

SPOTKANIE TRWAJĄCE JUŻ DWADZIEŚCIA WIEKÓW...

W końcu XX wieku mieszkańcy Zachodu wykazują wielkie zainteresowanie wszystkim, co pochodzi ze Wschodu: stylem życia, odżywiania się, medycyną i zdrowiem, sztuką i kulturą, literaturą i religiami. Wpływ niektórych wschodnich praktyk (joga, zen, transcendentalna medytacja) na zachowanie wielu współczesnych ludzi jest szczególnie wyraźny. Należy podkreślić również obecną ekspansję sekt, których członkowie twierdzą, iż czerpią inspirację z religijności wschodniej. Jest to dziedzictwo XIX wieku z jego zapotrzebowaniem na egzotykę oraz wkład europejskich kolonizatorów. Słowo „orientalizm”, używane dla określenia wiedzy o sprawach, językach, literaturach, sztukach i religiach Wschodu, weszło do naszego języka na początku XIX wieku. W rzeczywistości słowo to wywodzi się z uświadomienia sobie przez Europejczyków ich położenia geograficznego w stosunku do Azji. Dziś jeszcze za orientalistów uważa się badaczy i uczonych zajmujących się myślą, kulturami i religiami azjatyckimi. Dorzuca się do nich zazwyczaj starożytny Egipt. Natomiast sławiści i heleniści nie uważają się za orientalistów.

Zajmiemy się jedynie częścią rozległej dziedziny „religii wschodnich” (wyrażenie to spotykamy regularnie we współczesnych wypowiedziach na temat spotkania chrześcijaństwa z religiami Azji). Od razu narzuca się konieczność dokonania kilku uściśleń.

Należy przede wszystkim stwierdzić, że religia chrześcijańska ma swe korzenie na Bliskim Wschodzie. Wyszędlszy z Palestyny rozpowszechniła się ona na Wschodzie i na Zachodzie. Nazajutrz po Zesłaniu Ducha Świętego chrześcijanie zetknęli się z Żydami i z poganami. Lektura *Dziejów Apostolskich* jest w tym względzie szczególnie pouczająca. Podczas stuleci istnienia Cesarstwa Rzymskiego chrześcijanie stykali się z adeptami myśli wschodniej: wiernymi licznymi wyznań poaleksandryjskiej Azji, wyznawcami kultu Ozyrysa, gnostykami, manichejczykami. Obfita literatura Ojców Kościoła jest wyjątkowym świadectwem tych kontaktów, nad którymi nie będziemy się tu zatrzymywać¹. Od VII wieku

¹ J. Ries, *Les chrétiens parmi les religions: Des Actes des Apôtres à Vatican II*, Paris 1987. Osiem rozdziałów poświęconych zostało pierwszym wiekom chrześcijaństwa, ss. 11—193.

pojawia się problem islamu przybyłego z Arabii, propagowanego przy użyciu miecza, upowszechniającego się szybko w chrześcijańskich regionach Bliskiego Wschodu i świata śródziemnomorskiego. Nie będziemy poruszać tu tego problemu². Poniższy szkic ogranicza się bowiem do kontaktów chrześcijan z hinduizmem i z buddyzmem, od okresu hiszpańskiego i portugalskiego ruchu misjonarskiego w XV i XVI wieku³.

I. CHRZEŚCIJAŃSKA MISJA A WIELKIE RELIGIE AZJI

1. Pierwsze kontakty z japońskim buddyzmem

Franciszek Ksawery, legat papieski i wysłannik króla Portugalii, schodzi na brzeg w Goa w roku 1542, a do Japonii przybywa w roku 1549. Buddyzm wyprzedził go tam o dziewięć wieków. Ludy Azji spragnione są w owym okresie poznania zachodnich technik, a posłanie Ewangelii wywiera na nich duże wrażenie. Europa od razu zainteresowała się cywilizacją japońską, ale polityczna i handlowa rywalizacja narodów europejskich stała się przyczyną wielkich prześladowań w latach 1597 i 1614, co spowodowało zamknięcie Japonii na okres dwóch stuleci na wszelkie wpływy chrześcijańskie.

2. Dotarcie chrześcijaństwa do Chin

Od roku 1368 imperium chińskim rządzi dynastia Ming, założona przez byłego bonzę buddyjskiego. Począwszy od XVI wieku władzę w Chinach sprawowali mandaryni, wasale cesarza mającego swą siedzibę w Pekinie. W roku 1579 neapolitański jezuita Michel Ruggieri osiedla się w Makao, porcie założonym przez Portugalczyków, i zabiera się do nauki chińskiego. Dołącza do niego Matteo Ricci, który zdobywa zaufanie władz chińskich, przedstawia się jako „erudyta przybyły z wielkiego Zachodu”, a próbuje tradycyjne rytuały i wskazuje Chińczykom punkty ich doktryn, zbieżne z ewangelicznym posłaniem. Kiedy Ricci umiera (11 maja 1610 roku), ponad dwa tysiące wykształconych Chińczyków, nawróconych na chrześcijaństwo, rozproszonych jest w ma-

² Zob. J. Ries, dz. cyt., ss. 222—247.

³ J. Delacroix (wyd.), *Histoire universelle des missions catholiques*, t. I-II, Paris 1956—1958; G. Duboscq, A. Latreille i inni, *Les réveils missionnaires en France du Moyen Age à nos jours (XII^e—XX^e siècles)*, Dokumenty Konferencji w Lyonie, Paris 1984; J. Richard, *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XII^e—XV^e siècles)*, Roma 1977.

łych grupkach od Kantonu po Pekin. Ricci sformułował metodę ewangelizacji, która stała się fundamentem obecnych misji: „Przystosowanie się chrześcijaństwa w krajach o wysokiej kulturze”⁴.

