

Ks. ANDRZEJ ZWOLIŃSKI (Kraków)

DIALOG Z HINDUIZMEM

Azja jest najbardziej religijnym kontynentem. Wszystkie wielkie religie świata mają tam swoje kolebki. W zachodniej Azji są to trzy religie monoteistyczne: judaizm, chrześcijaństwo oraz islam, a we wschodniej – religie z typową dla siebie nauką o reinkarnacji: hinduizm, buddyzm, konfucjonizm i szintoizm.

Jednocześnie Azja jest kontynentem najmniej chrześcijańskim; 49 mln katolików stanowi tu zaledwie 2,3% całej ludności na tym kontynencie (do tego dochodzi 11 mln protestantów i 3 mln prawosławnych). Nie uwzględniając Filipin, gdzie mieszka 30 mln katolików, chrześcijanie stanowiliby 0,95% wszystkich mieszkańców Azji. Największy odsetek chrześcijan (stan z 31 XII 1981) posiadają Filipiny (83,8%), Liban (45,7%), Timor (31,1%) i Nepal (20%)¹.

W Indiach Kościół katolicki liczy 7,5 mln wiernych, w czym jest prawie 2 mln wiernych obrządku malabarskiego oraz 160 tys. wiernych obrządku malankarskiego. W stosunku do ludności całego kraju katolicy stanowią 1,4-procentową mniejszość, natomiast wszyscy chrześcijanie 2,44-procentową mniejszość. Chrześcijanie są w Indiach trzecią z kolei religią – po hinduizmie (83,5%) i po islamie (10,7%). Mniejszą od chrześcijan grupę stanowią sikhowie (1,8%), a wszystkie inne społeczności religijne – buddyści, dżiniści i żydzi – stanowią mniej niż 1% ludności Indii².

Rozpoczęta w Azji, przed wiekami, działalność misyjna ciągle znajduje się w swej fazie początkowej. Ewangelizacja natrafiła tutaj na wiele problemów, jak różnorodność ras i ludów, starożytne kultury i języki oraz specyficzną mentalność. Tradycja, mówiąc o apostoelskiej działalności misyjnej w Indiach, wskazuje na św. Tomasza jako pierwszego orędownika Ewangelii na tych ziemiach. Grób Apostoła w Mailapur, odkrycia archeologiczne i dokumenty z II wieku mają potwierdzać tę tradycję. Jednakże dla wielu istnienie w Indiach gmin

¹ Por. O. D e g r i j s e, *Wzrost misyjnej świadomości w Kościołach Trzeciego Świata*, Warszawa 1984, s. 37–39.

² Badania statystyczne, dotyczące Indii, są bardzo przedawnione. Opieram się na danych z roku 1969; por. *The Catholic Directory of India. For the Year of Our Lord 1969*, New Delhi 1969; D. P. G a i n e s, *The World Council of Churches*, ed. R. R. Smith, Peterborough (New Hampshire) 1966, s. 736–740.

chrześcijańskich przed wiekiem IV lub nawet VI jest wątpliwe. Początkowo byli to prawdopodobnie nestorianie, imigranci z Persji. Potomkowie nestorianów, tzw. chrześcijanie syryjscy (lub chrześcijanie św. Tomasza), żyją do dziś w prowincji madraskiej³. Kosmos Indikopleustes pisał w VI wieku o wspólnotach chrześcijan dobrze już zorganizowanych w Kerali, Kaljani i innych miejscach. W średniowieczu Wenecjanin Marco Polo (1293), franciszkanin Jan de Monte Corvino (1293), dominikanin Jordan z Tuluzy (1302) i Jan Marignolli (1338) zgodnie twierdzili, że chrześcijanie żyli tam jako szanowani obywatele, wyróżniający się zarówno w prowadzeniu interesów, jak i w służbie wojskowej. Na wybrzeżu malabarskim bez oporów miejscowej ludności zostali włączeni do kastowej struktury społecznej i zajmowali pozycję podobną do pozycji braminów. Jak głosi tradycja, św. Tomasz nawrócił siedem rodzin bramińskich, które dostarczyły kapłanów dla lokalnej społeczności chrześcijan⁴.

Chrześcijaństwo zachodnie pojawiło się w Indiach dopiero w XV wieku. O misjach w Azji można jednak mówić dopiero od wieku XVI, gdy Vasco da Gama przybył do Indii w poszukiwaniu „pieprzu i dusz”. Zgodnie z zasadą *padroado* (powierzenie przez papieża królom Hiszpanii i Portugalii kierowania działalnością misyjną Kościoła) Portugalczycy, po stworzeniu ośrodków handlowych w Cochin, Goa, Malakce i Makao, sprowadzili tam misjonarzy. Ci zaś zakładali swoje misje na terenach, gdzie były już wcześniej europejskie placówki wojskowe lub faktorie handlowe; nie podejmowano natomiast wypraw w głąb kontynentu. W roku 1533 została ustanowiona diecezja w Goa, której częściami były także Afryka i Daleki Wschód. Portugalczycy wielokrotnie traktowali misje instrumentalnie, narzucając za ich pomocą swoje zwyczaje i kulturę portugalską, co rodziło zdecydowany sprzeciw miejscowej ludności. Dopiero w połowie XVI wieku przyjazd św. Franciszka Ksawerego i misjonarzy jezuickich rozpoczął odnowę działalności misyjnej.

Istniejąca od roku 1622 Kongregacja Rozkrzewiania Wiary opracowywała zasady dotyczące sposobu prowadzenia działalności misjonarskiej, biorąc głównie pod uwagę sytuację misyjną w Azji⁵. W instrukcji wydanej w roku 1659 zawarła trzy podstawowe zasady:

1. Całkowity zakaz angażowania się w sprawy polityczne, gdyż działalność misjonarska musi być oddzielona od spraw politycznych i kolonialnych.

³ E. S ł u s z k i e w i c z, *Religie Indii*, [w:] *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1988, s. 76–77.

⁴ J. B. C h e t h i m a t t a m, *Nurty myśli indyjskiej*, tłum. T. Gerlach, Warszawa 1974, s. 217–220.

⁵ J. M e t z l e r, *Historia misji w Azji i rejonie Pacyfiku*, [w:] *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, red. S. Karotempler, tłum. R. Dziura, A. Halemba, Warszawa 1997, s. 193–199.

