

SENS OTWARTOŚCI NA WSCHÓD

Chrześcijaństwo jest uważane za religię świata zachodniego. Tymczasem jego korzenie tkwią na Wschodzie. Tajemnicze miejsce wyróżnione jako codzienny początek światła – wschód słońca – zostało związane w Biblii z Objawieniem. Jego prehistorycznym echem jest obraz ogrodu „w Eden na wschodzie” (Rdz 2, 8), zwanego później rajem, a w teologii – miejscem „objawienia pierwotnego”, czyli pierwotnej łaski przyjaźni Boga i człowieka¹. Na Wschodzie zaczęło się też Objawienie w dziejach narodu wybranego. Początkiem było powołanie Abrahama, wspólnego dla żydów i chrześcijan „ojca nas wszystkich” (Rz 4, 16), który na głos Boga ruszył w drogę, poczynając od wschodniego Charanu (Rdz 12, 4). Kresem wędrówki była w Starym Testamencie Ziemia Obiecana, tereny na Bliskim Wschodzie, które w Nowym Testamencie stały się miejscem nowego Objawienia – w Jezusie Chrystusie. On sam jest określany w Piśmie Świętym jako „Wschód”, po łacinie *Oriens*, *Anatolé* po grecku². Zatem określenie miejsca przechodzi w symbol Osoby, zaś chrześcijaństwo jako wyznanie wiary w Chrystusa Jezusa staje się religią nowego „Wschodu” – wschodzącej właśnie w Nim Osoby Boga-Człowieka.

Warto pamiętać o tym wszystkim, otwierając się w naszym dzisiejszym świecie na spotkanie chrześcijaństwa z tzw. religiami Wschodu. Naturalnie, chodzi o religie „dalszego” czy Dalekiego Wschodu

¹ Por. mój artykuł: *Grzech jako pierwotny?*, „Collectanea Theologica” 64 (1994) nr 3, s. 11-26.

² Św. Łukasz (Łk 1, 78n.) mówi dosłownie o litości Boga, przez którą „nawiedzi nas Wschód z wysoka”; BT: „nawiedzi nas Wschodzące Słońce”. Por. także Mt 2, 2.

– Indii, Chin, Japonii – zwłaszcza hinduizm i buddyzm. Pierwsze spotkanie z nimi sięga początków chrześcijaństwa, skoro według tradycji jeden z apostołów – św. Tomasz – dotarł aż do Indii. Dalsze dzieje przyniosły nowe kontakty. Najpierw ograniczały się one do misji chrześcijan wśród obcych im kultur i religii. Później to się odwróciło tak, że religie Wschodu – na czele z buddyzmem – zaczęły wpływać na świat zachodni, czy to wtórnie przez europejskich filozofów np. A. Schopenhauera, czy przez autentycznych świadków egzotycznego dotąd świata w rodzaju D.F. Suzukiego, pochodzącego z Japonii. Lata po II wojnie światowej przyniosły w USA taki wzrost adeptów buddyzmu, przede wszystkim w postaci zenu, że można było mówić o nowej fazie w ekspansji wschodnich religii, o „świcie na Zachodzie”³, który – domyślnie – poprzedza kolejną fazę, czyli „wschód na Zachodzie”...

Symbolika światła – świtu, wschodu i zachodu – wskazuje więcej aniżeli geograficzne strony Wschodu i Zachodu... Symbole kierują naszą uwagę nie tylko w stronę religii, ale głębiej ku tajemnicy, którą wyrażają i zgłębiają wielkie religie świata. Pytając o sens otwartości na Wschód w naszym zachodnim świecie, zaczynam od osobistego świadectwa – czym jest albo może być otwartość jako postawa duchowa.

OSOBISTE DOŚWIADCZENIE WSCHODU

Aby świadczyć, trzeba najpierw do-swiadczyć... Moje doświadczenie dotyczyło nie tyle innych, niechrześcijańskich religii, ile niektórych ich elementów, na dodatek – poza rodzimym, naturalnym otoczeniem. Najpierw było spotkanie z hatha-jogą. Wieści o niej dotarły do mnie w Warszawie pod koniec lat sześćdziesiątych minionego wieku z dwóch źródeł, obu związanych z moją rodziną. Z Poznania doszły mnie słuchy o działalności Tadeusza Paska, organizującego kursy hatha-jogi, natomiast w kręgach stołecznych usłyszałem o podobnych

³ Tak brzmi tytuł książki: PH. KAPLEAU, *Zen: Świt na Zachodzie*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 1985.

działaniach Maliny Michalskiej. W obu przypadkach chodziło nie o praktyki religijne w duchu hinduizmu, lecz o ćwiczenia, które miały pomóc w koncentracji, a głębiej – w integracji duchowo-cieleśnej.

W owym czasie trochę po omacku szukałem dla siebie drogi duchowej. Było to jeszcze przed odkryciem Zakonu, w okresie, kiedy studiowałem fizykę. Przypadkowo dowiedziałem się od mojego wuja o kursach jogi, które były organizowane dla dość elitarnego grona w Teatrze Wielkim. Ja sam nie miałem żadnego tytułu, aby tam uczęszczać, ale wuj, który brał udział w tych kursach, zachęcił mnie i swojego syna do tego, byśmy razem z nim, raz na tydzień, ćwiczyli w jego mieszkaniu. Jakiś czas później, w latach 1967-1968, pojawiła się możliwość uczestniczenia w innej ofercie hatha-jogi, już ogólnie dostępnej; zapisałem się więc i zacząłem uczęszczać dwa razy w tygodniu. Kurs prowadzony przez panią Malinę odbywał się w sali gimnastycznej pewnej szkoły, w godzinach wieczornych. Odtąd zacząłem ćwiczyć w miarę regularnie, również indywidualnie. Ćwiczenia pozwoliły mi doświadczyć hatha-jogi na tyle głęboko, że stała się ona stałym elementem mojej drogi.

To doświadczenie dalej się rozwijało. Pamiętam ostatnie spotkanie z panią Maliną. Było to przed wakacjami letnimi w 1970 roku, kiedy już wiedziałem, że nie wrócę na jej kurs, gdyż pod koniec września miałem udać się do jezuickiego nowicjatu. Poinformowałem ją więc o swoich planach. Nie zapamiętałem jej odpowiedzi, tylko wrażenie, jakie pragnęła przekazać: Boga można znaleźć w różnych rodzajach życia, nie tylko takim, na jaki(e) ja właśnie się zdecydowałem. Nigdy jej więcej nie widziałem. Usłyszałem po jakimś czasie, że zmarła na raka... Dotarła do mnie także napisana przez nią książka, jakby wspomnienie – ze zdjęciami – z odbytych kursów⁴. Dopiero po latach moje spotkanie z nią się pogłębiło, lecz o tym – później...

Kiedy wstąpiłem do zakonu Towarzystwa Jezusowego, mogłem się przekonać, że mam tu jeszcze lepsze możliwości kontynuowania ćwiczeń. Wielkim zwolennikiem jogi okazał się ówczesny magister, mistrz jezuickiego nowicjatu – ojciec Julian Piskorek. Z początku chyba nawet tego nie doceniałem, nie zdając sobie sprawy, że joga

⁴ M. MICHALSKA, *Hatha joga dla wszystkich*, Warszawa 1974.

może wywoływać zastrzeżenia ze strony chrześcijańskiej. Uważałem raczej za oczywiste, że tego rodzaju ćwiczenia mogą jedynie pomóc. Sam doświadczałem ich dobrych skutków, odkąd w regularnym życiu zakonnym znalazłem dodatkową okazję do codziennego praktykowania. Przyznam zresztą, że od teorii bardziej mnie interesowała praktyka. Wiedziałem o istnieniu książki francuskiego benedyktyna o „jodze chrześcijańskiej”, ale nigdy jej nie przeczytałem⁵.

Praktyka hatha-jogi otwierała na coraz głębsze wymiary duchowe. Rosło we mnie poczucie, że nie wystarczy poprzestać na ćwiczeniach cielesnych. Jako jezuita przeszedłem w nowicjacie po raz pierwszy przez *Ćwiczenia duchowne* św. Ignacego, jednak – jak to dzisiaj widzę – nie poznałem ich należycie, dlatego proponowane formy modlitwy ignacjańskiej wydawały mi się zbyt skomplikowane. Szukałem czegoś prostszego, umownie mówiąc: „wschodniego”.

Poszukiwanie prostoty w modlitwie doprowadziło mnie do buddyzmu zen. Kontakt z nim miał znowu miejsce za pośrednictwem osób spoza kręgu jego wyznawców. Obecnie sobie przypominam, że pierwsze próby w tym kierunku podejmowałem z kolegami jeszcze przed moim wstąpieniem do Zakonu – z jednym z nich, Czarkiem Gawrysiem, do dzisiaj pozostaję w przyjaźni. Były to spotkania, na których omawialiśmy rozmaite lektury i tematy; wśród nich pojawiła się kiedyś opowieść opisująca doświadczenie zenu jako szukanie zaginionego zwierzęcia (wołu), które po znalezieniu przestało być istotne... W Zakonie najważniejszym pośrednikiem na tej drodze stał się dla mnie niemiecki jezuita, czynny od lat jako misjonarz w Japonii – Hugo Enomiya-Lassalle.