3. Chrześcijańskie misje w Indiach

W Indiach misjonarze jezuicy, przybyli w ślad za Franciszkiem Ksawerym, dzielą między siebie misje od Cochinu po Bengal. Za panowania Wielkiego Mogoła Akbara (1556-1605) zapraszani są oni wraz z braminami, przedstawicielami perskiego sufizmu oraz muzułmańskimi mułłami na cotygodniowe spotkania teologiczne, odbywające się w pałacu, gdzie uczestniczą w tworzeniu „boskiego monoteizmu”. W roku 1595 Akbar wzywa ich do Lahore i zezwala im na budowanie tam kościołów i szkół. Ale wkrótce sytuacja się pogorszy, albowiem misjonarze napotkają przeszkodę w postaci organizacji hinduskiego społeczeństwa i jego kast. Portugalczycy dążą do włączenia nawróconych hindusów do zachodniej grupy, a wobec muzułmanów stosują siłę, posuwając się nawet do niszczenia meczetów. Toteż chrześcijaństwo traktowane jest jako religia obca, religia *Pranguis* (pogardliwe określenie nadane chrześcijanom przez muzułmanów już w okresie wypraw krzyżowych). Oznacza to impas, „portugalizację” chrześcijaństwa, konkretyzującą się w modelu Ameryki Łacińskiej.

W roku 1605 przybywa tu młody misjonarz tokański, Robert de Nobili. Rozumie on sytuację i zdaje sobie sprawę, iż poznanie tajników religijnej myśli Indii jest dla misjonarzy nieodzowne⁵. Postanawia żyć tak, jak żyją tubylczy mnisi *sanjasini*: długa szata z żółtawego płótna, biały lub czerwony szal na ramionach, drewniane zelówki, sznury bramińskie, samotność, wegetariański sposób odżywiania. Jego wpływy rosną szybko dzięki licznym gościom hinduskim, którzy przychodzą, aby podyskutować z nim o ważnych problemach religijnych: o Bogu i tym, co boskie, o transmigracji, cnocie, chwale niebieskiej. Metoda św. Pawła:

⁴ Zob. H. Bernard-Maitre, *Le P. Ricci et les missions de Chine (1578—1644)*, w: Delacroix, *Histoire...*, II, ss. 19—37; J. H. Dunne, *Chinois avec les Chinois: Le Père Ricci et ses compagnons jésuites dans la Chine du XVII^e s.*, Paris 1964; J. Gernet, *La politique de conversion de Matteo Ricci en Chine*, w: *Arch. Soc. des Relig.* 36 (1973) 71—89. Należy je także porównać z pracami poświęconymi Ojcu Lebbe: L. Levieux, *Le Père Lebbe, apôtre de la Chine moderne (1877—1940)*, Bruxelles—Paris 1948; J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, Paris 1955. Zob. także J. Gernet, *Chine et christianisme*, Paris 1982.

⁵ A. Rocaries, *Robert de Nobili ou „le sannyasi” chrétien*, Tuluza 1967.

„Po grecku z Grekami”, doskonale udaje się to ojcu de Nobili. I rzeczywiście, bramini stają się jego uczniami, przechodzą na chrześcijaństwo i udowadniają, iż zachowali swą godność ludzi kasty. De Nobili jest uważany za autentycznego *guru*, mistrza w dziedzinie wiedzy religijnej i spraw boskich. W swych wysiłkach adaptacyjnych nie tylko zachował symbole hinduskie, ale także święta, którym nadał chrześcijański charakter. Wewnątrz Kościoła „chrześcijański sanjasin” zostaje jednak wkrótce potępiony jako „nawrócony na pogaństwo”, ale papież Grzegorz XVI udziela mu swej aprobaty. Mimo to wzburzenie nie ustaje; zachodni znawcy prawa kościelnego i teolodzy zaczynają się mieszać do sporów, które ulegają natężeniu.

4. Spór o obrzędy

Chodzi tu o prawdziwy spór wokół pionierów dostosowywania. W Chinach, Ricci zaakceptował tradycyjne rytuały. Mówiąc o prawdziwym Bogu, używał słowa *T'ien-tchou*, „Pan nieba”, stosowanego w taoizmie i buddyzmie. Obok tej terminologii, Ricci przyjął niektóre rytuały, takie jak ukłony, bicie czołem, palenie kadzidła. Misjonarze jezuitów idą w ślady Ricciego. W oficjalnym raporcie wyjaśniają, że cześć oddawana Konfucjuszowi i zmarłym jest ceremoniałem świeckim i nie ma nic wspólnego z religią. Wprowadzenie chrześcijańskiego posłania do kultury całkowicie różnej od kultury chrześcijańskiej jest, w ich oczach, możliwe i pożądane. Sądzą, że tracąc swe odniesienie do wartości pogańskich, chińskie rytuały pozwalają zastępować świętość pogańską świętością chrześcijańską. Misjonarze innych kongregacji są zdecydowanymi przeciwnikami dostosowywania obrzędów pogańskich do chrześcijaństwa. Kładą nacisk na nawrócenie totalne, co w ich oczach zakłada odrzucenie wszelkiego pierwiastka zapożyczonego od praktyk dawnej religii. Spór nasila się i w końcu mobilizuje Sorbonę, jansenistów, Bayle'a i Voltaire'a. Od Chin przenosi się do Indii, a praca ojca Nobili poddana zostaje ostrej dyskusji: jest to spór o malabarskie rytuały. Dnia 11 lipca 1742 roku papież Benedykt XIV ogłasza Bullę *Ex quo*, zakazującą używania dla celów chrześcijańskich dwuznacznych określeń religijnych, jak również praktykowania ofiar i innych obrzędów zapożyczonych od rytuałów wyznania przodków. Ten spór wokół dostosowania chrześcijaństwa do religii wielkich kultur znalazł swe przedłużenie w wiekach XVIII i XIX. Jego ostateczne rozwiązanie nastąpiło dzięki rzymskiemu zarządzeniu z 8 grudnia 1939 roku, którym Kościół zezwalał chrześcijanom na uczestniczenie w obrzędach ku czci Konfucjusza i we wszelkich dowodach