2. Formacja miejscowego kleru.

3. Szacunek dla miejscowej kultury.

Kongregacja wydała również perspektywiczne wskazania dotyczące lokalnych kultur, ujmując je w następujących słowach:

Nie używaj żadnego przymusu, nie posługuj się siłą perswazji, by nakłonić tych ludzi do zmiany ich rytów, ich przyzwyczajzeń lub ich zwyczajów, pod warunkiem, że nie są one w otwarty sposób przeciwne przekonaniom religijnym i dobrem obyczajom. Cóż mogłoby być większym absurdem niż przeszczepić Francję, Hiszpanię, Włochy lub inny kraj europejski do Chin? [...] Jako że jest to powszechnie znane w całej historii ludzkości, iż bardziej preferuje się, ceni i kocha swoje własne zwyczaje, a zwłaszcza swoją tradycję narodową, niż te, które należą do innych; nic tak bardzo nie wzbudza nienawiści i oburzenia, jak zmiana zwyczajów kraju, zwłaszcza tych, do których ludzie przyzwyczaili się od niepamiętnych czasów, i jest to prawdziwe zwłaszcza wtedy, kiedy ktoś próbuje na ich miejsce wprowadzić tradycje ze swojego kraju⁶.

Przykładem niestosowania tych zasad, wymienionych w piśmie Kongregacji Rozkrzewienia Wiary, były misje w Japonii, które po początkowym sukcesie zakończyły się prześladowaniami w roku 1614.

Ważnym osiągnięciem w pracy misyjnej w Azji było zastosowanie metody akomodacji i adaptacji miejscowych zwyczajów społecznych oraz języka religijnego. Owocna była zwłaszcza działalność jezuita, włoskiego szlachcica, Roberta de Nobili (1577–1656), w południowych Indiach (Madurai, Mysore, Carnatic – część malabarskiej prowincji jezuickiej), która doprowadziła do stworzenia tzw. rytu malabarskiego, wynikającego z zaakceptowania indyjskich zwyczajów społecznych (włącznie z systemem kast), sposobu życia i adaptacji chrześcijaństwa do hinduizmu. Inny jezuita, Matteo Ricci (1552–1610), także stworzył lokalny Kościół w Chinach. Jednakże te adaptacje zostały potępione przez papieża Benedykta XIV w 1744 r., który przyznał rację dominikanom, kapucynom i franciszkanom, będącym przeciwnikami jezuickiego stylu pracy. Sprawę rozwiązano dopiero w 1939 r., gdy specjalna instrukcja Stolicy Apostolskiej uznała, że ryty malabarskie w Indiach, szintoistyczne w Japonii oraz ryty chińskie miały naturę cywilną i wskutek tego stały się prawnie dopuszczalne dla chrześcijan.

Bardzo często metoda pracy misjonarskiej polegała na prostym porównaniu dogmatów i praktyk chrześcijaństwa i hinduizmu w celu wykazania wyższości własnej religii. Wydrukowana w 1719 r. w Londynie praca pt. *Trzydzieści trzy konferencje między misjonarzami holenderskimi a braminami malabarskimi* [czyli kapłanami pogańskimi] *we Wschodnich Indiach, dotyczące prawdy religii chrześcijańskiej, wraz z kilkoma listami napisanymi przez pogan do wymienionych misjonarzy* zawiera taką odpowiedź bramina na naukę misjonarza o Bogu i Zbawicielu:

⁶ *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria rerum*, t. III/2, Romae 1976, s. 702.

Wierzę, że prawdą jest to wszystko, co mówisz, o sprawach Boga z wami, białymi Europejczykami, ale Jego pojawienie się i objawienia wśród nas, czarnych Malabarczyków, to zupełnie coś innego. Jego objawienia w tym kraju uważane są przez nas za równie prawdziwe, jak te, które wy uważacie za prawdziwe w waszym kraju, ponieważ tak jak Chrystus w Europie stał się człowiekiem, tak tutaj Bóg Wisznu urodził się wśród Malabarów. I tak jak wy wierzycie w zbawienie przez Chrystusa, tak my wierzymy w zbawienie przez Wisznu. Zbawienie was jednym sposobem, a nas innym to kwestia woli i upodobań Wszechmocnego Boga.

Odpowiedzią misjonarza było pójście do świątyni hinduistycznej i zdemaskowanie wszystkich nadużyć tam popełnianych, m.in. chciwości kapłanów, niemoralnego życia świątynnych prostytutek itp.⁷

Misjonarze często nieświadomie podsycali wśród ludności Indii dążenia do europeizacji. W przemówieniu wygłoszonym w roku 1927 w Bangalore Mahatma Gandhi powiedział misjonarzom chrześcijańskim: „Kiedy byłem chłopcem, słyszałem, jak mówiono, że być chrześcijaninem – to znaczy mieć butelkę wódki w jednej ręce i kawał wołowiny w drugiej. Teraz wygląda to lepiej, ale jeszcze nie tak rzadko można natrafić na chrześcijaństwo jednoznaczne z wynarodowieniem i europeizacją”⁸.

W XVIII w. mocne oparcie w Indiach uzyskała Kompania Wschodnio-Indyjska i wówczas żadnemu chrześcijańskiemu misjonarzowi nie pozwolono na osiedlenie się w jej posiadłości. Jednakże przybycie w roku 1793 Williama Careya, żarliwego misjonarza angielskiego, otworzyło nowy rozdział w spotkaniu Indii z chrześcijaństwem. On bowiem wykonał pionierską pracę przełożenia Biblii na języki indyjskie, a także zakładał szkoły⁹.

Spotkanie z chrześcijaństwem inspirowało powstanie nowych idei w samym hinduizmie i wywarło ogromny wpływ na odrodzenie się hinduizmu. Rammahon Roy, założyciel Brahma Samadz, opublikował w roku 1820 *The Percepts of Jesus. The Guide to Peace and Happiness* – zbiór słów Jezusa w porządku, w jakim znajdują się one w synoptycznych ewangeliach z tłumaczeniem na bengalski i sanskryt. Modlił się on o dzień, „kiedy każdy będzie uważał naukę Jezusa za jedyną drogę wiodącą do pokoju i szczęścia”¹⁰. Hinduizm nie sprzeciwiał się już podróżom zagranicznym ani zasiadaniu do posiłku w towarzystwie osób z innych kast i ras. Nastąpiła także emancypacja kobiet. Coraz częściej kwestionowany był także sam system kastowy, na którego poparcie wcześniej przytaczano nawet teksty wedyjskie.

Aż do końca XVIII wieku Stolica Apostolska, z powodu sprzeciwu rządu portugalskiego, powołującego się na prawa wynikające z *padro-*

⁷ J. B. Ch e t h i m a t t a m, *Nurty myśli indyjskiej...*, s. 224–225.

⁸ M. K. G a n d h i, *Christian Missions, their Place in India*, Ahmedabad 1941, s. 160.

⁹ J. B. Ch e t h i m a t t a m, *Nurty myśli indyjskiej...*, s. 225–228.

¹⁰ *English Works of Raja Rammohan Roy*, t. 6, Kalkuta 1946, s. 93.

ado, nie mogła ustanowić kościelnej hierarchii w Azji. W roku 1817 ks. A. Pezzoni został prefektem apostolskim północnych Indii i miał do dyspozycji tylko dwóch misjonarzy kapucyńskich. Hierarchia obrządku łacińskiego została utworzona w Indiach przez papieża Leona XIII w roku 1886, a w roku następnym ustanowiono hierarchię Kościoła chrześcijan św. Tomasza, nazywanego Kościołem syromalabarskim.