Najpierw, a było to już po nowicjacie, pod koniec studiów filozoficznych, usłyszałem przypadkowo wypowiedź samego o. Lassalle’a w niemieckim radiu. Następnie sięgnąłem po jedną z jego książek o chrześcijańskim praktykowaniu zenu. Pod wpływem lektury zacząłem samodzielną medytację w tym duchu – w odpowiedniej postawie ciała i skupieniu się na oddechu. Jednak po kilku miesiącach, podczas dorocznych rekolekcji ignacjańskich, pojawiło się na-

⁵ J.M. DÉCHANET, *Twój los w twoich dłoniach: joga chrześcijańska w dziesięciu lekcjach*, Marki-Struga 1994.

gle odczucie, że w mojej praktyce odchodzę od Chrystusa... Przeżycie było na tyle silne, że od razu zaniechałem dalszych prób. Ale nie do końca. Nadal żywiłem przekonanie o możliwości integracji wschodniej i zachodniej praktyki, zenu i chrześcijaństwa. Rozeznanie sensu danego mi dotąd doświadczenia kazało dostrzec błąd nie w teorii, lecz w praktyce, zwłaszcza w jej samodzielności. Odtąd czekałem na okazję bezpośredniego spotkania z osobą „praktykującą”. Po kilku kolejnych latach zostało mi to dane, z pomocą tego samego pośrednika.

Tak się złożyło, że „musiałem” odbyć rekolekcje ignacjańskie pod kierunkiem o. Lassalle’a, podczas jednego z jego pobytów w Niemczech. Kurs był utrzymany w całkiem tradycyjnym stylu, może dlatego, że uczestniczyli w nim wyłącznie jezuici. Kiedy zapytałem Ojca, gdzie mógłbym poznać praktykę medytacji zen, wspomniał mi o prowadzonych przez siebie kursach w Bawarii, w zbudowanej na wzór wschodni hali przy franciszkańskim klasztorze w Dietfurth. Skwapliwie skorzystałem z tej wskazówki, biorąc przez następne 2 lata udział w 7 kursach po 4-5 dni. Była to medytacja w czystym stylu zen. Moi przełożeni zakonni okazali wielką otwartość, pozwalając na to, bym owe kursy medytacyjne potraktował jako moje doroczne rekolekcje, gdyż na „dodatkowe” kursy ignacjańskie brakowało mi wtedy czasu...

Nowe doświadczenie związało mnie już na stałe z medytacją, choć jej forma dalej się rozwijała. Ważne było świadectwo innych uczestników kursów – przeważnie chrześcijan w różny sposób rozczarowanych Kościołem. Wielu z nich doświadczyło, że medytacja zen, traktowana przez nich początkowo jako ucieczka od zniechęcenia chrześcijaństwem, doprowadziła ich do jego nowego odkrycia i do ożywienia życia sakramentalnego w Kościele. Ja również wiele zawdzięczałem kursom, a przede wszystkim stałej praktyce medytacji. Jednak znowu pojawił się niepokój i pytanie, czy medytacja skupiona wyłącznie na oddechu albo na buddyjskim koanie⁶ wystarcza, by zbliżyć mnie do Chrystusa – czy się od Niego nie oddalam. Wyznam,

⁶ Koan – w buddyzmie zen paradoksalne pytania formułowane przez mistrza w celu podsunęcia uczniowi tematu do medytacji (przyp. red.).

że nie uspokoiły mnie pod tym względem ani osobiste odpowiedzi, ani postawa samego ojca Lassalle'a. Woląłem zatem odłączyć się od niego... Szukając bardziej przekonującego zintegrowania medytacji zen i chrześcijaństwa, znalazłem to dzięki ojcu Franzowi Jalicowski, węgierskiemu jezuitcie działającemu w Niemczech⁷. Od strony zewnętrznej prowadzone przez niego rekolekcje niewiele się różniły od medytacji na kursach o. Lassalle'a. Istotne było jedno, decydujące dopowiedzenie: miejsce zenowskiej koncentracji na oddechu czy koanie zajęło skupienie na imieniu Jezus. Odczułem, że wreszcie znalazłem – nie tylko integrację wcześniejszych doświadczeń, ale wszystko...

Na tym jednak moje doświadczenie Wschodu się nie skończyło. Także po spotkaniu – dłuższym! – z o. Jalicsem pozostałem otwarty na medytację zenu, póki przebywałem w Niemczech. Miałem okazję poznać ojca Willigisa Jägera, który kierował od roku 1983, założonym przez siebie w Würzburgu – przy tamtejszym klasztorze benedyktyńskim, niedaleko centrum miasta – ośrodkiem chrześcijańskiej kontemplacji i praktyki zen. Udałem się do niego jesienią 1985 roku. W prowadzonym przezeń kursie znalazłem jeszcze więcej elementów buddyjskich niż u o. Lassalle'a; np. przed medytacją recytowaliśmy niektóre sutry, o. Jäger dawał także do odmawiania poetyckie modlitwy katolickiego mistyka Angelusa Silesiusa, czyli Anioła Ślązaka. Ponadto pamiętam, że w indywidualnej rozmowie ojciec Willigis zachęcał do modlitwy imienia Jezus, ucząc, jak łączyć wymawianie Imienia z oddechem. Zawdzięczam jemu wreszcie wskazanie wartościowych lektur, o których jeszcze wspomnę. Kontakty z nim urwały się, gdy wróciłem do Polski zimą 1985 roku. Zresztą wtedy było dla mnie jasne, że moją drogą, jako kapłana katolickiego pracującego w Polsce, nie ma być propagowanie medytacji zenu. Po „przejściu” przez elementy buddyzmu zachowałem dla niego wprawdzie wiele sympatii, jednak swoje miejsce – poza pracą teologa – widziałem raczej w upowszechnianiu medytacji chrześcijańskiej, i to w jej najprostszej postaci, związanej z modlitwą Jezusową.

⁷ Pisałem o tym w: *Zając się Ogniem. Odkrywanie duchowości ignacjańskiej*, Kraków 2001, s. 75n.; por. moje świadectwa: *Potrzeba Jednego*, „Znak” 10/1996, s. 25-30; *Od hatha-jogi do modlitwy Jezusowej*, „List” 5/1999, s. 8-12.

POŚWIADCZENIE DOŚWIADCZENIA

Dalsza droga – po moim powrocie do Polski – była świadectwem tego, co mogłem zaczerpnąć ze Wschodu, dzięki pobytowi na Zachodzie. Uczciwie muszę dodać, że może najważniejsze stało się, dane mi także w owym czasie, doświadczenie tajemnicy Matki Bożej, zwłaszcza Niepokalanego Poczęcia. Pisałem o tym w innym miejscu⁸. Teraz odtwarzam drogę rozwoju moich „wschodnich” zainteresowań – od strony praktycznej i teoretycznej.

Pierwszeństwo miała praktyka... Wskazuje na to zarówno powyższe świadectwo z odbytej drogi, jak i pierwsza książka, jaką wydałem w ojczystym języku po latach spędzonych na Zachodzie. Była to niewielka rozmiarami *Prosta praktyka medytacji*⁹. Nie wspominając tutaj o moim „przejściu” zenu, dzieliłem się raczej owocami, znalezionymi w powrocie do... początku, z którego wyszedłem. A ponieważ odkrycie go zawdzięczałem ostatecznie modlitwie imienia Jezus, dlatego *Prosta praktyka...* sprowadzała się do jednego – do prezentacji drogi modlitwy w skupieniu na Jednym o różnych postaciach. Pokazywałem najpierw, jak skupiać się na własnym ciele, by zamiast przeszkadzać w modlitwie, mogło nam ono w niej pomagać. Kolejną postacią Jednego, który w Jezusie przyjął ludzkie ciało, może być oddech – i dlatego skupienie na nim było następnym krokiem na drodze modlitewnego działania. Wreszcie dopełnienie modlitwy dokonuje się dzięki złączeniu z oddechem imienia Jezus, odkrywanego jakby w swoim wnętrzu – wymawianego duchowo zgodnie z rytmem oddechu. W tej modlitwie trzeba rzeczywiście tylko jednego czy Jednego...

Praktyczna strona przypomnianej tu książki wyrażała się także w tym, iż u jej źródła były ćwiczenia, które zacząłem prowadzić w jezuickich domach rekolekcyjnych. Początkowa „dawka” była skromna: kilka konferencji wprowadzających do modlitwy Jezusowej oraz wspólne jej praktykowanie – w kręgu wspólnoty skupionej na Jednym... Organizatorzy tych rekolekcji planowali wydanie tekstu opracowanego na podstawie samego nagrania moich wypowiedzi – do-

⁸ Por. zwłaszcza: *Zająć się Ogniem...*, s. 264n.