szacunku przed portretami zmarłych. Odrzucając obrzędy przodków, chrześcijanie zaprezentowali się jako wrogowie kultury chińskiej. Dzięki swym decyzjom, papież Pius XII nadał nowy impuls spotkaniu z religiami Azji i otworzył drogę wypowiedziom Soboru Watykańskiego II na temat chrześcijańskiej misji i spotkania Ewangelii z różnymi kulturami⁶. Rzymskie decyzje z roku 1939 poprzedzone zostały studiami historycznymi. Analogiczny problem zaistniał w epoce Cesarstwa rzymskiego w związku z niektórymi obrzędami pogańskimi. W roku 303 Synod Elwirski zezwolił chrześcijanom na sprawowanie funkcji flaminów, związanych z kultem cesarza. Studium dwóch specjalistów z dziedziny starożytności chrześcijańskiej wykazało, że linia oddzielająca chrześcijańską dyscyplinę od bałwochwalstwa zmieniła się w związku z laicyzacją bałwochwalstwa⁷. Najnowsze studia wokół sporu o obrzędy i rytuały unaocznily fakt, że ważnym elementem poszukiwań prowadzonych nieco po omacku przez Kościół oraz dyskusji misjonarzy, teologów i znawców prawa kościelnego był brak prawdziwej wiedzy o religiach Azji. Trzeba było kilku wieków, aby rzucić światło na myśl religijną Chin i Indii.

Naszkiecowane powyżej odniesienia historyczne są nieodzowne dla właściwego zrozumienia współczesnych stanowisk. Obecnie możemy już poruszyć aktualne problemy dotyczące stosunku chrześcijan do hinduizmu i buddyzmu.

II. CHRZEŚCIJANIE I HINDUSI DZIŚ

1. Złożoność hinduizmu

Słowo „hinduizm” jest zwodnicze, albowiem ogół religii, obyczajowości i zwyczajów hinduskich stanowi pokaźną wiązkę o wspólnym mianowniku, choć posiadającą liczne warianty. Starożytny i nowożytny język hinduski nie mówił o hinduizmie lecz o *sanātana dharma*, to znaczy o stałym porządku istot i rzeczy.

⁶ Na temat sporu o obrzędy można zajrzeć do następujących prac: J. Brucker, *Chinois (rites)*, w: *Dict. th. cath.*, II, 1923, kol. 2364—2391; E. Jarry, E. Preclin, w: *Histoire de l'Eglise* Fliche'a i Martina, t. 19, Paris 1955, ss. 173—192; H. Bernard-Maitre, *Chinois (rites)*, w: *Dict. Hist. Gēgr. ecclēs.*, t. 12, Paris 1951, kol. 731—741, i w: *Concilium*, 27, Paryż 1967, s. 76—77. Kontrowersje te zostały odtworzone w całości w niedawno opublikowanej pracy: G. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985. Tekst rzymskiego dekretu z roku 1939 znajduje się w *Acta Apostolicae Sedis*, 32 (1940) s. 24.

⁷ L. Bréhier, P. Battifol, *Les survivances du culte impérial romain à propos des rites shintoïstes*, Paris 1920.

Aby zrozumieć hinduizm, należy przyjąć dwa, uzupełniające się wzajemnie podejścia do problemu.

Pierwsze — historyczne — związane jest z ważnymi okresami ewolucji hinduskiego fenomenu religijnego: okres wedyjski (Indie Północne) czy drawidyjski (Indie Południowe) od roku 2000 do 600 przed Jezusem Chrystusem, z monumentalnymi tekstami *Wed*, *Brahman* i *Upaniszad*; okres reakcji przeciwko rytualizmowi braminów i przeciwko ich intelektualnej mistyce (600 rok przed Jezusem Chrystusem do 300 roku naszej ery), charakteryzujący się *bhakti*, czyli religią pobożności, sformułowaną w ważnych tekstach, takich jak *Bhâgavadgîta*, *Bhâgavata Purâna* i *Gîtâgovinda*; okres *puran* i systemów (300-1200), podczas którego różne tendencje doszły do harmonii; okres późniejszy i epoka współczesna (od 1200 roku po dziś dzień) — naznaczone przez obecność najpierw muzułmanów, a następnie kolonizatorów. Właśnie podczas tego ostatniego okresu myśl hinduska ukonstytuowała się w swym obecnym kształcie.

Drugie podejście do hinduizmu jest analityczne, a zarazem syntetyczne. Związane jest ono z analizą licznych doświadczeń religijnych hindusów w ciągu czterech tysiącleci historii oraz życia kulturalnego i religijnego: doświadczenia wedyjskiego, kultu bramińskiego, gnozy i mistyki myślicieli, pobożności wiernych Siwy, Wisznu, Kriszny, kultu świętyń, dróg duchowych. Te różne doświadczenia religijne, zdobywane w warunkach wzajemnej tolerancji, złożyły się na bogactwo hinduizmu i przyczyniły się do zachowania wielkich prawd odczuwanych intuicyjnie, w obliczu których staje chrześcijaństwo: znaczenie *Dharmy*, tego, co Boskie, i Wszechświata oraz wyzwolenia człowieka wprzężonego w cykl transmigracji⁸.

