swego mistrza (*guru*) mantrę załączkową – *bidża*⁵⁰ Najświętszym fonemem jest sylaba OM (AUM), która symbolizuje Brahme – stworzyciela, Wisznu – który podtrzymuje świat w istnieniu i Sziwę – niszczyciela, trzy aspekty bóstwa. Poprzez powtarzanie tejże sylaby człowiek wchodzi w styczność z Najwyższym⁵¹

Praktyką powszechnie kojarzoną z hinduizmem jest joga. Jest to forma powściągnięcia świadomości i dyscypliny poprzez odpowiednie praktyki moralne i ćwiczenia fizyczne. Joga jest systemem wywodzącym się, przynajmniej według niektórych badaczy, z okresu przedaryjskiego⁵² Pantadziala jest uważany za ojca jogi klasycznej. Określił on szczegółowo zasady obowiązujące joginów i etapy drogi wiodącej do wyzwolenia. Podłożem filozoficznym dla praktyki jogi jest doktryna *sankhji*⁵³ Jedną z form jogi jest recytacja mantr (*japa-joga*). Jej adept otrzymuje od guru specjalną mantrę, która związana jest z konkretnym bóstwem. Według tego systemu dźwięki mają moc nie tylko oddziaływania na fizjologię i psychikę człowieka, ale także przywołują bóstwo, ostatecznie zaś powodują zjednoczenie się z Brahmanem. Mantra ma tę samą częstotliwość co istota, do której się odnosi. Można ją recytować na głos, milcząco, poruszając ustami i w myślach (jest to najdoskonalsza forma)⁵⁴ Ważny jest konkretny dźwięk, który na poziomie języka naturalnego może nie być nośnikiem żadnego znaczenia, nie można więc mantry przekładać. Fonemy i morfemy tworzą mistyczny system językowy, który pozwala wejść w relacje z różnymi aspektami boskich energii⁵⁵

Szczególną formą pobożności hinduistycznej jest *bhakti-joga*. Wierny ma na celu wejść w trwałą relację z wybranym bóstwem, zjednoczyć się z nim. Mantra jest ciągłym przyzywaniem imienia tego boga, który staje się obiektem miłości⁵⁶ Przykładem tej praktyki są „wierni Kryszny” – jednego z *awatarów* (wcieleń) Wisznu, którzy wielokrotnie śpiewają:

⁴⁹ Zob. Zarzycki. *Mantra* s. 485

⁵⁰ Zob. tamże s. 485; Kudelska. *Hinduizm – jedność w różnorodności* s. 24.

⁵¹ Zob. Zarzycki. *Mantra* s. 485.

⁵² Zob. tenże. *Joga. W: Leksykon duchowości katolickiej* s. 380.

⁵³ Zob. tamże s. 380.

⁵⁴ Zob. Zarzycki. *Mantra* s. 485.

⁵⁵ Zob. Grela, Sacha - Piekło. *Mantra*.

⁵⁶ Zob. P. Piekarski. *Bhakti – indyjska droga pobożności*. „Znak” 1999 nr 10 s. 64-73.

Hare Rama Hare Rama Rama
 Rama Hare Hare Krysna Hare
 Krysna Krysna Krysna Hare Hare⁵⁷

Bhakti jest formą mistycyzmu hinduskiego, który szczególnie rozkwitał na pograniczu z obszarami islamskimi. Ta forma pobożności ma dwie formy: *niurguna* i *saguna*. Pierwsza z nich odnosi się do bóstwa, które jest absolutnie transcendentne, a więc nie mogące być jakkolwiek nazwane przez człowieka. Druga forma, o wiele popularniejsza, zasadza się na relacji do boga, który ma konkretną postać i imię⁵⁸

W hinduizmie – w różnych tradycjach tantrycznych – mantra jest symbolem dźwiękowym bóstwa. Jest rozumiana jako narzędzie zjednoczenia z nim lub jako sposób, najsubtelniejszy z możliwych, jego obecności⁵⁹

Praktykę mantrowania odnaleźć można także w buddyzmie. Buddyści przypisują autorstwo mantr samemu Buddzie oraz niektórym *bodhisattwom*⁶⁰ Buddyzm jest drogą wiodącą do świadomości powszechnej jedności bytu, wyzwolenia z łańcucha narodzin i śmierci – osiągnięcia nirwany. Pomocą do tego stają się „trzy klejnoty”: Budda, jego wspólnota (*sangha*) i nauka o Dharmie (prawie rządzącym porządkiem świata). W buddyzmie mantra jest przede wszystkim formułą strzegącą umysł człowieka przed postrzeganiem dychotomii bytu. Tak jak w hinduizmie, związek między dźwiękiem a przedmiotem jest niearbitralny⁶¹ Budda wskazał na medytację jako jeden ze sposobów wyzwolenia się z pragnień, które są źródłem cierpienia. Polega ona na koncentracji i wglądzie, a do stanów tych prowadzą odpowiednie ćwiczenia cielesne oraz mantra.

Proces skupienia przy jej użyciu będzie polegał na przejściu od głośnego jej powtarzania, do powtarzania jej w myślach. Koncentracja obejmuje także oddech [...] Na ostatnim etapie koncentracji buddysta opuszcza sferę pragnień zmysłowych i wchodzi w stan ekstazy, mający miejsce w tzw. sferze czystej formy, która [...] jest zamieszkiwana przez bogów⁶²

⁵⁷ Zob. Leloup. *Hezychazm* s. 104.

⁵⁸ Zob. Piekarski. *Bhakti – indyjska droga pobożności* s. 66-68.

⁵⁹ Zob. Grela, Sacha - Piekło. *Mantra*.