⁹ Pierwsze wydanie: *Prosta praktyka medytacji*, Kraków 1992.

piero gdy się przekonałem, ile należałoby w nich poprawić, zdecydowałem się na napisanie nowego tekstu, który w końcu znalazł się w książce. Po doświadczeniu tego rodzaju zmaganiem na tyle, że późniejsze wystąpienia przygotowywałem od razu pisemnie – dzięki czemu były one gotowe do wykorzystania książkowego. Było tego niemało... Wszystko skupiało się znowu na jednym – chodziło niezmienne o ćwiczenie – cielesno-duchowe – postawy prostoty w modlitwie. Ramy ćwiczeń obejmowały spotkania w różnych grupach, a wszystko próbowałem włączać w odnowioną formę *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego Loyoli. Nazwałem to „rekolekcjami integralnymi”, wiernymi nie tyle „literze”, ile duchowi ćwiczeń ignacjańskich. Oczywiście, chodziło zarazem o Ducha (nie tylko z dużej litery, lecz i Świętego!). Dlatego kolejne świadectwo nosi tytuł: *Zając się Ogniem...* Zajmowanie się ćwiczeniami pojmowałem głębiej (i wieloznacznie, wielowymiarowo) jako „zajmowanie się Ogniem”, czyli Duchem Świętym.

Tak oto wszedłem na drogę duchowości, która ciągle się rozwija, prowadzi dalej i głębiej. Nie jest pewnie przypadkiem to, że właśnie duchowość jezuicka pozwoliła na włączenie ćwiczeń pochodzących z niechrześcijańskiej religii. Sam św. Ignacy Loyola jako autor *Ćwiczeń duchowych* był otwarty na różnorodne praktyki, które uważał za pomocne w duchowym rozwoju. Podkreślał rolę ciała w modlitwie. Zalecał różne jego pozycje, pozostawiając wybór ćwiczącemu, czyli rekolektantowi, w zależności od celu danej modlitwy. Wymieniał także inne ćwiczenia, zmierzające do lepszej integracji ciała w rekolekcyjnym procesie. Były to na ogół praktyki zwane umartwieniami¹⁰. Także ćwiczenia hatha-jogi mogą mieć podobny charakter, zwłaszcza dla tych, którzy z powodu zaniedbań utracili sprawność fizyczną... Jednak wyraźniejszy jest pozytywny sens praktyki. Integracja ciała ma służyć znalezieniu jedności duchowo-fizycznej. Jedynie w tej jedności możliwa jest pełnia dla człowieka, stworzonego przez Boga jako duch wcielony, w jedności obu wymiarów na tyle istotnej, że również życie wieczne może osiągnąć pełnię nie tylko w duchowej,

¹⁰ Por. św. IGNACY LOYOLA, *Ćwiczenia duchowne*, nr 85n., [w:] Tenże, *Pisma wybrane. Komentarze*, tłum. i oprac. M. Bednarz SJ, Kraków 1968, t. II, s. 119.

ale i cielesnej jedności z Bogiem – w tym, co nazywa się z-martwychwstaniem.

Mamy tutaj owocne połączenie wschodnich i zachodnich ćwiczeń, umożliwiające głębsze zrozumienie od strony praktycznej. Praktyka hatha-jogi pozwala pojąć, że potoczne wyobrażenia o lekceważeniu cielesności i materii w hinduizmie wymagają rewizji. Jedność duchowo-cielesna, praktykowana przez joginów, odsłania swą teologiczną głębię w biblijnej antropologii. Wizja duchowo-cielesnej jedności człowieka, obecna już w starotestamentowej koncepcji stworzenia, pogłębia się w nowotestamentowej prawdzie o wcieleniu Boga. W świetle tego misterium ludzka cielesność jest wprawdzie „przejściowa”, ale przejście dopełniające się w śmierci prowadzi do nowej cielesności wiecznego życia we wspólnocie z Bogiem. Wizja biblijna nie zawsze znajdowała stosowny wyraz w chrześcijańskiej duchowości. Jednostronne podkreślanie „umartwienia” ciała nie wystarcza co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, także ludzki duch wymaga umartwienia w tej mierze, w jakiej to on staje się źródłem grzechu, przede wszystkim w opacznie pojmowanej wolności; dlatego trzeba pamiętać, że w duchowo-cielesnej jedności człowieka *oba* jej wymiary wymagają oczyszczenia, przy czym ważniejsze jest uwolnienie grzesznego ducha. Po drugie, podobnie jak negatywnych elementów nie wolno szukać jedynie w ciele, tak pozytywne nie dają się ograniczyć do ducha. Jedność – dana i zadana – oznacza, że istotna jest integracja, w której ciało stanowi nie tylko przeszkodę, ale także istotną pomoc. Ćwiczenia hatha-jogi są w tej perspektywie darem, jaki trudno znaleźć w całej dotychczasowej duchowości chrześcijaństwa!

Jednakże chrześcijańska ocena medytacji zen wymaga większego zróżnicowania niż w przypadku hatha-jogi. Zasadniczo można się zgodzić z wypowiedziami mistrzów zenu, według których nie jest on religią – przy założeniu, że jego istotę stanowi właśnie medytacja i związana z nią postawa, nie zaś zewnętrzne formy pochodzące z buddyzmu. W tej perspektywie zen może być praktykowany także przez chrześcijan jako dodatkowa pomoc na drodze życia i modlitwy. O ile jednak swoista potrzeba hatha-jogi może płynąć stąd, że w chrześcijańskiej tradycji brakuje tego rodzaju ćwiczeń, o tyle trudniej mówić

o „potrzebie” medytacji zen dla chrześcijan. Raczej należy wskazać, że w samej tradycji chrześcijańskiej można znaleźć przykłady podobnej praktyki, równie prostej, a pogłębionej przez pełniejsze pojmowanie Jednego, który wart jest całkowitego oddania i skupienia. Tym Jednym jest nie tylko Osoba, lecz tajemnicza wspólnota – w Nim, z Nim i przez Niego. W tym sensie chrześcijanin nie potrzebuje zenu, ale zgodnie ze słowami Jezusa winien przyjąć, że „potrzeba tylko jednego” (Łk 10, 42). Nie przypadkiem sformułowanie to jest otwarte, dopuszcza wiele precyzacji, gdyż ostatecznie chodzi o Jednego, który sam w sobie niejedno ma imię.

Czy jednym, którego potrzeba, może być medytacja? Gdy próbuję praktycznie w nią wprowadzać – od strony modlitwy Jezusowej – przyświeca mi świadectwo pewnego mistrza hinduizmu, Gopi Kryszy. Podczas spotkania z młodymi Niemcami tak odpowiedział on na jedno z pytań dotyczących medytacji: „Im bardziej słucham Europejczyków mówiących o medytacji, tym bardziej czuję, że właściwie powinienem im odradzać jej uprawianie. Oni przecież nie rozumieją zupełnie, o co chodzi. Proszę poczytać w swoich świętych pismach, a znajdziecie to samo, co w naszych: Winienes miłować twego bliźniego; winienes miłować Boga; winienes miłować twego bliźniego w Bogu. Wszystko inne jest zbyteczne. Nigdzie nie jest napisane: Winienes medytować. Jeśli jednak chcesz miłować Boga i twego bliźniego, i odkryjesz wielką prawdę, że medytacja może tobie w tym pomóc, może się stać na tej drodze decydującą pomocą, wtedy winienes medytować; jeśli zaś tego nie odkryjesz, winienes ją zostawić w spokoju”¹¹.

Nie zostawiłem medytacji... Również ona nie zostawiała mnie w spokoju – pokazywała w praktyce braki miłości w moim życiu. Tu jednak odkładałem na bok – na razie – świadectwo osobiste. Przechodzę powoli do refleksji teologicznej, opartej na doświadczeniu więcej aniżeli własnym. Mam na myśli doświadczenie katolickiego Kościoła – wspólnoty wiary, która istnieje już prawie dwa tysiące lat. Od początku ta nowa wspólnota znalazła się w świecie wielu religii.

¹¹ Przytaczałem te słowa po raz pierwszy w: *Prostej praktyce medytacji*, s. 11n.

Pierwsi chrześcijanie byli religijni także przed swym nawróceniem – wywodzili się z judaizmu albo z religii greckiej czy rzymskiej, jak w przypadku tzw. pogan. Przejście na chrześcijaństwo wiązało się z nowym spojrzeniem na religię wyznawaną dotąd. Można było dostrzec w niej przygotowanie do przyjęcia objawienia w Jezusie Chrystusie. W tym sensie apostoł Paweł uznaje żydowskie prawo za „pedagoga”, wychowawcę prowadzącego z woli Bożej do Chrystusa (por. Ga 3, 24), podczas gdy w religii greckiej mógł on odnaleźć intuicje, które spełniają się właśnie w chrześcijaństwie (por. Dz 17, 22n.).

Ta prezentacja chrześcijaństwa jako wypełnienia religijnych intuicji czy to judaizmu, czy religii świata starożytnego, miała jednak inną jeszcze stronę – konfrontacji, sprzeciwu... Przekonał się o tym już u początku swej misji św. Paweł. Ten uprzednio gorliwy prześladowca chrześcijan, odkrył po nawróceniu swe miejsce po stronie prześladowanych w obu przypadkach za to samo „błuznierstwo” (z perspektywy judaizmu), że Jezus ukrzyżowany jest Synem Bożym. A jeśli Apostoł liczył na życzliwsze przyjęcie przez „pogańskich” Greków, to już na ateńskim Areopagu musiał się przekonać o sprzeciwie czy lekceważeniu jego słów o zmartwychwstaniu Jezusa (Dz 17, 31n.). Dlatego ostro pouczał Koryntian, których odwiedził po odrzuceniu Ewangelii przez Ateńczyków: gdy „Żydzi szukają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą” (1Kor 1, 22n.).