2. Sobór Watykański II a hinduizm

W Deklaracji *Nostra aetate*, o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, Sobór Watykański II zajął się religiami związanymi z wielkimi kulturami Azji. Położono nacisk na wymogi,

⁸ Bibliografia francuska w skrócie: J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, t. I-II, Paris 1962; L. Renou, *L'hindouisme*, Paris 1974; R. C. Zaehner, *L'hindouisme*, Paris 1974; G. Deleury, *Le modèle hindou*, Paris 1978; O. Lacombe, *Indianité*, Paris 1979; M. Biardeau, *L'hindouisme: Anthropologie d'une civilisation*, Paris 1981. Dla szybkiego wprowadzenia do tematu zob. także hasła opracowane przez M. Delahoutre, w: *Dictionnaire des religions*, Paris (PUF) 1984. W przypadku pogłębionych studiów warto natomiast posłużyć się pracą L. Renou i J. Filliozat, *L'Inde classique*, t. I-II, Paris 1952 (drugie wydanie: 1985).

które muszą być spełnione, aby mogło dojść do spotkania: cierpliwość, takt, inteligencja i nieustanne wysiłki na rzecz przeniknięcia do wnętrza myśli religijnej, z jaką kultury te są historycznie związane. Sobór stwierdza, że owe religie dostarczają odpowiedzi na pytania dotyczące człowieka, sensu życia, problemu dobra i zła, cierpienia i szczęścia, śmierci i życia wiecznego. W tekście soborowym stwierdza się na temat hinduizmu, co następuje: „W hinduizmie ludzie badają i wyrażają boską tajemnicę poprzez niezmierną obfitość mitów i wnikliwie koncepcje filozoficzne, a wyzwolenia z udręk naszego losu szukają albo w różnych formach życia ascetycznego, albo w głębokiej medytacji, albo w uciekaniu się do Boga z miłością i ufnością” (DRN 2).

Ten niezwykle zwarty tekst daje wyobrażenie o myśli i praktyce hinduizmu. Wskazuje on, że w Indiach mity przedstawiają historię świętą, historię początku, sens kosmosu i życia. W literaturze świętej, odznaczającej się wielką głębią religijną, poszukiwanie prawdy przedstawione jest w wielkich systemach filozoficznych (*darśana*), które wyrażają poglądy na temat boskości, na temat człowieka i świata, oraz wskazują drogi, jakie należy przyjąć, czyli ortopraksję prowadzącą do wyzwolenia. Klasyczny system jogi proponuje techniki wyzwolenia. Obok systemów, mitów i jogi, Indie proponują trzy drogi zbawienia: droga *karmy* kładzie nacisk na oczyszczenie człowieka przez ascezę, która koncentruje się na niszczeniu namiętności i pożądania; *bhakti* jest drogą ukierunkowaną na miłość do bóstwa; *jñāna*, gdzie mądrość poszukuje związku z bóstwem za pośrednictwem ekstazy lub gnozy.

W *Nostra aetate* stwierdza się, iż „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte”. Tekst ten świadczy o uznaniu prawd i istnienia świętości w hinduizmie. Co więcej, jest w nim powiedziane, że Kościół „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, niezrządkiem jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (ibid.). Biorąc pod uwagę sposoby życia, zasady i doktryny, Kościół przyłącza się do obecnych poszukiwań historyków religii, dotyczących egzystencjalnego doświadczenia *sacrum* i świętości, rytuałów inicjacyjnych oraz przesłanek etycznych⁹.

⁹ E. Vornélius, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Paris 1955.

3. Obecne kierunki w kontaktach i dialogu: chrześcijaństwo—hindusi

W XX wieku podjęto serię inicjatyw nawiązujących do metody ojca de Nobili, to znaczy do zbliżenia z religią hinduską poprzez przystosowanie do życia kontemplacyjnego i mistycznego Indii. To duchowe podejście spotyka się zwłaszcza w chrześcijańskich *aśramach*. Nad brzegami świętej rzeki Kaveri, w Tamil Nad, Jules Monchanin (1895-1957) i Henri Le Saux (1910-1973) założyli *aśram* Shantivanam, „gaj pokoju”, w którym prowadzili życie poświęcone modlitwie i studiom¹⁰. Idąc śladami ojca de Foucauld, który utrzymywał, że Kościół kontemplacyjny jest misjonarski, podjęli oni — w ramach życia chrześcijańskiego — długie poszukiwania opisane w *Upaniszadach*. Z ich punktu widzenia dzień, w którym w Kościele Chrystusa Indie dostrzegą wielkiego wielbiciela pozostającego w cichym skupieniu w obliczu majestatu Boga, otworzą się one na paschalne posłanie¹¹. Toteż ich spotkanie z hinduizmem jest urzeczywistniane w życiu poświęconym poznaniu Indii i ich myśli, w kontemplacji i modlitwie, aby przeżyć włączenie chrześcijaństwa do indyjskich stylów życia. Doświadczenie to stanowi prawdziwą próbę integracji chrześcijaństwa z hinduską tradycją klasztorną. W roku 1955 dwaj mnisi europejscy, ojciec Bede Griffiths, urodzony w Wielkiej Brytanii w roku 1906 i nawrócony na katolicyzm po studiach w Oxfordzie, oraz ojciec Francis Mathieu (z Scourmont w Belgii), założyli w Kerali *aśram* Kurisumala i wprowadzili tam ścisłą regułę benedyktyńską¹². Przyjęli *kâvi*, szatę *sanjasinów*, wyrzekających się świata, aby szukać Boga, i obrali liturgię syryjską obrządku *malankara*, charakteryzującą się nadzwyczajnym wyczuciem boskiego majestatu i świętości Boga. W życiu odznaczającym się ubóstwem, modlitwą i pokutą, ci chrześcijańscy *sanjasini* przeżywają wewnętrzny, a zarazem zewnętrzny dialog, najistotniejszy element ich oddziaływania duchowego. Ten ruch chrześcijańskiego życia zakonnego stara się iść w ślady egipskich Ojców pustyni z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Według Jana

¹⁰ J. Monchain, H. Le Saux, *Ermites du Saccidânada*, Tournai—Paris 1957; H. Le Saux, *La montée au fond du coeur (Le journal intime du moine chrétien-sannyasi hindou)*, Paris 1986; H. de Lubac, *Images de l'Abbé Monchanin*, Paris 1967; M.-M. Davy, *Henri Le Saux, Le passeur entre deux rives*, Paris 1981.

¹¹ J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, Paris 1974.

¹² H. Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Paris 1965; B. Griffiths, *Le Christ et l'Inde*, Mulhouse 1967; tenże, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, Paris 1985.