Od roku 1892 delegatem apostolskim w Indiach był abp Władysław Michał Lubicz-Zaleski (1852–1925), który stał się prawdziwym ojcem młodego Kościoła w Indiach. Począwszy od czasu jego działalności Kościół ten zaczął się przeradzać z misyjnego w Kościół Chrystusowy, rozbudowując organizację i starając się o coraz pełniejszą indykcję hierarchii kościelnej¹¹.

Indyjska Konferencja Biskupów Katolickich (Catholic Bishops Conference of India – CBCI) została założona 12 czerwca 1944 r. Jej zadaniem było badanie ogólnych problemów Kościoła, aby w ten sposób umożliwić zajmowanie wspólnego stanowiska wobec władz państwowych – stanowych i centralnych. Pracę duszpasterską utrudniał fakt zamieszkiwania przez wiernych bardzo rozległych obszarów, podejmowanie przez wielu księży (prawie 25%) pracy wychowawczej w szkołach średnich i wyższych oraz silne wpływy na codzienną kulturę życia ogromnej większości wyznaniowej hindusów¹².

Dzisiaj tylko niektóre okręgi, jak Ranchi, Goa, Bombay i Kerala, mają względnie gęstą sieć wspólnot chrześcijańskich. Reszta Indii ciągle jest mało schrystianizowana (1,7% całej ludności Indii w 1981 r.). W Indiach istnieją trzy miejscowe Kościoły: syromalabarski, łaciński i syromalankarski, każdy ze swoim rytym. Najbardziej wpływowy jest Kościół syromalabarski, z którego wywodzi się 70% wszystkich misjonarzy pracujących w Azji, Afryce, Europie, Ameryce Północnej i Łacińskiej.

Wydarzeniami bardzo ważnymi dla Kościoła w Indiach był synod plenarny w Bangalur (1950), Eucharystyczny Kongres w Bombaju, w którym wziął udział Paweł VI (1964) oraz podróż apostolska Jana Pawła II (1986)¹³. Z okazji podróży Pawła VI do Azji w roku 1970 powołano w Manili Konferencję Panazjatycką Episkopatów. W ten sposób Kościół tutejszy zamierzał potwierdzić swoją tożsamość jako Ko-

¹¹ Por. M. C z e r m i ń s k i, *Życiorys Władysława Michała Zaleskiego, delegata apostolskiego do Indyj Wschodnich, arcybiskupa tybetańskiego*, Kraków 1901, s. 15; W. M a l e j, *Ksiądz Władysław Michał Zaleski, delegat apostolski Indii Wschodniej, arcybiskup Teb, patriarcha Antiochii*, Rzym 1965, s. 205.

¹² F. Z a p ł a t a, *Kościół katolicki w Indiach. Problem jego dialogu z hinduizmem*, [Seria: *Materiały i studia księży werbistów, Pieniężno*, nr 8], Warszawa 1972, s. 35–37, 50–61; D. P. G a i n e s, *The World Council of Churches...*, s. 545–546.

¹³ J. M e t z l e r, *Historia misji w Azji...*, s. 202–203; S. G. K o t t u p p a l l i l, *Historia misji: wnioski ogólne*, [w:] tamże, s. 259–266.

ściół typowo azjatycki. Paweł VI, zwracając się w Manili do biskupów Azji (28 XI 1970), powiedział: „Nikt nie może lepiej przemówić do Azjaty niż Azjata. Waszym pojedynczym Kościołom braknie istotnego akcentu dojrzałości, dopóki nie będą miały misjonarskich powołań”. Zebranie biskupów Azji w Tajpej (22–27 IV 1974) apelowało: „Dziś w większości naszych azjatyckich krajów istnieje nadal zapotrzebowanie na misjonarzy pochodzących z innych Kościołów lokalnych. Będą mile widziani, pod warunkiem, że uczynią się częścią naszego lokalnego Kościoła i prawdziwie zjednoczą z ludem”. Postulat ewangelizacji, prowadzonej w parze z procesem inkulturacji, dialogiem międzyreligijnym, dążeniem do sprawiedliwości, otworzeniem się na potrzeby biednych – jest w Azji szczególnie wyraźny i potrzebny¹⁴. W czasie przemówienia na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych w Hiroszimie (25 II 1981) Jan Paweł II powiedział:

W kraju tym nie można nie powołać się na wielkie tradycje duchowe i religijne Azji, tradycje, które tak znacznie wzbogaciły globalny dorobek człowieka. Nie można nie pragnąć żywszego dialogu i skutecznej współpracy pomiędzy tymi wszystkimi, którzy wierzą w duchowe powołanie człowieka, jego poszukiwanie Absolutu, sprawiedliwości, braterstwa i, jak to w naszej wierze określamy, jego pragnienie zbawienia i nieśmiertelności. Wiedza racjonalna i wiedza religijna człowieka powinny się połączyć. [...] Wiedza i cnota były razem kultywowane przez starożytne ludy Wschodu i Zachodu.

Dla chrześcijanina trudnym i ciągle dyskutowanym problemem jest odpowiedź na pytanie, czy chrześcijanie i hinduiści rzeczywiście spotykają się na płaszczyźnie religijnej. Teologowie udzielają dwóch skrajnych odpowiedzi. Są zwolennicy radykalnej jedności i radykalnej różnicy chrześcijaństwa i hinduizmu¹⁵. Ojcowie II soboru watykańskiego w deklaracji *Nostra aetate* – o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich wypowiedzieli się m. in. na temat hinduizmu:

[...] w hinduizmie ludzie badają i wyznają boską tajemnicę poprzez niezmierną obfitość mitów i wnikliwe 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. [...] Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych jest prawdziwe 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 ludzi. Głosi zaś i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest ‘drogą, prawdą i życiem’ (J 14, 6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał (nr 2)¹⁶.

¹⁴ Por. O. D e g r i j s e, *Wzrost misyjnej świadomości...*, s. 37–57.

¹⁵ Por. M. D h a ř v a m o n y, *Dialog z hinduizmem*, [w:] *Ewangelizacja. Dialog. Rozwój*, Warszawa 1986, s. 305–320.

¹⁶ Por. S. G ł a z, *Zagadnienie doświadczenia religijnego*, Kraków 1995, s. 75–76; Z. P a w ł o w i c z, *Kościół i sekty w Polsce*, Kraków 1992, s. 161–163; D. O l s z e w s k i, *Sytuacja napięcia pomiędzy liderami niektórych niechrześcijańskich sekt a niektórymi teologami*, [w:] *Nowe religie i sekty wyzwaniem dla Kościoła? Materiały z sesji misyjno-pastoralnej*, Pieniężno 26–28 listopada 1993, Pieniężno 1994, s. 202–205.