Początkowe doświadczenie Kościoła z ambiwalencją pozytywnych i negatywnych elementów spotkania z innymi religiami, towarzyszyło także dalszym jego dziejom. Po pierwszych wiekach, kiedy chrześcijaństwo pozostało zasadniczo zamknięte w kręgu śródziemnomorskim, przyszło zderzenie z wielkimi religiami i wysoką kulturą Dalekiego Wschodu. Nie wchodzimy tu w kwestie historyczne. Skupiamy się na sytuacji, którą zapoczątkował od strony katolickiego Kościoła przełomowy II Sobór Watykański (1962-1965).

ŚWIATŁO SOBORU

Najważniejszym dokumentem soborowego otwarcia się Kościoła na świat stała się Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Jej intencją było zwrócenie się do wspólnoty całej ludzkości z przesłaniem, które miało świadczyć o gotowości ze strony chrześcijan do włączenia się w rozwiązywanie trudności współczesnego świata. O wspólnocie mówią także pierwsze słowa, przytaczane nierzadko w łacińskiej wersji (*Gaudium et spes*) jako tytuł całości: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałoby oddźwięku w ich sercu” (KDK 1). W oczach Soboru nadzieję budzą „głębokie i szybkie przemiany” współczesnego świata, wywołane „inteligencją człowieka i jego twórczymi zabiegami”; jednocześnie pojawiają się „niemałe trudności” (nr 4), rzutujące na zmiany „psychologiczne, moralne i religijne”. W kwestii wpływu współczesnej cywilizacji „na samo życie religijne” dokument zauważa: „Z jednej strony zdolność krytyczniejszego osądu oczyszcza je z magicznego pojmowania świata i błąkających się jeszcze zabobonów oraz wymaga coraz bardziej osobowego i czynnego przyłgnięcia do wiary, dzięki czemu wielu dochodzi do żywszego poczucia Boga; z drugiej zaś strony liczniejsze masy praktycznie odchodzą od religii. W przeciwieństwie do dawnych czasów odrzucanie Boga czy religii lub odciąganie od nich nie jest już czymś niezwykłym i wyjątkowym; dziś bowiem przedstawia się to nierzadko jako coś, czego wymaga postęp naukowy lub jakiś nowy humanizm” (nr 7).

Nie znajdujemy w tym programowym dokumencie więcej istotnych uwag na temat religii we współczesnym świecie – poza krytyką ateizmu „usystematyzowanego”, który nie tylko szuka „wyzwolenia człowieka przede wszystkim drogą jego wyzwolenia gospodarczego i społecznego”, ale twierdzi, że temu wyzwoleniu „religia z natury swej stoi na przeszkodzie, gdyż budząc nadzieję człowieka na przyszłe, złudne życie, odstręcza go od budowy państwa ziemskiego”; dlatego „zwolennicy tej doktryny, gdy dochodzą do rządów w państwie, gwałtownie zwalczają religię” (nr 20). Konstytucja przeciw-

stawia temu stanowisku prawdę Kościoła, który wie, „że człowiek nieustannie pobudzany przez Ducha Bożego, nigdy nie będzie zupełnie obojętny na problemy religijne, co znajduje potwierdzenie w doświadczeniu nie tylko ubiegłych wieków, ale także i naszych czasów” (nr 41).

Nieco więcej na temat religii współczesnego świata znajdujemy w innym kluczowym dokumencie soborowym. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* precyzuje na tle poprzednich soborów naukę teologiczną o kościelnej strukturze i naturze; skupia się na misterium Eklezji, na różnym i stopniowym udziale ludzkości w tej tajemnicy. Pierwszy rozdział, zatytułowany *Misterium Kościoła*, przynosi słynne później i ważne stwierdzenie, że „jedyny Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostołski”, jako społeczność istniejąca konkretnie w świecie „trwa [*subsistit*] w Kościele katolickim”. Owa „subsystemcja” oznacza, jak dalej objaśnia Sobór, że także poza „organizmem” Kościoła katolickiego „znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy” Kościoła Chrystusowego (KK 8). To nader istotne sformułowanie zostało rozwinięte w rozdziale drugim pt. *Lud Boży*, gdzie są wymienione różne stopnie przynależności do jednego Kościoła Chrystusowego jako „nowego Ludu Bożego”. Podkreśla się „znamię powszechności [*universalitatis character*], które zdobi Lud Boży”; przejawia się ono w tym, że „wierni rozproszeni po świecie mają ze sobą łączność w Duchu Świętym i w ten sposób ‘mieszkaniec Rzymu wie, że Hindusi są członkami tego samego co on organizmu’”¹².

Zauważmy, że powszechność Kościoła jako „uniwersalność” została dalej określona w Konstytucji jako „katolickość” (*catholicitas*), zgodnie z pierwotnym sensem ostatniego pojęcia, pochodzącego, przypomnijmy, z greckiego *kat' holou* – „według całości”, czyli: całościowo, powszechnie. To przejście sprawia, że „symboliczne” (w sensie Symbolu wiary) znaczenie katolickości jako powszechności nakłada się niejako na znaczenie historyczne, związane z widzialnym Kościołem katolickim. Oba znaczenia mamy także w konclu-

¹² KK 13; Sobór cytuje tu zdanie św. Jana Chryzostoma (+ 407 r.).

zji: „Do tej zatem katolickiej jedności Ludu Bożego, która jest znakiem przyszłego pokoju powszechnego i do niego się przyczynia, powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niej należą lub są jej przyporządkowani, zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia” (nr 13). Następuje dokładniejsze rozróżnienie poszczególnych stopni. Na początku są wymienieni znowu „wierni katolicy” jako wcieleni do społeczności Kościoła „w pełni”, oraz katechumeni, którzy „pragną być wcieleni” (nr 14). Dalej pojawiają się chrześcijanie innych wyznań, którzy „będąc ochrzczeni noszą zaszczytne imię chrześcijan, ale nie wyznają całej wiary lub nie zachowują jedności wspólnoty” (nr 15). Dopiero kolejny fragment otwiera się na religie niechrześcijańskie.

Konstytucja kontynuuje: „Ci wreszcie, którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii, w rozmaity sposób są przyporządkowani do Ludu Bożego”. Na czele znajduje się tu naród żydowski, „który pierwszy otrzymał przymierze i obietnice i z którego narodził się Chrystus wedle ciała”. Na drugim miejscu wymienia się „tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich zaś w pierwszym rzędzie muzułmanów”. Pozostałe religie zostały scharakteryzowane słowami, które nawiązują do wspomnianej mowy św. Pawła na Areopagu: „Także od innych, którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń, Bóg sam również nie jest daleko, skoro wszystkim daje życie, technienie i wszystko (por. Dz 17, 25-28), a Zbawiciel chciał, aby wszyscy ludzie byli zbawieni (por. 1Tm 2, 4)”. Bóg nie odmawia swej pomocy także tym, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który oświeca każdego człowieka, aby ostatecznie posiadał życie”¹³.

Szczególna relacja chrześcijaństwa do judaizmu oraz islamu, widoczna w powyższych uwagach Konstytucji dogmatycznej o Koście-

¹³ KK 16; ostatnie zdanie Konstytucji nawiązuje do słów Euzebiusza z Cezarei (+ 370 r.) oraz do Prologu Janowego (J 1, 9).

le, stała się także drogą, która doprowadziła II Sobór Watykański do jeszcze wnikliwszego zajęcia się kwestią religii niechrześcijańskich. Od początku Soboru było jasne, że należy wydać dokument o relacji Kościoła do żydów. Stopniowo pojawiła się myśl, by w planowanej Deklaracji o żydach wypowiedzieć się również ogólniej o religiach niechrześcijańskich. Losy dokumentu jeszcze się ważyły, gdy postulowano w soborowej dyskusji włączenie go do Konstytucji dogmatycznej o Kościele, by nie eksponować sprawy żydowskiej w drażliwym już wtedy kontekście politycznych sporów żydowsko-arabskich. A w końcu została wydana w dniu 28 października 1965 r. osobna Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, nazywana także *Nostra aetate* od jej początku: „W naszej epoce, w której ludzkość coraz bardziej się jednoczy i wzrasta wzajemna zależność między różnymi narodami, Kościół tym pilniej rozważa, w jakim stosunku pozostaje do religii niechrześcijańskich” (DRN 1).

Deklaracja jest najkrótszym dokumentem soborowym – obejmuje tylko pięć punktów. Na tle dążenia ludzkości do jedności tak określa misję Kościoła: „W swym zadaniu popierania jedności i miłości wśród ludzi, a nawet wśród narodów, główną uwagę poświęca temu, co jest ludziom wspólne i co prowadzi ich do dzielenia wspólnego losu”. Jedność ludzkości ma swe teologiczne uzasadnienie w stworczym dziele Boga, który jako Stwórca dał ludziom nie tylko początek, ale sprawił, że „jeden także mają cel ostateczny, Boga” (n. 1). Dalej opisane zostały, w odwrotnej kolejności niż w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, poszczególne religie; poczynając od tych, które są bardziej odległe wobec chrześcijaństwa, dochodzi się w trzecim i czwartym punkcie do islamu oraz judaizmu, zajmujących najwięcej uwagi. Tu skupimy się na drugim punkcie.