Kasjana, klasztory Egiptu i Palestyny założone zostały w czasach apostołskich i uległy wpływowi Terapeutów, o których mówi Filon z Aleksandrii. Postawione zostało pytanie: Czy mnisi egipscy nie byli następcami hinduskich *sanjasinów*?¹³

Druga droga spotkania chrześcijaństwa z hinduizmem polega na poszukiwaniach filozoficznych i teologicznych. Chrześcijańscy myśliciele prowadzą studia porównawcze dokumentów hinduskich i tekstów chrześcijańskich, analogiczne do prac takich Ojców Kościoła, jak: Justyn Męczennik, Klemens Aleksandryjski czy Orygenes. W Indiach Kościół katolicki dysponuje instytucjami teologicznymi wysokiej rangi, takimi jak: *Vidyajyoti* w Delhi, ośrodek teologiczny w Poona, a ostatnio *Dharmaran Collège* w Bangalore. Teologiczne studia porównawcze rozwinęły się także ostatnio w szkołach i uniwersytetach Europy i Ameryki: nauczanie, różnorodne publikacje, seminaria, konferencje i kongresy¹⁴. Liczne szlaki zostały przetarte przez chrześcijan. Przytoczymy tylko dwa przykłady. Pierwszy z nich związany jest ze sławnym hinduistą Olivierem Lacombe¹⁵. Zaczyna on od postawienia warunku wstępnego dialogu chrześcijaństwa z hinduizmem: „Niech dosłowny sens hinduskich dokumentów będzie dokładnie zbadany i zinterpretowany”. Uprzywilejowaną wartością hinduską wydaje się być droga pobożności (*bhakti*), widzianej przez licznych uczonych chrześcijańskich jako „kamień kotwiący”. Tym niemniej należy również wziąć pod uwagę nową chrześcijańską interpretację braminizmu. Ale — dodaje O. Lacombe — „najważniejszą rzeczą jest, aby teologia umiała doprowadzić, w prawdzie wiary i ogniu miłości, do spotkania chrześcijaństwa z żarliwą mądrością hinduską”¹⁶. Drugie stanowisko reprezentowane jest przez Raimundo Panikkar¹⁷. Jego zdaniem, spotkanie chrześcijaństwa z hinduizmem powinno mieć miejsce na płaszczyźnie egzystencjalnej. Doktryny obydwu religii są w istocie różne, ale ich cel jest identyczny: deifikacja człowieka i jego połączenie z Absolutem. Co więcej, obydwie religie przyj-

¹³ J.-Cl. Séguy (éd.), *Jean Cassien, Institutions*, S.C. 109, Paris 1965. Zob. *Aux origines du monachisme chrétien*, seria; „Spiritualité orientale”, 30, Abbaye de Bellefontaine 1979.

¹⁴ R. Desmedt i J. Neuner (éd.), *La quête de l'éternel: Approches chrétiennes de l'hindouisme*, Bruges—Paris 1967.

¹⁵ O. Lacombe, *L'élan spirituel de l'Inde*, Paris 1986, ss. 143—176.

¹⁶ O. Lacombe, *L'élan...*, s. 175.

¹⁷ R. Panikkar, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, Paris 1970; tenże, *Le Christ et l'hindouisme*, Paris 1972; R. Smet, *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon Raymond Panikkar*, Louvain-la-Neuve 1983.

mują jako punkt wyjścia identyczną sytuację antropologiczną: egzystencję polegającą na wyrzeczeniu się wszystkiego i walce o osiągnięcie pełni i doskonałości. Dla Panikkara Chrystus jest obecny w hinduizmie, ale jego obecność pozostaje w nim ukryta.

W Indiach prowadzi się również prace badawcze, organizowane wspólnie przez księży katolickich, pastorów anglikańskich i protestanckich oraz ludzi świeckich. W atmosferze pobożności i ciszy studiują oni ważne teksty święte i porównują je z tekstami chrześcijańskimi. Eksperymenty, zrealizowane w Almora, Nagpur, Rajpur i Shantivanam, umożliwiły owocne kontakty z myślicielami hinduskimi¹⁸.

Istnieje także trzecia droga: droga chrześcijanina i hindusa, z których każdy tkwi mocno korzeniami w swej wierze i którzy idą razem w świętości przeżywanej w życiu codziennym. Dzięki Sekretariatowi dla Niechrześcijan, utworzonemu przez papieża Pawła VI, i publikowanemu przezeń biuletynowi, wiemy o istnieniu bardzo licznych inicjatyw na rzecz spotkania i dialogu. Ostatnie doświadczenia zebrane w Indiach wykazały pewną nieufność hindusów wobec zebrań, na które zapraszają ich chrześcijanie¹⁹. W XIX wieku, w chwili, gdy hinduizm czynił poważne starania na rzecz przystosowania się do współczesnego świata, przywódcy religijni zaproponowali chrześcijanom realizację wspólnego dzieła. W owym okresie Kościół odniósł się do tego z ogromną rezerwą. Obecnie chrześcijanie przejęli inicjatywę otwarcia się na hinduizm. W dniach 10 i 11 lutego 1972 roku odbyło się w Alwaye (Kerala) sympozjum interreligijne na temat „współczesnych wyzwań dla religii”, podczas którego katolicy wystąpili z propozycją współpracy z hindusami²⁰. Odtąd ruch ten nabrał rozmachu. Organizowane są spotkania w instytucjach, parafiach i szkołach. Wiadomo, że Indie współczesne noszą piętno tysiącletniej tradycji kast oraz że w sferze socjalnej czeka młode pokolenie ogromny trud. Chrześcijanie nie zawahali się przed wejściem na tę drogę. Matka Teresa cieszy się niespotykaną popularnością, a jej dzieło obala wielowiekowe nieporozumienia i nieufność.

¹⁸ J.-A. Cuttat, *La rencontre des religions*, Paris 1957; H. Le Saux, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris 1966; D. S. Amalorpavadass, *Research Seminar on Non-Biblical Scriptures*, Bangalore 1974.

¹⁹ Zob. J. Hirudayam, *Le dialogue interreligieux à Madras*, w: *Bulletin du Secrétariat romain pour les non-chrétiens*, 5, Roma 1970, s. 40—48, oraz tom 8, Roma 1973, s. 68—72 (relacja ze spotkania hindusów z chrześcijanami).