⁶⁰ Bodhisattwa – to istota, która, doszedłszy do stanu oświecenia, opóźnia przejście do stanu nirwany, by dopomóc innym na drodze do wyzwolenia. Zob. S. T. Zarzycki. *Buddyzm*. W: *Leksykon duchowości katolickiej* s. 103.

⁶¹ Zob. Grela, Sacha - Piekło. *Mantra*.

⁶² Zarzycki. *Buddyzm* s. 104-105.

Szczególne miejsce mantra zajmuje w amidyzmie – japońskim rodzaju buddyźmu *mahajany* (ta szkoła mówi o możliwości wyzwolenia wszystkich, nie tylko elit)⁶³ Jest ona tutaj traktowana jako główny środek prowadzący do wyzwolenia. W tej odmianie buddyźmu wierny nie polega na swoich wysiłkach, ale z ufnością przyzywa imienia Buddy Amidy, recytując formułę: „Nami Amida Butsu” Jest to tłumaczone jako: „Cześć Buddzie Amidzie” Amida jest istotą miłosierną, która pragnie dopomóc wszystkim w osiągnięciu wyzwolenia. Każdy, kto go wzywa, zostanie odrodzony w tak zwanej Czystej Ziemi Zachodu⁶⁴

Inną drogą praktykowania mantry spotykać można w buddyźmie tybetańskim. Najczęściej recytowana jest formuła: „Om mani padme hum”, w której dźwięki mają właściwości magiczne. Bywa ona zapisywana i umieszczana na „kole modlitewnym”, którego poruszenie wydobywa właściwą dla niej moc⁶⁵

Ważnym aspektem mantrowania jest dla buddysty przekonanie, że istnieją w nim liczne kanały energetyczne, których zakończenia powiązane są z konkretnymi dźwiękami sanskryckiego alfabetu. Recytacja mantr wpływa na przepływ energii w człowieku, co powoduje zmiany w jego psychice⁶⁶ Medytacja buddyjska związana jest ze szczególnym rozumieniem dźwięku i zawartych w nim energii. Poprzez odpowiednie wibracje człowiek jest w stanie spowodować określone skutki w otoczeniu, a także wejść w kontakt z transcendencją⁶⁷

W hinduizmie i buddyźmie mantrowanie łączy się z rozumieniem kosmogenezы oraz antropologii. Wyrasta z przekonania o szczególnych właściwościach dźwięków, które bywają formą obecności bóstwa bądź boskich energii. Hinduista i buddysta jest przekonany o koniecznym zaistnieniu skutków, jakie wywołuje recytacja mantr. Powtarzana formuła bywa także przywoływaniem jakiejś postaci Absolutu bądź jego aspektu.

Omówione wyżej praktyki absolutnie nie dają się, w opinii niektórych, połączyć z chrześcijaństwem, w przekonaniu zaś innych – są one użyteczne w modlitwie wyznawców Chrystusa. Tak odmienne wnioski są wynikiem istnienia różnorodnych ocen wartości zbawczej innych religii. Oczywiście rozmaite postawy wobec duchowości hinduizmu i buddyźmu nie zawsze wpływają z uprzedniej, świadomej refleksji na gruncie teologii religii, jednakże dają się one uporządkować według jej zasadniczych paradygmatów.

⁶³ Zob. tamże s. 99-107.

⁶⁴ Zob. tamże s. 486.

⁶⁵ Zob. tamże s. 486.

⁶⁶ Zob. G r e l a, S a c h a - P i e k ł o. *Mantra*

⁶⁷ Zob. D a j c z e r. *Medytacja buddyjska a chrześcijaństwo* s. 231-232.

III. „JEDEN JEST BÓG, JEDEN TEŻ POŚREDNIK MIĘDZY BOGIEM A LUDŹMI” (1 Tm 2, 5) – EKSKLUZYWIZM

Postawa ekskluzywna w ocenie wartości religii niechrześcijańskich ma w historii Kościoła długą tradycję. Można ją nazwać filozofią diastazy, gdyż jej zwolennicy przekonani są o wyjątkowości chrześcijaństwa, które jako jedyne jest religią objawioną. Taką tezę postawił w 1938 r. na III Światowej Konferencji Misyjnej w Tambaram koło Madrasu H. Kraemer⁶⁸ Najbardziej znanym dziś zwolennikiem takiego poglądu jest K. Barth⁶⁹ Chrześcijańska refleksja teologiczna nad innymi religiami miała zazwyczaj na celu dowodzenie ich fałszywości jako wytworu czystko ludzkiego lub nawet dzieła szatańskiego. Jeśli nawet dopuszczano możliwość jakiegoś działania Bożego Ducha w religiach niechrześcijańskich, to podkreślano istotne zniekształcenie prawdy, jaka w nich zaszła. Pogląd ten uzasadniany był koniecznością obrony prawdy o zbawieniu дарowanym człowiekowi przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Prowadzić to miało do wniosku, że jedyną prawdziwą, wywodząca się od Boga, religią jest chrześcijaństwo, które ma zarówno pełnię prawdy, jak i środków zbawczych. Ekskluzywizm łączony był z restrykcyjną interpretacją formuły *Extra ecclesiam salus nulla*, według której aby dostąpić zbawienia, konieczne jest przynależenie do Kościoła (rozumianego wyznaniowo)⁷⁰

W świetle tego paradygmatu jakiegokolwiek łączenie chrześcijańskich modeli życia duchowego i pochodzących z innych tradycji religijnych jest bezzasadne i błędne. Badacze, którzy przyjmują taką postawę, kładą nacisk na ogromne różnice między mantrą i modlitwą chrześcijańską. Przede wszystkim podkreślają, że Modlitwa Jezusowa i mantra wywodzą się z innych, obcych sobie koncepcji teologicznych i filozoficznych. Przykładem takiej różnicy jest antropologia. Dla hinduisty prawdą o człowieku jest doktryna *anatty*, według której istota ludzka składa się z pięciu, nietrwale połączonych elementów⁷¹ Pojęcie ciała obejmuje nie tylko materię, ale i procesy psychiczne, świadomość. Na gruncie filozofii indyjskiej nie funkcjonuje pojęcie osoby, ponieważ różnorodność bytów jest tylko pozorem. Hinduizm

⁶⁸ Zob. K. Karński. *Główne nurty ruchu ekumenicznego*. W: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*. Red. W. Hryniewicz, S. Gajek, S. J. Koza. Lublin 1997 s. 290.