Po religiach „pradawnych czasów” z ich rozpoznaniem „owej tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu świata i wydarzeniach ludzkich”, Deklaracja wspomina religie „związane z rozwojem kultury”, które starają się odpowiedzieć na prastare pytania „za pomocą coraz subtelniejszych pojęć i bardziej wykształconego języka”. W szczególności: „w hinduizmie ludzie badają i wyrażają boską tajemnicę poprzez niezmierną obfitość mitów i wnikliwe koncepcje filozoficzne, a wyzwolenia [*liberationem*] z udręk naszego losu szukają albo w róż-

nych formach życia ascetycznego, albo w głębokiej medytacji [*profundam meditationem*], albo w uciekaniu się do Boga z miłością i ufnością. Buddyzm, w różnych swych formach, uznaje całkowitą niewystarczalność tego zmiennego świata i naucza drogi [*via*], na której ludzie w duchu pobożności i ufności mogliby osiągnąć stan doskonałego wyzwolenia [*perfectae liberationis*], albo dojść, czy to o własnych siłach, czy z wyższą pomocą, do najwyższego oświecenia [*ad summam illuminationem*]. Podobnie też inne religie, istniejące na całym świecie, różnymi sposobami starają się wyjść naprzeciw niepokojowi ludzkiego serca, wskazując drogi [*vias*], to znaczy doktryny oraz nakiety praktyczne, jak również sakralne obrzędy” (n. 2).

Deklaracja dodaje: Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w tych religiach jest „prawdziwe i święte” jako „promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”. Prawda wiąże się w istotny sposób z tajemnicą Jezusa Chrystusa. Dlatego Sobór przypomina całemu Kościołowi, że głosi on „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. Przeto wzywa synów swoich, aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują” (tamże).

OTWARCIE PRZEZ MODLITWĘ

Deklaracja była początkiem, pierwszym oficjalnym aktem otwarcia Kościoła na religie niechrześcijańskiego Wschodu. Jak widzieliśmy, dokument mówił o „rozmowach i współpracy”, jednak okazało się, że szczególną postacią współdziałania może być modlitwa, skoro w hinduizmie i buddyzmie właśnie „głęboka medytacja” jest istotną drogą duchowego postępu ku oświeceniu. Dodatkowej wskazówki udzielił w tym kierunku soborowy Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, zalecając instytutom zakonnym: „Niech uważnie zastanawiają się, w jaki sposób ascetyczne i kontemplacyj-

ne tradycje, których nasiona Bóg niekiedy złożył w starożytnych kulturach jeszcze przed głoszeniem Ewangelii, można by przejąć do zakonnego życia chrześcijańskiego” (DM 18).

Soborowa zachęta do „zastanowienia się” nad ascetyczno-kontemplacyjnymi tradycjami znalazła szczególnie podatny grunt wśród zakonników, którzy już od lat pracowali jako misjonarze na Wschodzie, dzięki czemu także nauczyli się cenić jego duchowe praktyki. Rozumieli oni, że nie wystarczy teoretyczna refleksja w odniesieniu do praktyki, którą należy najpierw poznać od strony praktycznej. I dlatego nie brakowało misjonarzy, zwłaszcza w Japonii oraz Indiach, którzy nie wahali się wejść na tę drogę pod przewodnictwem uznanych mistrzów buddyzmu czy hinduizmu. Na przykład wspomniany wyżej o. Lassalle już w latach 50. zeszłego wieku nie tylko zaczął współpracę z przełożonym buddyjskiej szkoły Soto w Japonii, by wspólnymi siłami pobudzić zainteresowanie społeczeństwa tego kraju sprawami religijnymi; ale ponadto zapragnął osobiście praktykować medytację pod kierunkiem jednego z mistrzów zenu¹⁴. To właśnie doprowadziło go stopniowo do przekonania, że chrześcijanie mogą wiele skorzystać ze znajomości tej duchowej praktyki. O. Lassalle rozpoczął wydawanie książek przybliżających chrześcijanom sens medytacji zen, a następnie – już po Soborze – regularnie przyjeżdżał do kilku krajów Europy zachodniej, by pomagać także w praktykowaniu tej formy medytacji.

W Polsce w kręgu chrześcijańskim więcej uwagi przyciągały zaraz po II Soborze Watykańskim świadectwa związane z Indiami. Wielkie wrażenie wywarła autobiograficzna relacja angielskiego benedyktyna Bede Griffithsa¹⁵, później dotarły do polskich czytelników informacje o misji, działających w Indiach już wcześniej, księży francuskich – ojca Monchanin ze Stowarzyszenia Pomocników Misji oraz ojca Le Saux, benedyktyna. Założona przez nich w 1950 roku pustelnia *Śantiwanam* (Gaj Pokoju) nad rzeką Kaweri, w pobliżu miasta Kulittalai, została nazwana: *Asram Saććidananda* – w na-

¹⁴ Więcej w: H.M. ENOMIYA-LASSALLE, *Zen-Buddhismus*, Köln 1974, s. 9n.

¹⁵ B. GRIFFITHS, *Złota nić*, [w:] Tenże, *Złota nić. Chrześcijański asram*, tłum. J. Mroczkowska i P. Mroczkowski, Kraków 1974.

wiązaniu do potrójnego określenia *Sat-Cit-Ananda* (Bycie-Świadomość-Błogość), którym hinduizm wyraża prostotę Absolutu w troistej postaci. Życie w aśramie było oparte na ułożonej przez obu ojców założycieli regule, której podstawę stanowiła *Reguła mnichów* św. Benedykta z elementami duchowości hinduizmu: pokój (*pax*), do którego zdążają chrześcijańscy mnisi, znajduje odpowiednik w hinduskim *Śanti*, przywoływanym w modlitewnym wezwaniu, otwierającym i zamykającym każdą recytację świętych tekstów: *Om, Śanti, Śanti, Śanti, Śanti*. Całe życie w aśramie miało prowadzić do tego właśnie pokoju. Nie szukano żadnej działalności misyjnej w tradycyjnym stylu. „Działaniem” mieszkańców aśramu miało być samo ich życie, nie tylko jako świadectwo przemieniającej mocy wyrzeczenia i milczenia kontemplacji, ale też jako dopełnienie w Chrystusie drogi hinduskich ascetów-sannjasinów, których styl życia starano się w aśramie realizować. A najgorętszym pragnieniem założycieli aśramu było przyciąganie Hindusów, którzy by włączali się do życia monastycznego „autentycznie chrześcijańskiego i autentycznie hinduskiego”¹⁶.

To świadectwo misyjnego działania skupionego na modlitwie zostało podjęte w Indiach przez Griffithsa oraz jego uczniów. W Polsce można do nich zaliczyć benedyktyna Jana Berezę. Poświadcza on, że właśnie angielskiemu współbratu zakonnemu zawdzięcza poznanie drogi medytacji, propagowanej przez innego benedyktyńskiego misjonarza Wschodu, ojca Johna Maina¹⁷. Ten ostatni nauczał medytacji chrześcijańskiej, w której łączył proste skupienie na oddechu z wymawianiem słowa-wezwania: *Maranatha* – „Przyjdź, Panie”. Był przekonany, że właśnie prosta praktyka medytacji winna stać się podstawą spotkania między religiami.

Lata posoborowe przyniosły nasilenie nowych inicjatyw. Owocnie rozwija się współpraca chrześcijańskich zakonów z ośrodkami monastycznymi religii Wschodu. Promują ją dwie organizacje współpracujące z Papieską Radą do spraw Dialogu Międzyreligijnego: w Ameryce MID (*Monastic Interreligious Dialogue*), w Europie DIM

¹⁶ Sformułowanie o. Le Saux, cyt. w: *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 1993, s. 121.

¹⁷ Por. J.M. BEREZA, *Sztuka życia codziennego*, Poznań 1997, s. 26n.

(*Dialogue Interreligieux Monastique*). Podsumowaniem ich doświadczenia stał się dokument *Kontemplacja i dialog międzyreligijny*¹⁸. Pada w nim stwierdzenie, że „formy modlitwy wypracowane poza tradycją chrześcijańską nie są *a priori* zagrożeniem dla chrześcijańskiej wiary”. Dokument przypomina za Janem Pawłem II: „Każdą autentyczną modlitwę wzbudza Duch Święty, tajemniczo obecny w sercu każdego człowieka”¹⁹.

Najgłośniejszym i najważniejszym przejawem otwarcia się przez modlitwę na spotkanie między religiami był Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, ogłoszony z inicjatywy Jana Pawła II, i przeżyty w Asyżu 27 X 1986 roku. Punktem wyjścia stało się wezwanie Papieża do zaprzestania w tym dniu wszelkich działań wojennych, a modlitewne spotkanie w intencji pokoju miało być oparciem duchowym dla tej inicjatywy. Przedstawiając ideę spotkania na jednej z audiencji generalnych (22 X 1986) Papież przypomniał, że do „nasion Słowa” w innych religiach można zaliczyć „niewątpliwie modlitwę, której często towarzyszy post, a także inne formy pokuty, pielgrzymowanie”. Co do modlitwy Jan Paweł II podkreślił, że spotkanie w Asyżu „nie będzie oczywiście znakiem synkretyzmu religijnego, ale szczerą postawą modlitwy do Boga w duchu wzajemnego szacunku. Właśnie dlatego jako motto tego spotkania wybraliśmy słowa: ‘Być razem, aby się modlić’. Nie można bowiem ‘modlić się razem’, czyli odmawiać wspólną modlitwę, ale można być obecnym, gdy inni się modlą i okazywać w ten sposób szacunek ich modlitwie i postawie wobec Bóstwa, dając równocześnie pokorne i szczerze świadectwo naszej wiary w Chrystusa, Pana wszechświata”²⁰.