²⁰ P.-Th. Paul, *Inde, Kerala: Symposium interreligieux sur „Les défis actuels a la religion”*, w: *Bulletin du Secrétariat romain...*, 7, Roma 1972, s. 80—84.

III. CHRZEŚCIJANIE A BUDDYŚCI

Przed dwu i pół tysiącami lat Budda ukazał ludziom drogę wyzwolenia, która zdobyła początkowo wielką popularność w dolinach Gangesu i Indusu, a następnie rozpowszechniła się szybko na całym subkontynencie. Na przełomie naszej ery buddyzm rozciągnął się na Chiny, po czym zdobył południowo-wschodnią Azję, Japonię i Tybet. Dziś jest on obecny w całym świecie.

Należy zawsze mieć na uwadze dwa kierunki występujące we wspólnocie buddyjskiej: *Hinajana*, wczesny buddyzm, czyli „mały wóz”, kładący nacisk na życie klasztorne, oraz *Mahajana*, czyli „wielki wóz”, postać buddyzmu, która raczej lekceważy życie klasztorne, natomiast kładzie nacisk na rolę *baddhisatva*, czyli „zbawców” w wyzwoleniu całej ludzkości i kultywuje mądrość w sferze religijnej i mistycznej. W ciągu wieków obydwie formy bezustannie ewoluowały. *Mahajana* dała początek dwóm prądom chińskiego buddyzmu, które spotykamy w Japonii: zen, ze swym naciskiem na oświecenie, i amidyizm podkreślający rolę pobożności ²¹.

1. Spotkanie Zachodu z buddyzmem

Spotkanie Chrystusa i Buddy sięga czasów ewangelizacji Japonii, zapoczątkowanej przez św. Franciszka Ksawerego w roku 1549. Historia chrześcijańskich misji pozwala nam śledzić losy kontaktów wiernych Kościoła i Sanghy. Na szczególne zainteresowanie zasługuje spotkanie buddyzmu z myślą zachodnią w XIX wieku. Ojciec de Lubac opisuje w niezrównany sposób to ważne wydarzenie, naznaczone sporami i konfliktami ideologicznymi, entuzjazmem i negacją, które pozostawiły nam obfitą dokumentację bardziej romantyczną niż naukową ²². Aż do połowy XIX wieku orientaliści gubili się w próbach odróżnienia hinduizmu od buddyzmu. Niektórzy racjonalisci posuwali się nawet do sugerowania, że chrześcijaństwo jest jedynie zachodnim buddyzmem. Podczas gdy w swych pracach naukowych Eugène Burnouf wyjaśniał fakty, w Europie powstawał neobuddyzm ludowy, ożywia-

²¹ E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain 1958, 1967²; H. de Lubac, *Aspects du bouddhisme*, Paris 1950; tenże, *Amida*, Paris 1955; R. de Berval (éd), *Présence du bouddhisme*, Sajgon 1959, s. 153—157 (drugie wydanie, Paris 1987); J. Langlais, *Le Bouddha et les deux bouddhismes*, Montreal 1975; J. Masson, *Le bouddhisme, chemin de libération*, Paris 1975; A. Bateau, *En suivant le Bouddha*, Paris 1985.

²² Por. H. de Lubac, *Aspects du bouddhisme*, Paris 1950.

ny przez poetów, filozofów i amatorów egzotyki. Przypomnijmy, że całkowicie fantastyczny utwór *La Lumière de l'Asie* (1879), w którym Sir Edwin Arnold przedstawiał Buddę jako zbawcę świata, doczekał się swego pięćdziesiątego wydania angielskiego w roku 1930 (dwa razy tyle w USA). Na szczęście orientalistyczne szkoły: francuska, niemiecka, angielska, austriacka, szwajcarska, rosyjska, włoska i belgijska, zajmowały się tekstami autentycznymi, tak że na początku XX wieku buddyjska myśl objawiła się z całą jasnością naszemu Zachodowi.

2. Buddyzm widziany przez Kościół

Sobór Watykański II potraktował buddyzm w sposób trzeźwy i pełen sympatii: „Buddyzm, w różnych swych formach, uznaje całkowitą niewystarczalność tego zmiennego świata i naucza sposobów, którymi ludzie w duchu pobożności i ufności mogliby albo osiągnąć stan doskonałego wyzwolenia, albo dojść, czy to o własnych siłach, czy z wyższą pomocą, do najwyższego oświecenia” (DRN 2).

Soborowy dokument pochwała buddyzm za to, że uznał on całkowitą niewystarczalność ludzkiej nietrwałości i zmieniającego się świata. Stwierdzenie to zdaje się wtórować ubolewaniu św. Pawła nad niemocą ludzką i podejmować motyw chrześcijańskiej pokory. Można powiedzieć, że akcent, jaki Budda kładł na ontologiczną niedoskonałość człowieka, oraz jego nieubłagana analiza *ja*, zniszczyły idola człowieka i uczyniły tego ostatniego wolnym. Sobór podkreśla niektóre pozytywne aspekty doktryny buddyjskiej: wyzwolenie, oświecenie, pobożność. W ten sposób spotyka się z dwoma wielkimi prądami, które obecnie wyruszają ponownie na podbój świata. Z jednej strony jest to buddyzm Zen (wywodzący się z chińskiego *ch'an* czerpiącego inspirację z taoizmu), który twierdzi, iż przekazuje samą istotę buddyzmu, jaką miałyby być intuicyjne uświadomienie sobie „natury Buddy”, właściwej każdemu człowiekowi. Z drugiej strony chodzi o buddyjską *bhakti*, w której pobożny człowiek bada uważnie świat niebieski, błaga i oczekuje pomocy zbawiciela. Tak jak w przypadku hinduizmu, Sobór wzywa chrześcijan, aby rozpoczęli ostrożny i przepojony miłością dialog z buddyzmem i zachęca ich do współpracy w celu przyczynienia się do postępu duchowych, moralnych i społeczno-kulturalnych wartości, które znaleźć można u uczniów Buddy.