⁶⁹ Zob. J. Dupuis. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Kraków 2003 s. 34.

⁷⁰ Zob. M. Rusecki. *Objawienie Boże podstawą religii*. W: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*. Red. G. Dziewulski. Łódź 2007 s. 169-170.

⁷¹ Zob. Zarzycki. *Buddyzm* s. 101; Dajczer. *Medytacja buddyjska a chrześcijaństwo* s. 224.

i buddyzm są systemami monistycznymi, w których wyzwoleniem jest utożsamienie się Absolutem, rozumianym osobowo lub nie⁷² Jest to dojście do świadomości zupełnej niedualności. Mantrujący jogin może stać się samym bogiem. Istoty duchowe zazdroszczą człowiekowi ciała, albowiem tylko dzięki pracy z nim można dojść do wyzwolenia z cyklu narodzin i śmierci⁷³ Choć św. Grzegorz Teolog, pisząc o przebóstwieniu, nie waha się nazwać człowieka „stworzonym Bogiem”⁷⁴, jest to rzeczywistość zupełnie różna od hinduistycznego zjednoczenia z Absolutem, w którym zatracą się podmiotowość osoby ludzkiej.

Warto zauważyć, że jogini mówią o sercu jako centrum człowieka, a także pracują nad zsynchronizowaniem oddechu z rytmem serca, podobnie jak hezychasci. Ma to jednak na celu nie tyle wprowadzenie człowieka w stan koncentracji, ale opanowanie czasu, wyłączenie się z jego biegu. Oddech dla jogina jest drogą do jednoczenia się z początkiem bytu⁷⁵

Oceny praktyk hinduistycznych i buddyjskich poruszają także kwestię zojętnienia na świat, do którego prowadzi praktykowanie jogi. W świetle omawianych religii rzeczywistość doczesna jest ułudą, od której należy uciec. Niebezpieczeństwem jogi jest fakt, że ma ona na celu oddalić człowieka od świata stworzonego. Chrześcijanin zaś nie musi uciekać od świata, gdyż ziemską rzeczywistość uświęcił swą obecnością Bóg Wcielony – Jezus Chrystus.

T. Dajczer zwraca uwagę na fakt, że w hinduizmie nie istnieje pojęcie symbolu ewokatywnego, lecz każdy symbol jest uobecniający. Bóstwa i ich energie istnieją w znakach – w dźwiękach, formach graficznych i figurach⁷⁶ Warto zwrócić w tym kontekście uwagę na epizod, który miał miejsce w latach 1912-1913 na wyspie Athos. Pomiędzy mnichami doszło wówczas do sporu na temat relacji Boga do jego imienia. Tak zwani *имяславцы* (sławiący imię) utrzymywali że Imię Boga jest samym Bogiem. Natomiast *имяборцы* (zwalczający imię) przypisywali Imieniu warunkową, symboliczną wartość. Kontrowersja ta zasadzała się na podejściu do symbolu i została rozwiązana na korzyść drugiego stanowiska⁷⁷

⁷² Zob. M. S. Zięba. *Hinduizm. W: Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religioznawczej* s. 245-246.

⁷³ Zob. Kudelska. *Hinduizm – jedność w różnorodności* s. 24.

⁷⁴ Zob. Tofiluk. *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*. „Elpis” 2002 nr 6 s.95.

⁷⁵ Zob. H. Waldenfels. *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie*. Warszawa 1984 s. 19-22.

⁷⁶ Zob. Dajczer. *Medytacja buddyjska a chrześcijaństwo*. s. 225-227.

⁷⁷ Zob. Slesiński. *Imię Boga w tradycji bizantyjskiej: od hezychazmu do imjastawia* s.93-94; S. Bułgakow. *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*. Białystok 1992 s. 165.

Modlący się buddysta stawia sobie inny cel niż wyznawca Chrystusa. Dążący do oświecenia pragnie wyeliminować ze swej świadomości wszystko to, co nietrwałe i przejściowe. Chrześcijanin natomiast kontempluje fakty z historii zbawienia. Jego celem nie jest totalna negacja świata, lecz wejście w osobową komuniję z Bogiem, co nie jest jednak zatraceniem własnej podmiotowości⁷⁸

Inną ważną różnicą jest podejście do sposobu osiągnięcia zbawienia. W chrześcijaństwie człowiek polega na łasce Boga, sam jest bezsilny⁷⁹. Natomiast w religiach Indii, przynajmniej w wielu ich odmianach, człowiek zbawia się za pomocą własnego wysiłku lub poprzez wykorzystanie wiedzy o pewnych formułach i ofiarach, które przynoszą określone skutki, wpływają na świat transcendentny⁸⁰

Kolejną cechą odróżniającą postawę chrześcijanina od buddysty czy hinduisty jest indywidualizm. Religie te mówią o zupełnej odrębności jednostek dążących do wyzwolenia, każdy ponosi odpowiedzialność za swoje czyny i sam może zyskiwać sobie zasługi. Chrześcijanin zaś nie działa samotnie, ale we wspólnocie Kościoła (por. OF 7).