¹⁸ COMMISSION INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX MONASTIQUE, *Contemplation et Dialogue Interreligieux. Reperes et perspectives puises dans l'expérience des moins*, Ottignies 1993; *Kontemplacja i dialog międzyreligijny*, tłum. J. BEREZA OSB, http://lubin.benedyktyni.pl/przeczytaj/kontemplacja_dialog.doc (12. 03. 2006).

¹⁹ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do Kardynałów i Kurii Rzymskiej*, 22 grudnia 1986; 11: AAS 79 (1987), 1089, [w:] Tenże, Encyklika *Redemptoris missio*, nr 29. Por. J. BEREZA OSB, *Medytacyjna pielgrzymka...*, s. 210.

²⁰ *Być razem, aby się modlić. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, Asyż, 27 października 1986 roku*, wstęp i oprac. A. Szafrąńska, Warszawa 1989, s. 21.

Spotkanie wywołało wielki odzew. Stało się dodatkowym impulsem we wspomnianym dialogu międzyreligijnym na poziomie monastycznym. Ożywiły się kontakty mnichów chrześcijańskich, buddyjskich i hinduistycznych w ramach wymiany związanej z dłuższym pobytem w innych ośrodkach i poznawaniem od wewnątrz ich życia. Uczestnicy tego doświadczenia mieli niejedną okazję spotkania się z Janem Pawłem II, który zapewniał ich o swojej aprobacie. W imieniu mnichów chrześcijańskich dziękował on buddyjskim braciom „za nadzwyczajną uprzejmość” i gościnność. Dodawał: „Wasz dialog na płaszczyźnie monastycznej jest prawdziwie religijnym doświadczeniem, spotkaniem w głębi serca, inspirowanym duchem ubóstwa, we wzajemnym zaufaniu i poszanowaniu własnej tradycji. Jest to doświadczenie nie dające się do końca wypowiedzieć słowami; doświadczenie, które najlepiej można wyrazić w modlitwie pełnej ciszy”²¹.

Tak, modlitwa „pełna ciszy” najpełniej wyraża doświadczenie „w głębi serca”, które jest ostatecznie przeżyciem niewysłowionej jedności – z Bogiem, światem – ze wszystkim. Tutaj mnisi Zachodu i Wschodu obecnie spotykają się już nie tylko w drodze, lecz i u celu – Niewysłowionego. Jednak o ile przechodzą do słów, o tyle nie sposób uznać, iż osiągnęli jedność. Istnieją ważne różnice, także wtedy, gdy przyjmie się daleko idące podobieństwo dróg i mistycznych obrazów obu tradycji. Warto przytoczyć jeszcze jedno świadectwo – jezuita kardynała T. Spidlika, znawcy duchowości chrześcijańskiego Wschodu. Wspominał on o swojej rozmowie z mniszką buddyjską, w trakcie której oboje zauważyli podobieństwa między „schematami” mistycznymi, np. Grzegorza z Nyssy i buddyzmu. W końcu „zrodziło się pytanie, jaka jest różnica między buddyzmem a chrześcijaństwem. Jak przystało na jezuitę, zamiast odpowiedzieć, zadałem pytanie: ‘Co chce siostra swoją modlitwą osiągnąć?’ – ‘Jedność z Bogiem.’ – ‘I ja się pod tym podpisuję’ – powiedziałem. Drugie pytanie: ‘Czy komuś udało się osiągnąć tę jedność z Bogiem?’ Otrzymałem na nie odpowiedź tak piękną, że wykorzystałem ją w swoim ar-

²¹ *Przemówienia Jana Pawła II do mnichów buddyjskich z 9.09.1987 i 20.08.1989*; cyt. za: J.M. BEREZA, *Sztuka życia...*, s. 88n.

tykule dla ‘L’Osservatore Romano’. Powiedziała: ‘Jest to pragnienie wszystkich ludzi, ale w tym życiu nikt nie osiągnął jedności z Bogiem’. Na co ja powiedziałem: ‘My chrześcijanie wierzymy, że w osobie Jezusa Chrystusa człowiek osiągnął tę jedność. I dlatego modląc się, mówimy: Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa. I to jest różnica między buddyzmem a chrześcijaństwem, nie w schematach’²².

Odpowiedź ojca jezuita jest owocem dialogu dwóch osób otwartych na jedność z Bogiem... Ale pokazuje także próg, który należy przekroczyć na drodze ku dalszej – bliższej! – jedności. Chrześcijanin jako wyznawca Jezusa Chrystusa poświadcza prawdę, która w określony, sformułowany wyżej sposób wykracza poza prawdę głoszoną w buddyzmie. W tym określonym, istotnie granicznym punkcie dialog osiąga nie tyle kres, ile właśnie próg, na którym dialogujące osoby stają w obliczu kolejnej, niejako trzeciej Osoby, która włącza się w rozmowę, by mogła ona rzeczywiście poprowadzić dalej. Chrześcijaninowi może przypomnieć się w tym momencie przeżycie uczniów na drodze do Emaus. Zdziwiająco! Jak długo rozmawiali oni o Chrystusie, nie potrafili Go rozpoznać. Oczy otworzyły im się dopiero wtedy, gdy... zniknął im z oczu. Tajemniczy znak ukazuje, że skupienie się na „widzialności” Jezusa może być przeszkodą w uznaniu Jego duchowej, niewidzialnej obecności – nie tylko w niebieskiej wspólnocie z Ojcem, ale i w ziemskiej, eucharystycznej wspólnocie Kościoła. Tak, jedynie w Duchu Świętym można wyznać: „Panem jest Jezus” (1Kor 12, 3).

Tego wyznania, równoznacznego z przyjęciem chrześcijaństwa, nie daje się w dialogu „wymusić”. Nie wystarczą też argumenty natury teologicznej, aby „przybliżyć” jeszcze bardziej Osobę Jezusa. Przecież On nie jest „przedmiotem”, który można by przesuwac w pobliże rozmówcy... Trzeba poważnie przyjąć Jego podmiotowość, oddając się Jemu, pozwalając, aby sam okazał swoją bliskość obu dialogującym osobom. Otwarcie się na Niego może się zacząć od uznania ważności Jego Dobrej Nowiny. Jej przesłanie, najwyraźniejsze w Kazaniu na Górze, porusza także niechrześcijan. Przypomina o tym

²² T. SPIDLIK w rozmowie prowadzonej przez M. LEHNERTA: *Łatwo być kaznodzieją Papieża*, TP 17/1995 (23 kwietnia), s. 6.

kolejne świadectwo jednego z chrześcijańskich mędrców, otwartych na religie Wschodu, C.F. von Weizsäckera, który stwierdził: wiedza objawiająca się w słowach Jezusa „tak przemawia do moich hinduskich czy buddyjskich przyjaciół, że mówią: Jezus był wiedzącym, był wcieleniem Boskości. Jakże mógłby tak mówić, gdyby tego nie wiedział”. Po raz pierwszy przytoczyłem te słowa przed laty, w pierwszym wydaniu książki *Nic jak Bóg*. Obecnie pragnę pójść dalej...

DROGA PO NIC JAK BÓG

Zacznę od przytoczenia pozostałego fragmentu wypowiedzi Weizsäckera, który wcześniej opuściłem²³; niemiecki mędrzec dodawał: „W tym miejscu nie mogę mieć potrzeby, aby jeszcze nawrócić tych przyjaciół na chrześcijaństwo. Czemu by to miało służyć?”²⁴. Innymi słowy, według niego: skoro wyznawcy hinduizmu przyjmują bóstwo Jezusa, nie jest istotne, w jakim sensie je pojmują... Czy tak? Opuszczając przed laty końcowe zdania, skupiałem się na tym, co pozytywne; pragnąłem ocenić i docenić uznanie Chrystusa w powyższym świadectwie jako ważny krok na drodze jedności. Jednak obecnie widzę potrzebę dopowiedzenia: w drodze ku pełni jedności liczy się także wyznanie *jak* Boskość wcieliła się w Jezusie. Zbyt „ugodowe” przejście do porządku nad tajemnicą Wcielenia prowadzi do jedności pojmowanej nazbyt po ludzku, powierzchownie. Wtedy nawrócenie w jeszcze pełniejszym otwarciu się na Jezusa Chrystusa przestaje być uważane za potrzebne...

Nadal uznaję, że w dialogu międzyreligijnym podstawą jest duchowa postawa, którą słynny Thomas Merton tak opisał: „Jeśli nie posiadam jedności w sobie, jakże mogę myśleć, co więcej, rozprawiać na temat jedności”²⁵. Gdy wcześniej cytowałem te słowa, dodałem inne jeszcze refleksje mnicha trapisty. Jego postaci poświęciłem wtedy

²³ Por. *Nic jak Bóg*, s. 171.

²⁴ C.F. VON WEIZSÄCKER, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München 1978, s. 453.