Celem nawiązania rzetelnego dialogu Kościoła ze światem hinduistycznym w myśl zaleceń II soboru watykańskiego, w dniach 15–25 maja 1969 r. w Bangalur, na specjalnym Ogólnoindyjskim Seminarium zebrało się 500 przedstawicieli Kościoła indyjskiego. Wyliczano szereg nadziei i równocześnie „kamieni obrazy” zawartych w hinduizmie. Podkreślano z jednej strony głębokie odczucie elementu sakralnego, ale z drugiej strony – skażenie go magią, astrologią, wpływami animistycznymi; skłonność dopatrywania się w stworzeniu Boga w różnych postaciach lub bez nich, a przy tym degenerację schodzącą do bałwochwalstwa i zabobonów; jasne uznawanie absolutnej transcendentności Boga przy równoczesnych skłonnościach do monizmu i panteizmu; namiętne szukanie Boga w sposób niemal dotykalny, Boga wcielającego się, ale także niezliczone mnóstwo awatarów; wielkie tradycje mistyczne i skłonność do skupienia przy niebezpieczeństwie gnostycyzmu i kwietyzmu duchowej pychy i możliwość przekształcania jogi w bezduszną technikę; szczerzy szacunek dla wszystkiego, co ma związek z religią, wielka cześć dla Chrystusa i równocześnie odmawianie Mu uprzywilejowanego miejsca oraz synkretyzm i agnostycyzm¹⁷.

Jan Paweł II, który z wielką nadzieją spogląda na szanse dialogu ze wszystkimi religiami, wracając z pielgrzymki do Indii (1986), powiedział: „Dialog jest trudny. Może on mieć miejsce z poszczególnymi Hindusami, ale nie z hinduizmem jako takim, ponieważ religia ta nie posiada żadnej struktury”. Na pytanie dziennikarza: „Dlaczego Papież mówił tak mało o problemie kast w Indiach?”, odpowiedział:

Przyjechałem do Indii, żeby odwiedzić Kościół katolicki, a nie po to, żeby wytykać mieszkańcom i hinduskiej tradycji ich społeczne wady. Ale Hindusi zrobili już kilka kroków do przodu, dzięki Gandhiemu. Pewne formy kast istnieją nawet w indyjskim Kościele. Są też inne systemy kast na świecie, gdzie indziej, nawet jeżeli nazywają się inaczej¹⁸.

Swoją troskę o misyjną działalność Kościoła w Azji, wskazując jednocześnie na liczne trudności rodzące się w spotkaniu chrześcijaństwa z hinduizmem, Jan Paweł II wyraził również w książce pt. *Przekroczyć próg nadziei* (1994). Przypomniał w niej naukę II soboru watykańskiego na temat przekonania Kościoła o obecności „semina Verbi” we wszystkich religiach. W imię tego poszukuje wspólnej drogi z wszystkimi tradycjami Wschodu. A ponieważ, jak uczy sobór, Duch Święty działa skutecznie także poza Kościołem i poza widzialnym Jego orga-

¹⁷ F. Z a p ł a t a, *Kościół katolicki w Indiach...*, s. 156–182.

¹⁸ „Przegląd Katolicki” 1986, nr 8, s. 4; por. M. Z. P a w l i k, *Pieniężnieńskie spotkania z religiami*, „Collectanea Theologica” 1989, nr 59, z. 3, s. 122–124; Devamrta S w a m i, *Papież, nauka i Wedy*, „Weda”. Magazyn poświęcony kulturze i nauce Indii, 1985, nr 2, s. 17–18.

nizmem (por. LG, 13), „semina Verbi” stanowią „jakby wspólny soteriologiczny korzeń wszystkich religii”¹⁹.

Wzajemne relacje hinduizmu i chrześcijaństwa kształtowały się przez długie lata i nadal są różne. Dyskusje na temat możliwości podjęcia dialogu również kończyły się odmiennymi wnioskami. Istotną trudnością w podjęciu dialogu były i są ważne różnice terminologiczne oraz niemożliwość użycia pojęć dyskursywnych systemów filozoficznych Zachodu dla określenia myśli Wschodu. Wskazywano ponadto, że sam dialog jest istotną częścią aktu religijnego chrześcijanina w całym tego słowa znaczeniu: jest wyrazem miłości Boga i miłowaniem bliźniego jak siebie samego²⁰.

Hinduizm nie ma aspiracji przekształcać chrześcijan w wyznawców hinduizmu, poza pewnymi hinduistycznymi sektami o charakterze misjonarskim. Zasada hinduizmu mówi bowiem, że nie można się stać tym, kim się nie jest. Hinduizm jednak wyraźnie stara się nie dopuścić do niewierności swych członków wobec hinduskiej *dharmy* (droga). Nie interesuje się czysto naukowym porównaniem z chrześcijaństwem ani syntezą kulturową. Sam jest bowiem pewną formą życia, drogą mistyczną, religią kierującą ludy Indii do ich celu. Owo „kierowanie” rozumie specyficznie: nie jako kierowanie przez rozkazy, ale przez propozycję złożoną Hindusowi, że znajdzie on *moksę* (wypełnienie), gdy podąży hinduską *dharmą*. Głosi przy tym, że wszystkie religie są dobre, jeżeli prowadzą ludzi do doskonałości, lecz jest szczególnie uwrażliwiony na dążenie chrześcijaństwa do zdobycia prawa, by być religią Hindusów. *Sanathana dharma* jest dla nich ciągle najwyższym wyrażeniem religii.

Od dawna też oczekiwał, by powstała powszechna, nieco ograniczona religia. Jest gotowy na jakiegoś rodzaju scalenie się różnych religii, które jednak pozostawałyby prawdziwie hinduskie. Powszechna religia byłaby pozbawiona wszelkich ograniczeń ze strony kultów, dogmatów i innych jej form. W ten sposób byłaby to „czysta religia”, bez treści, w czystym uniesieniu, dążeniu człowieka do doskonałości, pełni i szczęścia. Odrzucone byłoby wszystko, co dzieli, ogranicza wolność i rozwój naszej osobowości. Rezygnacja ze wszystkich różnic idei, wyobrażeń i praktyk zostawiłaby, jako idee nowej religii – Prawdę, Ciszę i Miłość.

Z punktu widzenia hinduizmu spotkanie z chrześcijaństwem może nastąpić albo jako spotkanie religii siostrzanych, zmierzających do tego samego celu, albo na tajemniczym boskim fundamencie Początku

¹⁹ J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 73–76.

²⁰ Por. R. P a n i k k a r, *Religie świata w dialogu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1986, s. 45–48; D. P. G a i n e s, *The World Council of Churches...*, s. 1038–1043; D. O l s z e w s k i, *Sytuacja napięcia...*, s. 198.

i Celu – po wyrzeczeniu się własnych indywidualnych dróg. Zrozumienie, jako chrześcijańska podstawa spotkania, nie znajduje żadnej odpowiedzi po stronie hinduizmu²¹. W Kościele katolickim już dawno powstała idea przeniesienia pewnych doświadczeń hinduizmu, zwłaszcza życia kontemplacyjnego, na grunt chrześcijaństwa²².