3. Myśl chrześcijańska a myśl buddyjska

Znaczące prace prowadzone od przeszło wieku przez orientalistów i historyków religii umożliwiły Kościołowi rozpoczęcie prawdziwego, naukowego i teologicznego dialogu²³. W tym kontekście ogromnego znaczenia nabiera dzieło ojca de Lubac, który rozpoczął swą działalność w Lyonie w roku 1930. W trzech pracach opublikowanych w latach 1950-1955 ten wybitny historyk i teolog bada przede wszystkim błędy apologetyczne²⁴. Stwierdza on, że nie licząc chrześcijaństwa, „buddyzm jest niewątpliwie największym zjawiskiem duchowym w historii”.

Budda jawi się jako rywal Chrystusa, Jego „spadkobierca domniemany” — jak mawiał Nietzsche. Tak jak Romano Guardini, H. de Lubac uważa, że wschodnia półkula duchowa ludzkości naznaczona jest piętnem „Przebudzonego”, będącego — być może — ostatnim religijnym geniuszem, z jakim chrześcijaństwu przyjdzie się rozmówić. Na tej podstawie podejmuje on prawdziwą medytację nad buddyzmem, wychodząc od chrześcijańskiej głębi, która upoważnia do mówienia o dialogu pomiędzy Chrystusem i Buddą.

Po surowym osądzie dwojakiego stosunku chrześcijan do buddyzmu w XIX wieku (to znaczy, z jednej strony tendencji negatywnej do odrzucania go, a z drugiej strony tak entuzjastycznego przyjęcia przez chrześcijańskich tradycjonalistów, że istniało ryzyko zбочenia ku synkretyzmowi), H. de Lubac bada doktryny najpierw pod kątem kontrastów, a następnie pod kątem zbieżności. Z tej podwójnej konfrontacji wyciąga kilka istotnych wniosków. Buddyjskiej wewnętrzności, na którą składa się kosmiczny i meta-kosmiczny wymiar, odpowiada wewnętrzność chrześcijańska, utkana z personalnej i interpersonalnej głębi. Biblijny Bóg przewyższa nieskończenie wymiar wewnętrzności i wszechobecności doświadczenia buddyjskiego. Miłość buddyjska przypomina miłość chrześcijańską, tak jak sen przypomina rzeczywistość. W posłaniu tego wschodniego „ojca”, H. de Lubac widzi „coś w rodzaju Starego Testamentu”. Definiując postawę apostoła Chrystusa na ziemi buddyjskiej, zobowiązuje go do tak silnego i tak totalnego otwarcia się na rzeczywistość chrześcijańską, aby buddysta, patrząc na niego, czuł się tak, jak gdyby znalazł się przed Jezusem.

²³ E. Lamotte, D. L. Snellgrove, J. Masson (éd.), *A la rencontre du bouddhisme*, t. I-II, Roma 1970 (Dokument rzymskiego Sekretariatu dla Niechrześcijan).

²⁴ Zob. przyp. 21. Por. także J.-A. Cuttat, *Fait bouddhique et fait chrétien selon l'oeuvre du Père de Lubac*, w: *L'Homme devant Dieu*, 3, Paris 1964, s. 15—41.

4. Spotkanie zakonów

Historia Buddy i jego wspólnoty jest nierozłącznie związana z życiem zakonnym. W pismach, w malarstwie i w rzeźbie jest on przedstawiany jako mnich otoczony uczniami, a wspólnota buddyjska nazywała się *Sangha*. Instytucja zakonu jawi się jako element składowy tej wspólnoty. Trzy cechy charakteryzują duchowość mnicha: oderwanie od świata, umiarkowana asceza, mistyczne dążenia. Życie zakonne — różne w zależności od epoki i kraju — jest stałym elementem dwuipółtysiącletniej historii, a obecnie przeżywa prawdziwą odnowę w łonie światowej wspólnoty buddyjskiej.

Życie zakonne jest dziś jedną z dróg spotkania chrześcijaństwa z buddyzmem. Można powiedzieć, że pionierem tej drogi był ojciec Thomas Merton, urodzony we Francji w roku 1915, nawrócony na katolicyzm w roku 1938, mnich-trapista w Kentucky, który zmarł nagle w Bangkoku 11 grudnia 1968 roku, podczas spotkania zakonów, zorganizowanego przez organizację „Pomoc Międzyzakonna — Dialog Międzyzakonny” (AIM-DIM) powstałą z inspiracji encykliki *Fidei donum* Piusa XII (1957)²⁵. Wśród swych celów Thomas Merton wysuwał na plan pierwszy stworzenie chrześcijańskiego życia zakonnego w Azji, kontynencie, na którym odkrył ukryty pierwiastek kontemplacyjny chrześcijaństwa. Jego posłanie wyrasta z tradycji egipskich mnichów pustyni oraz Ojców Kościoła. Tym, co uderzało go w buddyzmie, była wartość przeżytego doświadczenia. Wychodząc z podobnego punktu widzenia, widział on w chrześcijańskim życiu zakonnym żywe doświadczenie jedności w Chrystusie. Wydobywając na jaw liczne płaszczyzny wspólne dwóm tradycjom, Merton kładł nacisk na niebezpieczeństwo synkretyzmu. W buddyzmie Zen uderzał go zwłaszcza stan przebudzenia. Tak jak Ojcowie pustyni, którzy dążyli do doskonałej czystości serca, unikając jednocześnie czynienia z wiedzy celu samego w sobie, Zen pomaga człowiekowi w całkowitym wyzbyciu się „ja” i wszystkich jego spraw. Jednakże tam, gdzie chrześcijanin ma Chrystusa i Krzyż, buddysta-zen nie ma Buddy, lecz próżnię (*sunjata*)²⁶. Podczas ostatniego wykładu wygłoszonego na kilka godzin przed śmiercią, Merton uwypuklił wyższość chrześcijaństwa. Ale jednocześnie wskazał

²⁵ G. Twomeg (éd), *Thomas Merton. Prophet in the Belly of a Paradox*, Nowy Jork—Toronto 1978; J. Leclercq, *Nouvelle page d'histoire monastique, Histoire de l'A.I.M.*, 1960—1985, Vanves 1986.