²⁵ Por. *Nic jak Bóg*, s. 51n.

2

NAUKA NA FALI MISTYKI

Szukając głębszego otwarcia się na religie Wschodu, dobrze będzie pamiętać o praktyce, która upowszechniła się w chrześcijaństwie dzięki *Ćwiczeniom duchownym* Ignacego Loyoli. Pionierzy dialogu religijnego wskazywali na ogół po stronie chrześcijańskiej inne źródła przypominające metody wschodniej medytacji: przede wszystkim anonimowy *Obłok niewiedzy* oraz mistyczne świadectwa Mistra Eckharta i Jana od Krzyża¹. Nie zauważono jakby głosu, skądinąd sławnego, C.G. Junga, stwierdzającego, że jedyną metodą w zachodniej duchowości, porównywalną z hinduską jogą czy buddyzmem zen, są właśnie *Ćwiczenia duchowe* św. Ignacego. Niemiecki jezuita, który przypominał to świadectwo², sam uczynił wiele dla przybliżenia buddyzmu zen chrześcijanom na Zachodzie, zwłaszcza od strony praktycznej – dzięki licznym kursom medytacji. Wspominałem już elementy *Ćwiczeń* istotne dla duchowego rozwoju, obejmujące także cielesność. Obecnie interesuje mnie kwestia teologiczna: jakie wskazania można znaleźć u św. Ignacego, co do postawy potrzebnej w dialogu międzyreligijnym i co do mistycznego wymiaru życia duchowego.

¹ Por. np. T. MERTON, *Zen i ptaki żądzy*, tłum. i opr. A. Szostkiewicz, Warszawa 1988, ss. 16n., 47n.

² Por. H. M. ENOMIYA-LASSALLE, *Zazen und die Exerziten des heiligen Ignatius. Einübung in das wahre Dasein*, Köln 1975, s. 9.

NAUKA ĆWICZEŃ DUCHOWNYCH

Fakt, iż *Ćwiczenia duchowne* św. Ignacego zrodziły się z jego z osobistego doświadczenia sprawia, że ich zrozumienie wymaga także doświadczenia... Święty przekonał się o tym, gdy na początku swej drogi spotykał się z podejrzeniami ze strony władz kościelnych. Zarzucano mu brak należytego przygotowania teologicznego do nauczania i prowadzenia innych; więcej, podejrzewano, że skoro opiera się na swoim własnym doświadczeniu, to należy do działającej wówczas sekty *alumbrados* („oświeconych”), którzy, powołując się na wewnętrzne oświecenie przez Ducha Świętego, odnosili się krytycznie do instytucji Kościoła³. Ignacy zdołał się obronić przed wszystkimi zarzutami, a trwałym owocem tych doświadczeń jest uwaga wstępna do *Ćwiczeń*, w której mówi on o postawie potrzebnej nie tylko wobec tego tekstu, ale również w całej relacji pomiędzy prowadzącym i odprawiającym rekolekcje. Ignacy formułuje tę postawę w postaci następującego założenia (*Praesupponendum*): „Aby zarówno dający Ćwiczenia Duchowne, jak i przyjmujący je bardziej pomagali sobie wzajemnie i postępowali [w dobrem], trzeba z góry założyć, że każdy dobry chrześcijanin winien być bardziej skory do ocalenia wypowiedzi bliźniego niż do jej potępienia. A jeśli nie może jej ocalić, niech spyta go, jak on ją rozumie; a jeśli on rozumie ją źle, niech go poprawi z miłością; a jeśli to nie wystarcza, niech szuka wszelkich środków stosownych do tego, aby on, dobrze ją rozumiejąc, mógł się ocalić”⁴.

Opisana tu postawa może się stać nie tylko pierwszym i fundamentalnym ćwiczeniem w autentycznej miłości bliźniego, ale też otwiera drogę do dialogu między ludźmi różniącymi się w swoich wypowiedziach. Postawa dialogu wyraża się tu przede wszystkim w gotowości wobec drugiej strony do takiego pojmowania jej wypowiedzi, by nawet w swej odmienności, mogły one stać się drogą do głębszego spojrzenia na prawdę. Istotne jest nie tylko to, by nie potę-

³ Pisałem o tym w: *Zająć się Ogniem*, s. 107n.

⁴ CD 22; por. św. IGNACY LOYOLA, *Pisma wybrane*, t. II, s. 105.

piąć z góry odmiennych wypowiedzi, lecz również to, aby szukać ukrytego w nich sensu. Dalej, nie wolno poprzestawać na własnej analizie wypowiedzi, ale należy doprowadzić do spotkania, w którym przedstawiciele drugiej strony mogliby ustosunkować się do tej analizy i dokładniej przedstawić własne stanowisko. Jeżeli te dodatkowe wyjaśnienia nadal nie usuwają wątpliwości pytającego, trzeba przedstawić z miłością swoje stanowisko i nie zaniedbać niczego, co pozwoliłoby drugiej stronie lepiej je zrozumieć. Właśnie postawa miłości wobec partnera dialogu może być decydująca dla dalszej drogi do prawdy, która wyzwala (por. J 8, 32) przez to, że szuka nie potępienia, lecz ocalenia – w miłości.

Wskazania św. Ignacego przyświecają dalszym refleksjom niniejszej pracy. Spotkanie z różnymi postaciami dialogu dokonuje się tu za pośrednictwem ich publikacji. W pierwszym rzędzie szukam w nich tego, co służy głębszemu porozumieniu; dopiero na tym tle wskazuję wypowiedzi, które trudno jest mi zrozumieć z chrześcijańskiego punktu widzenia. Żywię nadzieję, że to wskazanie niezrozumiałych elementów umożliwi dalsze wyjaśnianie – na drodze jeszcze bliższego spotkania...

Pierwszą dziedziną, na której skupiam uwagę, jest mistyka. Łączy się ją z innymi zagadkowymi zjawiskami – z ezoteryką, okultyzmem, magią, całą dziedziną fantazji, która próbuje zaspokoić umysł ludzki, zmęczony dominacją „racjonalności” świata, a może bardziej irracjonalnością nieludzkich zachowań. Słyszac o doświadczeniu mistycznym, wyobrażamy sobie nadzwyczajne przeżycie, które wyrzywa człowieka z jego normalnego, naturalnego życia... Takie doświadczenie jest faktem, opisywanym obficie w licznych świadectwach religijnych, i to nie tylko chrześcijańskich. Ignacy Loyola także był obdarzony mistycznymi przeżyciami, co poświadczają jego pisma. *Ćwiczenia duchowne* pozostają pod tym względem bardzo trzeźwe: skupiają się na Bożym działaniu dla człowieka, który może je rozpoznać – w świetle Pisma Świętego – w swym osobistym życiu, by jeszcze pełniej na nie odpowiedzieć. Postęp na drodze ćwiczeń oznacza postępowanie za prowadzącym człowieka Bogiem. Ignacy zakłada w *Ćwiczeniach* owo prowadzenie jako bezpośrednie Boże działanie w ćwiczącym się (rekoлектancie), zwłaszcza w szukającym

„woli Bożej, którą sam Stwórca i Pan przekazuje swojej pobożnej duszy”. Dlatego towarzyszący ćwiczeniom przewodnik (rekolekcjonista) nie powinien ingerować w ten proces, ale raczej: „niech dozwoli, by Stwórca bezpośrednio działał ze stworzeniem, a stworzenie ze swoim Stwórcą” (CD 15).

Bezpośrednie Boże działanie w człowieku zostało wyrażone w *Ćwiczeniach* jako dwojaka wizja: na początku i na końcu ich drogi. Początkowa wizja, określana jako *Pryncypium i fundament*, ukazuje wielkość i niezwykłą godność człowieka – z jednej strony w relacji do Boga, z drugiej strony na tle całego stworzenia. Człowiek jest jedynym stworzeniem, które ma bezpośrednią relację do Boga, do tego stopnia, że kiedy staje przed Nim jakby twarzą w twarz, wtedy reszta może być określona jako „inne rzeczy” (CD 23). Nie oznacza to deprecjonowania stworzeń, bo przecież one mają pomagać człowiekowi w drodze do Boga. Jednak ostatecznie najważniejsza jest osoba ludzka, obdarowana przez Boga Jego własnym życiem i powołana do bezpośredniej jedności z Nim samym. O tej bliskości mówią mistycy, wspominając o „najwyższym” punkcie czy o „najgłębszym” dniu w człowieku, do którego nie ma dostępu żadne stworzenie poza jedynym Stwórcą. Wobec tego osobowego rdzenia w człowieku „inne rzeczy” to nie tylko elementy świata zewnętrznego – inne przedmioty czy inni ludzie – ale również wszystko, co w samym człowieku i jego wnętrzu różni się od osobowego centrum, do którego bezpośredni dostęp ma jeden tylko Bóg. Prosta wizja człowieka w stosunku do Stwórcy oraz innych stworzeń, ma zatem u Ignacego wymiar mistyczny, związany z bliskością Bosko-ludzkiej relacji. Samo doświadczenie może przybierać różne formy, jak Święty przekonał się o tym w swoim życiu. Jednak istotne było uznanie przezeń, że Bóg osobiście go prowadzi.