Pod koniec XIX wieku wielką dyskusję nad stosunkiem chrześcijaństwa do hinduizmu rozpoczęły publikacje L. Jacolliota, który wystąpił z niesłychanym, nawet jak na owe czasy, twierdzeniem, że dzieje i nauka Chrystusa znane z Ewangelii są jedynie kopia tego, co o Krysznie i jego nauce mówią źródła indyjskie. Opierał się przy tym na Bhagawat-Gicie i Puranie Bhagawata i Wisznu. Badacze wskazywali jednak, że teksty te pochodzą z V – VI wieku po Chrystusie, gdy chrześcijaństwo było już obecne w Indiach; można więc mówić raczej o wpływie chrześcijaństwa na krysznaizm, a nie odwrotnie. Wybitny ówczesny indianista, A. Barth, podsumował dyskusję słowami: „nie jest dozwolone, nawet poetom, w podobny sposób kpić z historii”²³.

Do tej myśli zestawienia Chrystusa z bogami Indii, celem „zbliżenia” Wschodu do chrześcijańskiego Zachodu, powróciło wiele współczesnych sekt hinduistycznych. Porównują Jezusa do Ramy, Kryszny czy innych awatar Wisznu²⁴. Niektóre z „nowych teologii” wiążą Jezusa z Indiami, gdzie miał duchowo dojrzewać (przywołuje się Wschód jako metaforę pustyni) i powrócił po zmartwychwstaniu. Kult Jego „grobu” w Indiach przybiera różne formy²⁵.

Poszukiwania chrześcijańskie, zmierzające do znalezienia wspólnych idei z hinduizmem, biegnęły w różnych kierunkach. Bengalski bramin, Bhawani Czarani Banerdzi (ur. 1861), który po przyjęciu chrześcijaństwa przyjął imię Brahmabandhaba Upadhjaj, twierdził, że Chrystus spełnił wszystkie powszechne pragnienia Hindusów oczekujących na bezgrzesznego Guru (Sat Guru, Niskalakawatar). Według niego awatary w hinduizmie nie kolidują z jedynym wcieleniem Boga w Jezusie Chrystusie. Przedstawiają bowiem tylko, a także ogniskują kulturalne i religijne uczucia i dążenia Indii. Zabawy Śri Kryszny w dzieciństwie, przedstawiane w księgach hinduizmu, są tylko żartobliwymi formami wyrażania się niewinnego dziecka, które w tra-

²¹ R. P a n i k k a r, *Spotkanie z Indiami*, [w:] *Kościół na drodze spotkania z Trzecim Światem*, red. B. Gielat, F. Zapłata, Warszawa 1971, s. 231–256.

²² Por. A. M o r a w s k a, *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*, Kraków 1962, s. 42–49.

²³ E. D a b r o w s k i, *Religie Indii*, [w:] *Religie świata*, red. E. Dąbrowski, Warszawa 1957, s. 89–91.

²⁴ Ph. H. L o c h h a a s, *Religie Wschodu*, tłum. E. Obracaj, Bielsko-Biała 1995, s. 17.

²⁵ S. T o k a r s k i, *Wędrowka bogów. Religie pozaeuropejskie w konfrontacjach kulturowych*, Warszawa 1993, s. 8.

dycji hinduistycznej symbolizują stworzenie jako *lila*, czyli „zabawę Boga”²⁶.

J. N. Farguhar w książce pt. *Crown of Hinduism* (Oxford 1913) przyjął podstawową jedność wszystkich religii, wynikającą z tożsamości ludzkiego serca i umysłu. Człowiek zaś może osiągnąć jedność z Bogiem tylko w największej szczerości i otwartej akceptacji prawdy, gdziekolwiek ją znajdzie. Uznawał jednak wyższość chrześcijaństwa wszędzie tam, gdzie występowały różnice zdań między religiami. Ponieważ treść chrześcijaństwa jest dostępna „każdemu człowiekowi” w jego własnym kontekście i czasie, stąd w samej naturze chrześcijaństwa tkwi jakiś element uniwersalny. Zadaniem chrześcijaństwa w Indiach jest ukazanie istniejącej już ciągłości łączącej Objawienie w Chrystusie z doświadczeniem hinduskim²⁷.

A. J. Appasamy (ur. 1891), profesor teologii na anglikańskiej uczelni teologicznej w Kalkucie, od 1950 r. biskup Kościoła południowych Indii, jest autorem pracy pt. *Mistyka hinduistycznej literatury bhakti i jej szczególny związek z mistyką czwartej Ewangelii*. Jego teologia jest teorią praktyki pobożności. *Bhakti*, nazwane przez R. Otto „indyjską religią łaski”, znacznie przybliży Indiom interpretację wiary chrześcijańskiej. Szczególne znaczenie zyskuje modlitwa (kontemplacja) jako wyraz jedności człowieka z Bogiem. Pisze on: „Historyczna śmierć [Chrystusa], po której nastąpiło nowe życie, powtarza się nieustannie w duszach bhaktów” i tak „śmierć Jezusa staje się drogą ku mistycznemu zjednoczeniu”²⁸.

Do pionierskich prac katolickich należy również działalność jezuitów: P. Johanna i G. Dandoya z ośrodka kalkuckiego, wydających czasopismo przez siebie założone – „The Light of the East” (1922–1946). Przy pomocy materiałów wedanty podjęli oni próbę skonstruowania takiego systemu filozoficznego, który by mógł zastąpić scholastyczny system Zachodu. Włączenie weń zasady „stworzenia z niczego” (*creatio ex nihilo*), którego dokonali, rozbija jednak filozoficzną myśl hinduską.

Interesujące prace wydał również ośrodek benedyktyński z St. André w ramach czasopisma „Rythmes du Monde”. Cenne są publikacje M. Wallawaradza, D. S. Amalorpavadasa, J. Neunera SJ, J. B. Chethimattama, które opisują hinduizm z różnych stron, wprowadzają w tajemnice jego historii, zwyczajów, wierzeń, mentalności, bez podania jednak rozwiązania podstawowych problemów z nim związanych. Raimundo Panikkar wysunął koncepcję, że Chrystus już jest

²⁶ J. B. Ch e t h i m a t t a m, *Nurty myśli indyjskiej...*, s. 245–249.

²⁷ Tamże, s. 239–242.

²⁸ H. B ü r k l e, *Współczesne doświadczenie Chrystusa: Aiyadurai Jesudasen Appasamy, Indie*, [w:] *Teologowie Trzeciego Świata*, red. H. Waldenfels, tłum. B. Kita, Warszawa 1987, s. 124–137.

obecny w hinduizmie, lecz w stanie „ukrytym” i tylko trzeba Go odkryć w modlitewnym nastawieniu i zaaprobować. Odpowiadając mu, M. M. Thomas zasugerował, że Chrystus jest już „uznany” w hinduizmie, lecz to nie oznacza bynajmniej, że jest On tym samym Bogiem i Zbawicielem dla Indów²⁹.