²⁶ Th. Merton, *Zen, Tao et Nirvâna: Esprit et contemplation en Extrême-Orient*, Paris 1970; tenże, *Le retour au silence*, Paris 1973, wstęp pióra J. Leclercq, s. 7—18.

na element wspólny monastycyzmowi wszystkich religii: na dążenie do wykroczenia poza własne „ja”, do wyzwolenia od „ja” w tym, co jest w nim ograniczone, aby otrzymać oczyszczenie, uspokojenie i łączność z osobistym i powszechnym „ponad”. Organizacja AIM-DIM rozrasta się z roku na rok coraz bardziej. Organizuje ona spotkania międzyzakonne i bierze udział w dialogu między religiami, w którym mnisi buddyjscy są uprzywilejowanymi partnerami.

5. Chrześcijanie i buddyści w służbie pokoju

Budda uczył współczucia; Chrystus przekazał swym uczniom posłanie i przykazanie miłości. W obydwu przypadkach chodzi o impuls dany ludziom na rzecz pokoju. Wątek pokoju powracał wielokrotnie już podczas obrad *Parlamentu religii*, które odbywały się w Chicago od 11 do 27 września 1893 roku. Również w deklaracji *Nostra aetate* Sobór Watykański II powracał czterokrotnie do sprawy jedności, miłości i pokoju pomiędzy narodami i pomiędzy ludźmi. Począwszy od prób pacyfikacji Indii, podjętych przez cesarza Ashokę w połowie III wieku przed Jezusem Chrystusem, aż do naszych czasów, buddyści wkładają wiele wysiłku w ustanowienie pokoju. Toteż nie należy się dziwić, że sfera ta jest uprzywilejowanym terenem ich spotkania z chrześcijanami, oraz że wspólne działanie rozwija się przy okazji międzyreligijnych konferencji, tak jak miało to miejsce w Ajatoun w Libanie, w Genewie i w Kioto w roku 1970. W Genewie temat popierania pokoju w świecie był podejmowany w różnych kontekstach. *Światowa konferencja religii na rzecz pokoju* zorganizowała w Kioto, w Japonii (16-21 października 1970 roku) kongres, podczas którego przywódcy religijni starali się uczynić ze swej dyskusji na temat pokoju platformę mającą na celu zorganizowanie akcji ogólnoswiatowej. Był to również główny temat spotkania papieża Pawła VI z Dalaj Lamą, 30 września 1973 roku²⁷. Podczas dwóch ostatnich dziesięcioleci mnożyły się spotkania, przedsięwzięcia i imprezy. Jednym z najbardziej spektakularnych było spotkanie w Asyżu 27 października 1986 roku, zorganizowane z inicjatywy papieża Jana Pawła II: spotkanie modlitewne, pielgrzymka i post w intencji pokoju pomiędzy

²⁷ *Biuletyn* rzymskiego Sekretariatu, 8, Rzym 1973, s. 151; H. A. Jack, *Religion for Peace: Proceedings of the Kyoto Conference on Religion of Peace* New Delhi, Bombaj 1973. Zob. J. Spae, *Christian Corridors of Japan*, Tokio, Oriental Institute 1965.

narodami. Delegacja buddyjska wybrała modlitwę zredagowaną przez Shantidewę, buddyjskiego świętego z VIII wieku ²⁸.

WNIOSKI I PERSPEKTYWY

Ruch spotkań i dialogu chrześcijaństwa z religiami wschodnimi zainaugurował nowy etap historii. Zapoczątkowany w sposób systematyczny w *Parlamencie religii* w Chicago w roku 1893, ruch ten przechodził następnie okres długiego dojrzewania, którego ukoronowaniem była *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II z 28 października 1965, zakończona deklaracją na temat powszechnego braterstwa wykluczającego wszelką rasową, klasową czy religijną dyskryminację pomiędzy ludźmi. Mówiąc o zbawieniu ludzi innych religii, Sobór stwierdza: „Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie” (KK 16). Aluzja do *praeparatio evangelica* świadczy o nawiązaniu Soboru do tradycji patrystycznej, zachowanej w pamięci Kościoła, a szczególnie przywróconej do łask w XIX wieku w pracach Johna Henry'ego Newmana.

Ojcowie Kościoła bezustannie głosili, że Bóg stworzył człowieka dla realizacji celu nadprzyrodzonego, na swój obraz, aby stał się na Jego podobieństwo. Według teologii patrystycznej, każdy człowiek związany jest organiczną więzią z Chrystusem: chodzi tu o związek podstawowy, najistotniejszy i niezbywalny. Toteż w swej wierze w Chrystusa Kościół musi asymilować wszelki religijny wysiłek ludzkości. Jako depozytariusz pełni prawdy, Kościół wyznaje Chrystusa będącego „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6), ale przyznaje, że w każdej religii zawarte są pewne elementy prawdy, które osiągną swą pełną wartość dopiero wówczas, gdy zostaną scalone w Chrystusie. W tej materii odnosi się ze szczególną uwagą i upodobaniem do hinduizmu i buddyzmu, dwóch światła, które od tysiącleci nieustannie prowadzą wielkie ludy Azji. *Nostra aetate* jest nierozłącznie związana z *Lumen gentium* i *Ad gentes*. Sobór głosi wiarę w jedyność Chrystusa Objawiciela i Zbawcy, ale jednocześnie patrzy z poszanowaniem i podziwem na historię duchową ludzkości.

tłum. Małgorzata Tryc-Ostrowska

²⁸ Praca zbiorowa, *Paix aux hommes de bonne volonté: Les grandes religions au rendez-vous d'Assise*, Paris 1987.