Badacz religii R. Otto twierdzi, że tylko pozornie przeżycia mistyczne związane z różnymi systemami są tożsame. Podobieństwa, jakie można zauważyć między nimi, zasadzają się na jedności natury ludzkiej, nie zaś na doświadczeniu tego samego Absolutu. Mistyka hinduska i buddyjska jest totalnie różna od mistyki chrześcijańskiej, gdyż jest ona zakorzeniona w odmiennej teologii⁸¹

Postawa ekskluzywna wyklucza możliwość nawet porównywania mantry i Modlitwy Jezusowej, są to bowiem, w jej świetle, praktyki zupełnie różne. Jedna z nich zasadza się na działaniu czysto ludzkim, druga zaś ma u swych podstaw objawienie Boże. Przeciwnieństwem takiego zapatrywania na religie niechrześcijańskie jest pluralizm.

⁷⁸ Zob. Czerniak-Drożdżowicz. *Tantryczne tradycje Indii* s. 67; Dajczer. *Medytacja buddyjska a chrześcijaństwo* s. 235-236. Należy podkreślić, że istnieją także pozytywne interpretacje nirwany – jako doskonałego wyzwolenia człowieka, zupełnie nowej, niewypowiedzianej rzeczywistości. Zob. H. Zi m o Ń. *Buddyzm*. W: *Religia w świecie współczesnym* s. 391.

⁷⁹ Zob. Kongregacja Nauki Wiary. *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „Orationis formas”* [dalej skrót: OF]. W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Opr. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995 nr 3, 15, 22.

⁸⁰ Zob. Czerniak-Drożdżowicz. *Tantryczne tradycje Indii* s. 59.

⁸¹ Zob. A. Siemieniowski. *Wiele ścieżek na różne szczyty. Mistyka religii*. Wrocław 2000 s. 97-100.

IV „ABY WSZYSCY LUDZIE BYLI ZBAWIENI” (1 Tm 2, 4) – PLURALISTYCZNA TEOLOGIA RELIGII

W refleksji pluralistów fakt istnienia wielu religii został zinterpretowany jako rzeczywistość, która ma miejsce z woli Bożej (tzw. pluralizm *de iure*). Średniowiecznym prekursorem współczesnych pluralistów jest Mikołaj z Kuzy, który nauczał o jednej religii w wielu rytach. Różnorodność kultów ma oddawać, według niego, większą chwałę Bogu⁸² Pluralistyczna teologia religii ma wiele odcieni. Zasadza się na fundamencie filozofii Kanta oraz ujęciach religii w myśli Lessinga, Jaspersa i Troeltscha. Jednymi z najbardziej radykalnych teorii relatywistycznych są koncepcje J. Hicka i R. Panikara. Mówią one o chrześcijaństwie jako jednej z wielu religii, jednej z wielu manifestacji Absolutu wobec świata. Według Hicka Bóg – niedostępny w swej istocie (*noumenon*) – jawi się człowiekowi pod postaciami fenomenów, równorzędnych wobec siebie⁸³ Panikkar twierdzi, że objawienie Boga w Chrystusie jest tylko jednym z wielu, podobnie jak Jego pośrednictwo nie ma charakteru absolutnego. Uważa on, że tę samą Rzeczywistość (używa on neutralnego pojęcia *Reality*) chrześcijanie nazywają Chrystusem, a hindusi – Brahmanem. W jego ujęciu tradycyjna chrystologia wypracowana na soborach w Nicei i Konstantynopolu nie jest adekwatna do świadomości i samorozumienia Jezusa z Nazaretu. Według niego biblijne wypowiedzi, takie jak J 14, 6; Dz 4, 12 czy Kol 1, 15-26, mają charakter egzystencjalny i ewokatywny, są wyrazem zaufania uczniów do Chrystusa, nie mogą być jednak podstawą do postulowania jakiegokolwiek wyjątkowości chrześcijaństwa⁸⁴

Pluraliści w centrum teologii umieszczają nie Chrystusa, lecz Boga (którego jednym z wielu symboli jest Jezus), Logos (który działa także poza Chrystusem), Królestwo Boże (wykraczające poza Kościół) lub też Ducha Świętego. Inną, właściwą pluralizmowi cechą jest postulowanie zastąpienia misji dialogiem międzyreligijnym, który ma polegać na dzieleniu się doświadczeniem Abolutu⁸⁵

Według tego ujęcia wszystkie religie, a więc i praktyki modlitewne do nich przynależące, są równoważne, ostatecznie bowiem odnoszą się do tego

⁸² Zob. R u s e c k i. *Objawienie Boże podstawą religii* s. 160.

⁸³ Zob. tamże s. 170.

⁸⁴ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Chrześcijaństwo a religie* nr 13-15, 20; Zob. I. S. L e d w o ń. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*. W: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia* s. 85.

⁸⁵ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Chrześcijaństwo a religie* nr 23.

samego Absolutu. Przedstawione wyżej różnice nie są rozstrzygające, religie bowiem ujmują różne aspekty jednej Rzeczywistości. Niektórzy rozwiązują ten problem poprzez stwierdzenie, że przedmiotem wiary jest Rzeczywistość, a nie środki wyrazu, które są tylko mogącymi się wykluczać metaforami⁸⁶ Dlatego też w tym ujęciu religii – w najbardziej skrajnej postawie – nie istnieją żadne przeciwwskazania do praktykowania modlitwy międzyreligijnej. Fakt, że buddyzm jawi się jako system nieisteistyczny, a chrześcijaństwo jako jego przeciwieństwo nie stanowi problemu nieprzezwytecznego. J. Dupuis wskazuje w tej sytuacji na analogie między teologią apofatyczną a upaniszdowym *neti, neti*⁸⁷