Inną drogą, pozaspekulatywną, poszukiwania jedności chrześcijaństwa z hinduizmem, są próby podejmowania praktyki medytacyjnej Wschodu w klasztorach chrześcijańskich. Jedną z pierwszych prób był *aśram* (klasztor), jaki w 1940 r. założył ks. Jules Monchanin (1895–1957) wraz z o. Henri Le Saux OSB w lesie Santivanam (Gaj Pokoju), na terenie diecezji Tiruczirapalli, za zgodą miejscowego ordynariusza. Swoją pustelnię mnisi nazywali *Saccidananda*. Żyli w niej jak asceci hinduscy, nosili odzienie hinduskich sannjasinów, chodzili boso, spali na matach i żywili się na sposób hinduski, próbując zgłębić drogi monastycznego życia indyjskiego. Swoją ideę ks. Monchanin zawarł w słowach:

Jedynie atrakcyjność świętości, najprawdopodobniej świętości zakonnej, może spowodować zryw Indii ku chrześcijaństwu. Kiedy dojrzeje czas, Bóg natchnie zapewne jakichś chrześcijańskich synów tej ziemi neodpartym porywem ucieczki w Himalaje lub na Arunaczalę czy do innych miejsc świętych [...] i obdarzy ich swoją łaską mistyczną. Nasze klasztory, lepsze czy gorsze, nie są w stanie same z siebie objawić Indiom Chrystusa. Uczynić to mogą tylko mistycy indyjscy. My możemy jedynie przygotować im drogę i możemy przekształcić świat wewnątrz nas samych³⁰.

Eksperyment ten cieszył się jednak większym zainteresowaniem w Europie niż w Indiach. Nie doczekawszy się miejscowych uczniów ks. Monchanin opuścił Indie, powrócił do Francji, gdzie nagle zmarł³¹.

W tym samym kierunku zmierzała praca, którą podjęli w roku 1957 belgijski cysters, o. Francois Mahieu, i benedyktyn angielski, o. Bede Griffiths (ur. 1906). Założyli oni klasztor w górach Kerali, w Kurisumala. Liturgię sprawowali w obrządku malankarskim. W licznych publikacjach o. B. Griffiths podkreśla, że kultura i religie Wschodu są o wiele mniej obce chrześcijaństwu, niż by się to na pozór wydawało. Przypisuje to elementom „objawienia pierwotnego”. Podkreśla rozwinięte w religiach Wschodu odczucie „świętości”, „mysterium”, Boga jako Bytu transcendentnego, a zarazem immanentnego w stworzeniu i objawiającego się człowiekowi nie tyle poprzez rozum, co poprzez intuicyjną mądrość, przekraczającą tak słowa, jak i myśli. Przestrzega przed błędem mechanicznego tłumaczenia dorobku kultury Wschodu na język obcych kultur. Wzywa, by Kościół „wszedł

²⁹ F. Z a p ł a t a, *Kościół katolicki w Indiach...*, s. 33–46; por. M. P a w l i k, *Hinduizm – chrześcijaństwo. Akomodacja poglądów religijnych*, Warszawa 1986.

³⁰ J. M o n c h a n i n, *Saccidananda*, „Znak” 1959, nr 65, s. 1499–1504.

³¹ F. Z a p ł a t a, *Kościół katolicki w Indiach...*, s. 57–58, 149–151; por. H. L e S a u x, J. M o n c h a n i n, *Benedyktyński aśram*, Kraków 1986.

równie głęboko w kulturalne dziedzictwo ludów Wschodu, jak kiedyś wszedł w kulturalne dziedzictwo Grecji i Rzymu oraz ludów Europy³². O. B. Griffiths stał się gorącym propagatorem tzw. „chrześcijańskiej jogi”, której celem ma być „przemienienie ciała i duszy życiem boskim i uczestniczenie w boskiej świadomości”. Píše bowiem, że dochodzi „do zejścia Ducha w materię i odpowiedniego wznoszenia się, przez które materia przekształcona zostaje przez mieszkające w niej moce Ducha, a ciało – przemienione”³³.

Piszący o związkach jogi z chrześcijaństwem bardzo łatwo znajdowali analogie zachodzące między nimi. Christopher Isherwood pisał: „Bez wątpienia znaczna większość wierzących we wszystkich głównych religiach światowych to zasadniczo bhakti-jogini”. W chrześcijaństwie wyróżniał dodatkowo *karma jogę* (św. Wincenty à Paulo), a także *dźnana jogę* (św. Tomasz z Akwinu).

J. Herbert w *Spiritualite hindoue* deklarował: „Nie należy sądzić, że praktyki wielkich joginów nierozzerwalnie związane są z koncepcjami właściwymi teorii hinduskiej. Nie ma nic łatwiejszego niż w miejsce imion hinduskich, w traktatach na temat jogi, wstawić zachodnie imiona chrześcijańskie”. Proponował, by zamiast „Brahma” czytać „Bóg Ojciec”, zamiast „Rama” – „Chrystus”, a zamiast bogini „Kali” – „Maryja”.

Dr Paul Brunton, znany angielski popularyzator jogi z początków XX wieku, był przekonany, że Jezus nauczał swych bezpośrednich uczniów jogi i mistycyzmu, a oni kształcili dalszych uczniów. Dowody znajdował w mistycznych tekstach św. Jana Apostoła i w przepojonych mistycyzmem słowach św. Pawła. Do doświadczeń „Jezusowych joginów” odnosił stwierdzenie: „Królestwo niebieskie jest w was”³⁴.

„Joginem Chrystusa” nazywa siebie francuski benedyktyn, Jean-Marie Déchanet. Według niego, dozwolona dla chrześcijanina joga to przede wszystkim *hatha-joga* i stwierdza, że musi być ona wpięrw pozbawiona swych podstaw hinduskich, skoro ma być przydatna dla chrześcijan:

Chodzi o to, aby me ćwiczenia nie zwróciły mnie ku jaźni, ku Temu, ku Absolutowi, ku Całkowicie-Jednemu, ku mglistemu ‘nieuchwytnemu’ hinduskich mi-

³² Zob. J. T u r o w i c z, *Wielkie religie wobec współczesności*, „Znak” 1960, nr 75, s. 1115–1116. Por. polemizujący z tezami o. Griffithsa artykuł: M o t i L a i P a n d i t, *Bede Griffiths and Indianisation*, [w:] *The Paganized Catholic Church in India*, Madras [brw.], s. 115–121.

³³ B. G r i f f i t h s, *Powrót do środka*, Warszawa 1985, s. 109; por. K. M. B y r s k i, *Mentalność indyjska a chrześcijaństwo*, „Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej” 2:1979 cz. 2, s. 137–146.