Praktycznym wyrazicielem powyższego ujęcia może być stwierdzenie A. De Mello który uważał, że chrześcijanie mogą modlić się do Chrystusa, używając hinduistycznych formuł: *Hari Om* lub *Hare Rama, Rama Hare Hare*. Mówił: „Jemu [Jezusowi] przysługują te wszystkie imiona. On jest prawdziwym Wisznu, prawdziwym Rama”⁸⁸ Podobnym do tego zjawiskiem jest interpretacja mantry AUM dokonana przez katolickiego zakonnika Julesa Monachanina. Ten działający w Indiach ksiądz uznał ją za symbol, mogący wyrażać Trójkę⁸⁹

W ramach paradygmatu pluralistycznego mieści się także doświadczenie Chrystusa w ujęciu hinduskiego nauczyciela jogi w Europie – Yoganandy (1893-1952). Starał się on wyrazić za pomocą kategorii hinduistycznych pojęcia chrześcijańskie. Podczas medytacji miał mieć wizję Jezusa z Nazaretu, z którym się zjednoczył⁹⁰ Zagrożeniem dla chrześcijaństwa w dialogu z hinduizmem może jego inkluzywizm, czyli zdolność do wchłaniania wartości i idei innych religii i uznawanie ich za identyczne z własnymi, co może prowadzić do prób stworzenia synkretycznego systemu, w którym gubią się istotne prawdy wiary. Taką tendencją jest nazywanie Jezusa *awatarem* Boga czy też *bodshivatą*⁹¹

Pluralizm aprobuje wszelkie formy religijności, uznając jednocześnie za stosowne wymianę niektórych elementów przynależnych do różnych systemów.

⁸⁶ Zob. P. Sikora. *Koncepcja dialogu międzyreligijnego wobec wyzwań pluralistycznej teologii religii*. W: *Teologia religii* s. 101.

⁸⁷ Zob. Dupuis. *Chrześcijaństwo i religie* s. 330-335.

⁸⁸ Zob. B. Kondrusik. *Modlitwa Jezusowa – mantra chrześcijan*. „Przegląd Powszechny” 1996 nr 5 s.196-197.

⁸⁹ Zob. Leloup. *Hezychazm* s. 106.

⁹⁰ Zob. T. Matus. *Joga i Modlitwa Jezusowa. Doświadczenie w wierze*. Kraków 2003 s. 203-204.

⁹¹ Zob. Zarzycki. *Hinduizm* s. 320.

Przyzywanie Buddy Amidy ma w tym ujęciu taką samą wartość jak zwracanie się do Jezusa – nie jest to bowiem jedyne imię Przedwiecznego Pana. Takiemu spojrzeniu na Chrystusa zdecydowanie przeciwstawia się deklaracja *Dominus Iesus*, która podkreśliła jedyność i niepowtarzalność osoby Jezusa Chrystusa.

V „WSZYSTKO BADAJCIE,
A CO SZLACHETNE ZACHOWUJCIE” (1 Tes 5, 19)
– POSTAWA INKLUZYWNA

Inkluzywna teologia religii stara się zachować równowagę między skrajnymi stanowiskami. Z jednej strony broni ona wyjątkowości dzieła zbawczego dokonanego w osobie Jezusa Chrystusa, z drugiej zaś – nie odmawia wartości pozytywnych i zbawczych innym religiom. Zwolennicy tego paradygmatu mówią o różnorodnym udzielaniu się Boga w religiach. Według nich człowiek zyskuje dostęp do zbawienia darowanego ludziom przez wcielonego Syna Bożego także przez wierzenia niechrześcijańskie. W ramach tego ujęcia mówi się o anonimowych chrześcijanach, ogólnej i specjalnej historii zbawienia czy teorii wypełnienia⁹²

II Sobór Watykański pozytywnie, choć ostrożnie, wyraził się o religiach niechrześcijańskich w deklaracji *Nostra aetate*:

Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi⁹³

Pobrzmiwa w tej wypowiedzi echo starożytnych twierdzeń Ojców na temat ziaren Słowa czy Prawdy obecnych w innych religiach. W ten sposób wypowiada się także J.-Y. Leloup na temat praktyk przyzywania imienia Bożego w innych religiach. Są one, według niego, dowodem na jedność rodzaju ludzkiego oraz wyrazem wspólnego dla wyznawców wszystkich religii dążenia do spotkania z Absolutem⁹⁴

⁹² Zob. L e d w o ń. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*. W: *Chrześcijaństwo a religie* s. 84.

⁹³ Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* nr 2. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań 2002.

⁹⁴ Zob. L e l o u p. *Hezychazm* s. 101.

W soborowym Dekrecie o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes* znaleźć można pewną zachętę do szukania elementów łączących chrześcijaństwo z tradycjami innych duchowości. Podkreślić należy, że są to słowa odnoszące się do zakonów. Dialog między przedstawicielami monastycyzmu różnych religii może być niezwykle owocny:

Instytuty zakonne, pracujące nad założeniem Kościoła, przepojone na wskroś mistycznymi bogactwami, którymi oznacza się zakonna tradycja Kościoła, niech usiłują wyrazić je i przekazać odpowiednio do usposobienia i charakteru poszczególnego narodu. Niech uważnie zastanawiają się, w jaki sposób ascetyczne i kontemplacyjne tradycje, których nasiona Bóg niekiedy złożył w starożytnych kulturach jeszcze przed głoszeniem Ewangelii, można by przejąć do zakonnego życia chrześcijańskiego⁹⁵

W tym duchu w XX wieku podjęty został pewien eksperyment, który polega na próbie syntezy chrześcijańskiego i buddyjskiego lub hinduistycznego monastycyzmu. W ramach tej tendencji powstały chrześcijańskie *aśramy*, w których usiłuje się dokonać inkulturacji chrześcijaństwa w Indiach, także poprzez asymilację praktyk jogi i mantry⁹⁶ J. Dupuis i T. Matus próbują tworzyć schemat chrześcijańskiej jogi i ukazywać Jezusa jako jogina⁹⁷

Kongregacja Nauki Wiary ostatecznie stwierdziła:

[Z niechrześcijańskich praktyk modlitewnych – dop. E. J.] można przyjąć to, co jest w nich pożyteczne, pod warunkiem, że nie straci się z oczu chrześcijańskiego rozumienia modlitwy, jej logiki i wymagań, bowiem nowe sformułowanie owych elementów i ich przyjęcie musi dokonywać się w tym kontekście (OF 16).