³⁴ J. A l l a n, *Joga. Analiza chrześcijańska*, [w:] *Nie wszyscy są jednego Ducha*, tłum. W. Czausow, Warszawa 1988, s. 266–278; por. K. K l o s t e r - M a i e r, *Sadhana. Zarys duchowości hinduskiej*, „Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej” 4:1982, s. 116–133.

styków, lecz ku Bogu Abrahama, Izaaka, Jakuba, ku Żywemu Bogu, ku Trójcy w Jednym, ku zasadzie wszystkich rzeczy, ku memu Stwórcy i Ojcu, ku Temu, w którym jest me życie naturalne i nadnaturalne. Byłem przekonany, że bezwzględnie nieodzowne jest, abym swe eksperymenty przeprowadzał pod osłoną i za aprobatą łaski³⁵.

Pomimo ostrożności o. Déchanet w kolejnych pracach zbliżył się coraz bardziej w swych poglądach do hinduizmu. W pracy pt. *Yoga and God* (1974) zajął się także *kundalini-jogą*, co wskazuje na trudność uwolnienia się, nawet doświadczonych badaczy, od antychrześcijańskich „pułapek” drzemających w jodze³⁶.

Idea prawdziwego dialogu jest możliwa do realizacji przy sprzyjającym klimacie społecznym i możliwie najlepszym wzajemnym poznaniu przekonań partnerów. Temu celowi ma służyć, założony w Bangalur z inicjatywy dra D. P. Devanandama, Christian Institute for the Study of Religion and Society. Już od 1942 r. urządzał Instytut spotkania (Poona, Serampore 1946, Jabalpur 1950), a w Nagpur (1960) powołał do życia The Indian Christian Theological Association, które zbiera się co trzy lata i prowadzi planową działalność w duchu dialogu. Spotkanie w Kerali w roku 1962, w którym wzięła udział liczna grupa przedstawicieli różnych form hinduizmu, naznaczone było duchem modlitwy oraz żywą dyskusją³⁷. Na gruncie katolickim ośrodkiem dialogu stało się Biblijne, Katechetyczne i Liturgiczne Centrum Narodowe w Bangalur, kierowane przez Duraisama Simona Amalorpavadassa (ur. 1932), wyświęconego na kapłana w 1959 roku³⁸.

Po stronie chrześcijańskiej znajduje się jednak także szereg myślicieli i badaczy, którzy wskazują na kategoryczną sprzeczność obu religii. Kiedyś Rudyard Kipling napisał: „Wschód jest Wschodem, a Zachód Zachodem i nigdy te dwa światy nie spotkają się”. Harvey Cox, który dokonał wnikliwej analizy tzw. neorientalizmu zachodniego, w książce pt. *Turning East* (Nowy Jork 1977) stwierdza, że „ludzie, podkreślający swoje zaangażowanie w praktyki hinduizmu, częstokroć są zadziwiająco słabo zorientowani w jego pismach”³⁹. Henrick Kraemer, mimo swej sympatii dla Wschodu, odkrył zasadniczą niezgodność między religią Biblii a „naturalnymi” religiami Wschodu. Religie te są synkretyczne, pragmatyczne, relatywistyczne i subiektywistyczne, a „to, co ostateczne” jest dla nich nieruchomą, błogą, czystą esencją. Stąd mogą się one zbliżyć do chrześcijaństwa

³⁵ J.-M. Déchanet, *Christian Yoga*, [bmw.] 1965, s. 3–4.

³⁶ Por. A. Merdas, *Joga – także ścieżka do Boga?*, „Tygodnik Powszechny” 1995, nr 2, s. 11; M. Gogacz, *Joga i ascetyka katolicka*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 3–5 XI 1995, s. 20.

³⁷ F. Zapłata, *Kościół katolicki w Indiach...*, s. 154–155.

³⁸ Por. A. Camps, *Teologia inkulturacji: Duraisamy Simon Amalorpavadass, Indie*, [w:] *Teologowie Trzeciego Świata...*, s. 138–149.

³⁹ Zob. Ph. H. Lochhaas, *Religie Wschodu...*, s. 11.

jedynie przez destrukcyjną transformację: „Poddanie się Chrystusowi, wiara w Niego i przyjęcie profetycznej religii biblijnego realizmu oznaczają przede wszystkim rewolucję, całkowite zerwanie z religią przeszłości, ponieważ taki proces zakłada nawrócenie w najgłębszym tego słowa znaczeniu”⁴⁰.

W dyskusji nad wykorzystaniem jogi przez chrześcijan, dla podkreślenia różnic zachodzących między religiami, często wskazuje się na fakt, że joga jest bramą dla okultyzmu, a zatem może przynosić demoniczne skutki. Jest ona igraniem człowieka z magią, wprowadza destrukcyjne zmiany w osobowości, a propagowane przez starożytnych joginów hinduskich *siddhi* wiążą człowieka z okultyzmem, a więc uderzają w chrześcijaństwo⁴¹. Konfrontacja teologiczna chrześcijaństwa i hinduizmu pozwala na wskazanie kilku istotnych różnic zachodzących między nimi. Do najważniejszych z nich należą:

1. **P o j ę c i e B o g a** – w hinduizmie kształtowało się wiele wieków: *Rygwedy* mają tendencje henoteistyczne, tak iż różnorakie postacie Boga są obrazami tego samego bóstwa, w *Bhagawadgicie* Kryszna ma rysy ludzkie i jest wcieleniem uniwersalnego bóstwa, joga wprowadza osobowego boga Iśwarę, a później absolut, *brahman* nazywany był myślą, szczęściem, był wieczny, czysty, wolny, wszystko-wiedzący i wszechmocny. Brakuje w hinduizmie jednolitego ujęcia religii, w tym pojęcia Boga, stąd dialog doktrynalny na tym poziomie nie jest możliwy⁴². Zasadnicza różnica zachodzi też w pojmowaniu Boga jako przyczyny stwórczej. W hinduizmie jest On przyczyną świata, gdyż nim zarządza i dysponuje materią już istniejącą od wieczności. Miało to wynieść najwyższą istotę ponad wszelką różnorodność i zmienność. Myśl bramińska przesadnie wysublimowała transcendentność Boga, gdy tymczasem Bóg w Piśmie Świętym jest tak bliski ludziom, że to nawet gorszy hinduistę⁴³.

2. **P r o b l e m z b a w i e n i a** – hinduizm zajmuje się przeznaczeniem ludzkim, którego celem jest uwolnienie (*moksha*). Człowiek jest ofiarą nieuniknionego procesu przyczynowo-skutkowego. Droga do tej wolności, wskazana przez „oświeconego” guru, może być trojaka:

- *karmamarga* – droga należytego postępowania, czyli bezinteresownego działania;
- *dźnianamarga* – droga wiedzy;
- *bhaktimarga* – droga miłości.