Kard. J. Ratzinger podkreślił, że kontakty chrześcijaństwa z religiami orientальnymi mogą przyczynić się do ponownego odkrycia apofatycznego wymiaru własnej teologii⁹⁸ Innymi korzyściami są: oczyszczenie pojęcia Boga, uwrażliwienie na to, co duchowe, ożywienie praktyk medytacyjnych, zwrócenie uwagi na rolę ojca duchowego oraz dowartościowanie ciała. Mówiąc o sto-

⁹⁵ Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes* nr 18. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań 2002.

⁹⁶ Zob. H. Le Saux, J. Monachanin. *Benedyktyński aśram*. Kraków 1986; B. Griffiths. *Złota nić. Chrześcijański aśram*. Kraków 1974.

⁹⁷ Zob. J. Dupuis. *Joga Jezusa*. „Znak” 1999 nr 10 s. 93-101; Matus. *Joga i Modlitwa Jezusowa* s. 193-195.

⁹⁸ Zob. Waldenfels. *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie* s. 58.

sowaniu jogi przez chrześcijan, wskazuje się na ogólną zasadę odróżniania samej techniki od jej treści (por. OF 12). W medytacji chrześcijańskiej techniki mają rolę służebną, są przygotowaniem na suwerenny akt łaskawości Bożej. Taką właśnie metodą – rodzajem propedeutyki do kontemplacji – w ocenie niektórych może być joga⁹⁹ W liście *Orationis formas* podkreśla się: „Istnieje więc ścisły związek między Chrystusem i modlitwą” (nr 6). Pamiętać należy, że „modlitwa chrześcijańska zawsze jest określana przez strukturę wiary chrześcijańskiej, w której jaśnieje prawda o Bogu i o stworzeniu” (OF 3).

Na tym gruncie usiłuje się wypracować bardziej szczegółowe wskazania co do zastosowania metod medytacji hinduistycznej i buddyjskiej w chrześcijaństwie¹⁰⁰ Symptomatyczny jest fakt, że J. Monachanin, po początkowym etapie entuzjazmu, stwierdza istnienie wielu przeszkód na drodze budowania chrześcijańskiego modelu jogi, choć nie wyklucza takiej możliwości¹⁰¹

Ostatnie z omawianych ujęć jest próbą zachowania równowagi między skrajnościami. Obecnie ma miejsce proces, niewolny od błędów, który ma na celu wyrażenie się chrześcijaństwa w kategoriach kultury Indii. Proces ten jest niewątpliwie pożyteczny dla mieszkańców tego subkontynentu, wydaje się jednak nie być konieczny dla Europejczyków, którzy, dostrzegając powierzchowne podobieństwa między metodami, mogą ulec ułudzie ich tożsamości. Odróżnianie tego, co „dobre i święte” w religiach i kulturach, jest ciągłym procesem uważnego namysłu nad ich dziedzictwem i doświadczaniem duchowym, a także nad tym, co jest istotą chrześcijaństwa, a co właściwym tylko dla kultury europejskiej sposobem jego wyrazu.

*

Powyższy tekst jest próbą – dość ogólnikową – przedstawienia trzech, najbardziej charakterystycznych postaw chrześcijaństwa wobec innych religii ze szczególnym uwzględnieniem modlitwy. Postawa ekskluzywna polega na zupełnym odrzuceniu wszystkiego, co wydaje się obce. Ujęcie pluralistyczne przeciwnie – aprobejuje każdy aspekt religii. Natomiast teologia inkluzywna stara się odróżniać elementy pozytywne od pojęć rozumianych jako niewłaściwe. Proces ten współcześnie trwa i nabiera specjalnej wagi jako, że od końca XIX wieku myśl niechrześcijańskiego Wschodu stała się

⁹⁹ Zob. tamże s. 16; Zarzycki. *Joga* s. 384.

¹⁰⁰ Zob. Zarzycki. *Joga* s. 384-387.

¹⁰¹ Matuś. *Joga i Modlitwa Jezusowa* s.214.

częścią kultury masowej, oczywiście w swej najbardziej nieskomplikowanej formie. Wobec tego istnieje zawsze niebezpieczeństwo różnych nieporozumień i uproszczeń, a także synkretyzmu i relatywizmu. Istotne jest więc, aby chrześcijanin, który wchodzi w relacje z kulturą Indii mógł oprzeć się na rzetelnej wiedzy zarówno o swojej tradycji (co może uchronić go przed utratą tożsamości), jak i o innych systemach religijnych. Myślę, że wyrazem szacunku dla różnorodności postaw wobec transcendencji jest powstrzymanie się od powierzchownych utożsamień tradycji, wyrażającej się pochopnym uczestniczeniu w praktykach życia duchowego hinduizmu i buddyizmu. Jest procederem dość ryzykownym próba wyizolowania z nich jakiś neutralnych metod odartych z podbudowy teologicznej i filozoficznej im właściwej. W obliczu wielości ocen i sądów należy chyba zachować daleko idącą powściągliwość, bez nadmiernego entuzjazmu, ale także bez absolutnej negacji. Kiedy bowiem mamy do czynienia z doświadczeniem życia duchowego, musimy się liczyć z subtelnością materii, z którą się stykamy, a także z ograniczonymi możliwościami ludzkiego języka i jego form wyrazu. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że chrześcijanie zobowiązani są do wierności Chrystusowi i jego bezcennym darom. Dlatego chrześcijanin, poszukując odpowiadającej na jego potrzeby metody modlitwy i autentycznego życia wewnętrznego, winien zwrócić się przede wszystkim ku własnej tradycji. Wtedy może odkryć, że szczytem wszelkiej formy duchowości jest milczenie. Jan Paweł II, opisując głębię doświadczenia duchowego chrześcijan Wschodu, stwierdza:

im bardziej człowiek wzrasta w znajomości Boga, tym bardziej pojmuje Go jako tajemnicę niedostępną, nieuchwytną w swej istocie. Nie należy tego mylić z niejasnym mistycyzmem, w którym człowiek gubi się w zagadkowej, bezosobowej rzeczywistości. Przeciwnie, chrześcijanie Wschodu zwracają się do Boga jako do Ojca, Syna i Ducha Świętego – żywych Osób, dyskretnie obecnych, ku którym kierują liturgiczną doksologię – uroczystą i pokorną, majestatyczną i prostą. Chrześcijanin Wschodu jest jednak świadom, że można nawiązać kontakt z tą rzeczywistością jedynie przyjmując postawę adoracyjnego milczenia, ponieważ u szczytu *poznania i doświadczenia Boga znajduje się Jego absolutna transcendencja*¹⁰²

¹⁰² *Oriente lumen. List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do duchowieństwa i wiernych w setną rocznicę Listu Apostolskiego 'Orientalium dignitas' Papieża Leona XIII. Wrocław 2004 nr 16.*

BIBLIOGRAFIA

- Bobrinskoy B.: Eklezjalny wymiar modlitwy serca na podstawie „Filokalii” „Zeszyty Karmelitańskie” 1993 nr 1/2 s. 93-105.
- Bouyer L.: Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej. Warszawa: PAX 1982.
- Bułgakow S.: Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego. Białystok: Orthdruk s.c. 1992.
- Bunge E.: Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego. Modlitwa Ducha. Acedia. Ojcostwo duchowe. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 1998.
- Czerniak-Drożdżowicz M.: Tantryczne tradycje Indii. „Znak” 1999 nr 10 s. 52-63.
- Dajczer T.: Medytacja buddyjska a chrześcijaństwo. „Ateneum Kapłańskie” 1994 z. 2 s. 213-240.
- Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Poznań: Pallottinum 2002 s. 333-337.
- Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Poznań: Pallottinum 2002 s. 433-471.
- Dupuis J.: Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu. Kraków: Wyd. WAM 2003.
- Joga Jezusa. „Znak” 1999 nr 10 s. 93-101.
- Evdokimov P.: Prawosławie. Warszawa: PAX 2003³
- Wieki życia duchowego. Od ojców pustyni do naszych czasów. Kraków: Wyd. „Znak” 1996.
- Filokalia. Teksty o modlitwie serca. Wstęp, przekład i opracowanie J. Naumowicz. Kraków: Wyd. „M” 2002.
- Fotiju E.: Hezychazm. W: Leksykon duchowości katolickiej. Red. M. Chmielewski. Lublin: Wyd. „M” 2002 s. 308-310.
- Grela J., Sacha-Piekło M.: Mantra. W: Powszechna encyklopedia filozofii. Red. A. Maryniarczyk. (Online <http://ptta.pl/pef/pdf/m/mantra.pdf> [dostęp 29 XII 2007]).
- Griffits B.: Złota nić. Chrześcijański aśram. Kraków: Wyd. „Znak” 1974.
- Hrycuniak S.: Modlitwa Jezusowa. W: Prawosławie – światło wiary i źródło doświadczenia. Red. J. Leśniewska, K. Leśniewski. Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska 1999 s. 143-159.
- Hutnikiewicz A.: Młoda Polska. Warszawa: PWN 1996.
- Karski K.: Główne nurty ruchu ekumenicznego. W: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu. Red. W. Hryniewicz, S. Gajek, S. J. Koza. Lublin: TN KUL 1997, s. 288-295.
- Kondrusik B.: Modlitwa Jezusowa – mantra chrześcijan „Przegląd Powszechny” 1996 nr 5 s. 196-201.
- Kongregacja Nauki Wiary. List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej *Orationis formas*. W: W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994. Opr. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów: Biblos 1995 s. 337-352.
- Kudelska M.: Hinduizm – jedność w różnorodności. „Znak” 1999 nr 10 s. 4-30.
- Ledwoń I. S.: Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa. W: *Chrześcijaństwo a religie*. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia. Red. I. S. Ledwoń, K. Pek. Lublin: Wydawnictwo Księży Marianów 1999 s. 81-98.
- Leloup J.-Y.: Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna. Kraków: Wyd. „Znak” 1996.
- Mantzariadis G. J.: Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej. Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska 1997.