⁴⁰ H. K r a e m e r, *The Christian Message in a Non-Christian World*, [bmr.], s. 210.

⁴¹ J. A l l a n, *Joga. Analiza chrześcijańska...*, s. 277–278; por. M. Z. P a w l i k, *O współczesnym zainteresowaniu hinduizmem – dyskusyjnie*, „Ateneum Kapłańskie” 1987, nr 468, s. 433–442; R. R o g o w s k i, *Fascynacja religijnością Wschodu*, „Ateneum Kapłańskie” 1987, nr 469, s. 379–392.

⁴² Z. P a w ł o w i c z, *Kościół i sekty w Polsce...*, s. 161–163.

⁴³ F. Z a p ł a t a, *Kościół katolicki w Indiach...*, s. 182–187.

Natomiast zbawienie chrześcijańskie dokonuje się w Chrystusie i przez Chrystusa, a tylko ludzki wysiłek w sprawie zbawienia jest bezowocny. Zbawienie nie jest sprawą ludzkich wysiłków, jak w hinduizmie (autosoteriologia), lecz łaską Bożą, z którą człowiek może współdziałać⁴⁴.

3. **M i ł o ś ć b l i ż n i e g o** – jest rozumiana odmiennie, ze względu na odmiennie koncepcje człowieka w hinduizmie i chrześcijaństwie. Sprzeczność metafizyki upaniszad i tradycji biblijnej dotyczy osoby i – co za tym idzie – również doktryn moralnych. Poszczególne dusze są, według upaniszad, wynikiem indywidualizacji Brahmy. Stawiając zasadę niedwoistości, upaniszady nauczają, że dusza indywidualna wznosi się stopniowo ku najwyższej doskonałości, z której pochodzi, nie podając jednak przyczyny owej wędrówki. Hinduistyczne zbawienie ze swej istoty dokonuje się więc w samotności. Mędrzec zajmuje się własnym zbawieniem, to znaczy powrotem do Jedności. Jeśli unika zła, to nie z miłości do ludzi (których istnienie jest takim samym złudzeniem jak jego własne), ale by oderwać się od świata i więzów ciała. Między jedną a drugą osobą nie ma więc relacji etycznych. Etyka chrześcijańska opiera się na rzeczywistości osobowego istnienia. Z ontologii, z istnienia złożonego i osobowego wynika, że człowiek jest zobowiązany w stosunku do Boga i do ludzi w pewnym porządku moralnym. Realizm etyki chrześcijańskiej opiera się na realności miłości⁴⁵.

4. **P o j m o w a n i e C h r y s t u s a** – w hinduizmie jest analogiczne do rozumienia innych własnych mędrców, „oświeconych” i guru, który wyzwolił się z wszelkich przykazań i reguł rytualnej czystości i założył nowe społeczeństwo kastowe. W tym rozumieniu Chrystus przerasta granice przez siebie założonej religii, staje się duchowym mistrzem uznawanym przez całą ludzkość. Vivekananda uznawał Chrystusa za Boga i człowieka. Jest on duchem, który jednak nie przyjął prawdziwego ciała, lecz tylko złudę (*maja*). Dlatego nie był rzeczywiście ukrzyżowany, gdyż Chrystus-Bóg pozostawał nienaruszony, nienaruszony ofiarą Krzyża. Cuda Chrystusa są tłumaczone władzą jogi. Chrystus, Bóg i człowiek, Zbawiciel człowieka i świata, który własną krwią zmazał skutek grzechu pierworodnego człowieka, jest w hinduizmie nie do przyjęcia⁴⁶.

Dialog między chrześcijaństwem a hinduizmem wciąż trwa. Wiele tematów wspólnych, jak pokój na świecie, głód, nędza milionów, przyszłość świata dotyczy każdego człowieka, bez względu na wyznaczenie. Ważnym aspektem rozmów filozoficzno-doktrynalnych hinduizmu

⁴⁴ Tamże, s. 187–195; Ph. H. L o c h h a a s, *Religie Wschodu...*, s. 30–31.

⁴⁵ C. T r e s m o n t a n t, *Personalizm w Biblii i antypersonalizm w Upaniszadach*, „Znak” 10:1958, nr 50–51, s. 973–986.

⁴⁶ F. Z a p ł a t a, *Kościół katolicki w Indiach...*, s. 198–205.

i chrześcijaństwa jest osoba Matki Teresy z Kalkuty. Nie usiłowała ona „ubogacać” Ewangelii i chrześcijańskiej duchowości hinduizmem: reinkarnacją, dharma, kastowością – tradycyjnymi filarami hinduizmu. W duchowości misjonarek miłości nie ma nic z indywidualizmu i „perfekcjonizmu” mistyków Indii, nic z religijnej terminologii Wschodu⁴⁷. Mimo to zachwyciła swoją osobą miliony Hindusów, umiała z nimi być i „opowiadać im Chrystusa” codzienną miłością. I może właśnie taka droga spotkania jest najwłaściwsza?...

DIALOGUE WITH HINDUISM

S u m m a r y

Mutual relationships of Hinduism and Christianity have been developing for many years and are still diverse. Discussions on the possibilities of entering into dialogue have not ended in unanimous conclusions either. An essential difficulty in entering into dialogue have been important discrepancies in nomenclature and the impossibility of using discursive terminology of the Western philosophical systems to define the thought of the East. It was also pointed out that for Christians dialogue itself is an integral part of a religious act, in the full sense of the word; it is an expression of the love of God and the love of another humanbeing. It is not an aim of Hinduism, except for some sects whose character is missionary, to convert Christians into believers in Hinduism for Hinduism says that one cannot become what one is not. At the same time Hinduism clearly tries not to let its members be unfaithful to Hindu *dharma* (way). It is not interested in purely scientific comparison with Christianity or in cultural synthesis. It is itself a certain form of life, a mystical way, a religion directing the peoples of India towards their goal. This “direction” is understood in a specific sense: not by directing through orders, but by making a Hindu an offer which promises that he will find *moksa* (fulfillment) if he follows the Hindu *dharma*. Hinduism declares that all religions are good, if they lead people towards perfection, but it is particularly sensitive to the aspiration of Christianity to gain the right to be the religion of the Hindu people. *Sanathana dharma* remains to be the utmost expression of religion for them. From the point of view of Hinduism the meeting with Christianity can take place either as the meeting of sisterly religions aiming at the same goal or, having given up their individual ways, on a divine, mysterious basis of the Beginning and Aim. Understanding, as the Christian basis for the meeting, is given no response on the part of Hinduism. In the Catholic Church an idea of implanting certain experiences of Hinduism – especially those of contemplative life – in Christianity appeared long ago.

⁴⁷ A. K m i e c i k, *Działalność misyjna świeckich jako znak charyzmatu braterstwa*, „Światło Narodów” 1 I – 28 II 1989, nr 64, s. 3–17.