- Matus T.: Joga i Modlitwa Jezusowa. Doświadczenie w wierze. Kraków: Homini 2003.
- Meyendorff J.: Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna. Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska 2005.
- Teologia bizantyjska. Warszawa: PAX 1984.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna: Chrześcijaństwo a religie. W: Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia. Red. I. S. Ledwoń, K. Pek. Lublin: Wydawnictwo Księży Marianów 1999.
- Monachanin J., Le Saux H.: Benedyktyński aśram. Kraków: Wyd. „Znak” 1986.
- Opowieści pielgrzyma. Poznań: Wyd. „W drodze” 19993
- Orientalis lumen*. List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do duchowieństwa i wiernych w setną rocznicę Listu Apostolskiego *‘Orientalium dignitas’* Papieża Leona XIII. Wrocław: „Tum” 2004.
- Paprocki H.: Modlitwa w tradycji wschodnie. „Zeszyty Karmelitańskie” 1993 nr 3 s. 83-91.
- Piekarski P.: Bhakti – indyjska droga pobożności. „Znak” 1999 nr 10 s. 64-73.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich. Poznań: Pallottinum 2000⁵
- Rusecki M.: Objawienie Boże podstawą religii. W: Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia. Red. G. Dziewulski. Łódź: Wydawnictwo Księży Sercanów 2007 s. 157- 182.
- Sawicki D.: Modlitwa Jezusowa i jej wpływ na rozwój duchowości. „Elpis” 2002 nr 6 s. 39-52.
- Siemieniowski A.: Wiele ścieżek na różne szczyty. Mistyka religii. Wrocław: Atla 2 2000.
- Sikora P.: Koncepcja dialogu międzyreligijnego wobec wyzwań pluralistycznej teologii religii. W: Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia. Red. G. Dziewulski. Łódź: Wydawnictwo Księży Sercanów 2007 s. 77-104.
- Slesiński R.: Imię Boga w tradycji bizantyjskiej: od hezychazmu do imjastawia. „Communio” 1994 nr 4 s. 83-95.
- Stinissen W., Mnich Kościoła Wschodniego (Lew Gillet): Imię Jezus jest w tobie. O modlitwie nieustannej. Poznań: Wyd. „W drodze” 2002.
- Špidlik T.: Wielcy mistycy rosyjscy. Kraków: Wyd. „M” 1996.
- Tofiluk J.: Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości. „Elpis” 2002 nr 6 s. 87-106.
- Waldenfels H.: Medytacja na Wschodzie i Zachodzie. Warszawa: Verbinum 1984.
- Zarzycki S. T.: Buddyzm W: Leksykon duchowości katolickiej. Red. M. Chmielewski. Lublin 2002 s. 99-107.
- Joga. W: Leksykon duchowości katolickiej. Red. M. Chmielewski. Lublin: Wyd. „M” 2002 s. 379-388.
- Mantra. W: Leksykon duchowości katolickiej. Red. M. Chmielewski. Lublin: Wyd. „M” 2002 s. 484-487.
- Zięba S. M.: Hinduizm. W: Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religioznawczej. Red. H. Zimoń. Lublin: TN KUL 2001 s. 245-287.
- Zimmer H.: Zagadka maji. „Znak” 1999 nr 10 s. 31-40.
- Zimoń H.: Buddyzm. W: Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religioznawczej. Red. H. Zimoń. Lublin: TN KUL 2001 s. 379-402.

ZWISCHEN DEM MANTRA UND DEM JESUSGEBET ODER ÜBER GEBET IM KONTEXT DES RELIGIÖSEN PLURALISMUS

Zusammenfassung

Manche Begriffe, die aus den hinduistischen und buddhistischen Gedanken stammen, wurden durch die europäische Kultur in der Wende des 19. und 20. Jhs assimiliert. Die heutige Zivili-sationsentwicklung verursachte, dass verschiedene religiöse Systeme sich dauernd durchdringen. Manchmal führt das zum Identifizieren verschiedenen Praktika, die aus anderen Religionen stam-men, wie das Mantra mit dem Jesusgebet. Die Konfrontation der Christenheit mit dem Existieren anderen Religionen gab den Anfang einer neuen theologischen Disziplin: der Religionstheologie. In Rahmen dieser Lehre entstanden drei Konzeptionen von der Wahrnehmungsweise der Heils-bedeutsamkeit der Religionen: der Exklusivismus, der Pluralismus und der Inklusivismus. In diesem Artikel werden die Möglichkeiten im Licht dieser drei Konzeptionen untersucht, wie Christen hinduistische und buddhistische Gebetspraktika nutzen können.

Jesusgebet ist ein antikes Praktikum des christlichen Betens, die sich vor allem im Gebiet der Ostchristenheit entwickelte. Es besteht in der Wiederholung der Formel: „Herr, Jesus Christus, (du) Sohn Gottes, hab Erbarmen mit mir (Sünder)“ und in dem Eingehen in den Konzentrations-zustand durch die Auffassung auf das Atmen und auf den Herzschlag.

Das Mantra ist der Silbenklang, der Gottheitsname, der durch die Hindus und die Buddhisten wiederholt wird. Bestimmte Vibrationen sollen konkrete Folgen sowohl in der Menschen-bewusstheit als auch in der materiellen Welt verursachen und zur Vereinigung mit dem Absolut führen.

Die exklusive Theologie schützt die Einzigartigkeit des Heilswerkes, das in der Person Jesu Christi erfolgt wurde; sie verleiht also keine Bedeutung für die Gebetspraktika anderen Reli-gionen. Große Unterschiede werden zwischen dem Mantra und dem Jesusgebet stark betont. Sie entstehen dadurch, dass diese Praktika mit ganz anderen Denkweisen gebunden sind.

Im Pluralismus wird nämlich die Heilsbedeutsamkeit jeder Religion zugegeben, es wird jedoch gemeint, dass nur eine Wirklichkeit verschiedene Namen bekommt. Diese Konzeption stört die Überzeugung nicht, dass die hinduistischen und buddhistischen Techniken im christ-lichen Beten genutzt werden können.

Die inklusive Stellung nimmt an, dass das Existieren der Elemente von dem Guten und der Wahrheit in anderen religiösen Systemen möglich ist. Die Christen sollen also diese Elemente besonnen auch in anderen Gebetstechniken erkennen. Das erfordert aber die Vorsicht, damit sie die christliche Identität nicht verlieren.

*Zusammenfassung von Emilia Janasek
Übersetzung von Kamila Zwolak*

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, Modlitwa Jezusowa, mantra, teologia religii.

Schlüsselbegriffe: die Christenheit, der Hinduismus, der Buddhismus, Jesusgebet, das Mantra, die Religionstheologie.

Key words: Christianity, Hinduism, Buddhism, the Jesus Prayer, mantra, theology of religion.