Wizja z początku *Ćwiczeń* znajduje dopełnienie w końcowej wizji Boga obecnego i działającego w swoim stworzeniu. Ukazuje to *Kontemplacja dla miłości* (CD 230-237), która przedstawia widzenie świata oczami wiary – jako dzieło Bożej miłości, wszystko przenikającej. Wizja ta jest owocem oczyszczenia, jakie dokonało się w trakcie *Ćwiczeń*, a zwłaszcza w przejściu przez doświadczenie krzyża – drogą wskazaną przez Jezusa. Postawa kontemplacyjna, przyswojo-

na w przejściu przez *Ćwiczenia*, ma się odtąd przejawiać w działaniu – w codzienności. Wyrażają to dwie formuły, najpełniej charakteryzujące duchowość ignacjańską. Człowiek uformowany przez *Ćwiczenia* winien być „kontemplacyjny w działaniu”, czyli działający w pełnej otwartości na Boże działanie. Łączy się to z powtarzaniem przez Ignacego przypomnieniem o „znajdowaniu Boga we wszystkim”. Obie formuły dopełniają się. Jeden z najbliższych współpracowników Świętego opisał obecność Boga w jego życiu i działaniu, dodając: św. Ignacy „widział tę obecność i w ten sposób był *contemplativus in actione*; zwykł on to wyrażać słowami: ‘Powinniśmy znajdować Boga we wszystkich rzeczach’”⁵.

Istotnym dopełnieniem ukazanej tu drogi są w *Ćwiczeniach* reguły, nazywane po łacinie: *Sentire cum Ecclesia*; polskie przekłady mówią o „trzymaniu” z Kościołem, ale ściślej i wierniej byłoby mówić o „czuciu” czy „współodczuwaniu” z Eklezją, zwaną przez św. Ignacego „naszą świętą Matką” (CD 353). Chodzi tutaj o postawę „myślenia i czucia sercem, w całkowitej zgodności z Kościołem”⁶. Św. Ignacy przeto zakłada, że mistyczna droga bezpośredniego prowadzenia przez Boga dokonuje się w jedności z Jego działaniem w Kościele. Jeśli nawet istnieje napięcie, którego mistycy niejednokrotnie doświadczali w swej relacji do konkretnych instytucji kościelnych swoich czasów, to jednak ostatecznie liczy się działanie jednego Ducha Świętego, prowadzącego Kościół i jego członków „do całej prawdy” (J 16, 13).

MISTYKA MIŁOŚCI

Pamiętając o nauce płynącej z ignacjańskich *Ćwiczeń*, przystępujemy do rozważań o mistyce, wychodząc od zwięzłego sformułowania *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, zawierającego następującą cha-

⁵ Według: H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, s. 82.

⁶ Tak określił to General Towarzystwa Jezusowego, Peter-Hans Kolvenbach, w niepublikowanym przemówieniu do współbraci w Loyoli, dnia 23.09.2003 r.

rakterystykę chrześcijańskiego życia duchowego: „Postęp duchowy zmierza do coraz bardziej wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem. Zjednoczenie to jest nazywane zjednoczeniem ‘mistycznym’, ponieważ jest ono uczestnictwem w misterium Chrystusa przez sakramenty – ‘święte misteria’ – a w Nim, w misterium Trójcy Świętej. Bóg wzywa nas wszystkich do tego wewnętrznego zjednoczenia z Nim, nawet jeśli szczególne łaski czy nadzwyczajne znaki życia mistycznego są udzielane jedynie niektórym, by ukazać darmowy dar udzielony wszystkim” (nr 2014).

Mamy tu wszystko, czego potrzebujemy w związku z mistyką. Warto zacząć od końca definicji, gdzie zaskakuje „darmowy dar udzielony wszystkim”... „Darmowość” łaski oznaczała według augustyńskiej definicji, że nie wszyscy ją otrzymują – łaskę (*gratia*) ludzie mogli otrzymać tylko „za darmo” (*gratis*), gdyż po grzechu na początku dziejów ludzie „zasługiwali” najwyżej na potępienie... Dopiero gdy rozpoznano łaskę jako dar Bożej świętości, jej „darmowość” otworzyła się na pełniejszy sens: oto wielkość Bożego daru nieskończenie przewyższa wszelkie możliwe „zasługi”. Tak odsłania się *gratia* jako niewysłowione piękno, gracia, wdzięk Boskiego daru, na który jedyną właściwą odpowiedzią może być ludzka wdzięczność.

A dalej, *Katechizm* odróżnia „darmowy dar udzielony wszystkim” od „szczególnych łask czy nadzwyczajnych znaków życia mistycznego”. Tutaj uderza rozróżnienie samej łaski życia mistycznego od jego (jej) szczególnych i nadzwyczajnych oznak. To właśnie życie mistyczne jest „darmowym darem udzielonym wszystkim”, a w ramach niego wyróżnia się znaki, „udzielane jedynie niektórym”. I niewątpliwie ważniejsze są nie te ostatnie, mające dodatkowo wskazać darmowość Bożego daru, lecz podstawowy dar, udzielony wszystkim: życie mistyczne jako udział w misterium Chrystusa.

Określenia katechizmowe nawiązują do języka Nowego Testamentu, gdzie nie pojawiają się słowa „mistyka” czy „mistyczny”, tylko występuje pojęcie „misterium”, po grecku: *mysterion*. W Ewangelii słowo to zostało zastosowane jeden jedyny raz, ale za to w odniesieniu do centralnej dla Jezusa sprawy królowania Boga. Według św. Marka powiedział On uczniom: „Wam dana jest tajemnica (*mysterion*) królestwa Bożego, dla tych zaś, którzy są poza wami, wszystko

dzieje się w przypowieściach” (Mk 4, 11); podobnie przytaczają to zdanie św. Mateusz (13, 11) i św. Łukasz (8, 10).

Dla apostołów misterium, objawione dzięki Jezusowi, wiąże się z mądrością Krzyża (por. 1Kor 2, 7) i z tajemnicą, która była skryta „przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy”, zaś obecnie w świetle Jezusa i Ducha Świętego staje się jawna „poprzez Kościół” (Ef 3, 9n.). Misterium, objawione początkowo w ludzkim ciele Syna Maryi, dopełnia się w Jego Ciele – Kościele. Mówiąc o tym, św. Paweł Apostoł przyrównuje ścisłą jedność Chrystusa z Eklezją (żeńską postacią Kościoła) do miłości małżeńskiej; gdy bowiem dwoje małżonków staje się „jednym ciałem”, objawia się „tajemnica (*mysterion*) wielka” (Ef 5, 32). Greckie *mysterion* zostało przełożone w łacińskiej Wulgacie jako *sacramentum*, a słowa Apostoła pozwoliły uznać sakramentalny charakter małżeństwa. Dzisiaj podkreśla się w teologii, że sakramenty jako „święte misteria” są przejawem jednego wielkiego misterium, obejmującego wszystko, co Jezus objawia: tajemnicę Boga jako Miłości we wspólnocie Trójcy Świętej i tajemnicę człowieka we wspólnocie Kościoła jako Eklezji zjednoczonej miłością ze swym Boskim Oblubieńcem.

W świetle tego misterium otwiera się miejsce dla mistyki jako „wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem”. Katechizm – także poza powyższym fragmentem – używa pojęcia „mistyczny” konsekwentnie w jednym tylko sensie, mówiąc o mistycznym Ciele Chrystusa lub o mistycznym zjednoczeniu z Nim w Eklezji⁷. To ważna wskazówka, by jedności z Bogiem nie szukać poza ciałem: czy to poza cielesnością Chrystusa w Kościele, czy poza cielesnością własnego życia. Wprawdzie ciało, w którym się rodzimy, potrzebuje odrodzenia i przemienienia dzięki otwarciu się naszego ducha na Ducha Świętego, Ducha Bożej miłości. Jednak cały rozwój, zapoczątkowany po przyjęciu sakramentu chrztu świętego, dokonuje się w jedności duchowo-cielesnej, o której przypominają także kolejne sakramenty jako widzialne i skuteczne symbole działającego w nich i przez nie Ducha Bożego. Na tym opiera się życie mistyczne jako „darmo-

⁷ Por. KKK 791, 863, 886, 958, 1070, 1119, 1396, 1474, 1477.

wy dar udzielony wszystkim”, gdzie „wszyscy” to ci, którzy przyjęli chrzest, a więc abstrahuje się tutaj od kwestii niechrześcijan.

NA FALI...

Moda na medytację, na którą zwróciliśmy już uwagę, sprawia, że także mistyka jest obecnie „na fali”. Dlatego książka, zapowiadająca w podtytule „rozmowy o mityce”, budzi zainteresowanie. Niemiecki tekst oryginalny mówi więcej – o „mistycznej duchowości”, a całość opublikowana została w Polsce pod intrygującym tytułem: *Fala jest morzem*⁸.

Obrazowe sformułowanie wywołuje skojarzenia, niekoniecznie oczywiste... W języku fizyki, bliskim autorowi – wspomnianemu już ojcu Willigisowi Jägerowi – fala znaczy przede wszystkim drganie, ruch, który może się rozchodzić w określonym ośrodku, nie tylko w morzu, ale także w innych zbiornikach wodnych i żywiolach. A zatem równie dobrze można by powiedzieć: „Fala jest powietrzem”. Z kolei w przypadku fal elektromagnetycznych, gdzie nie chodzi o ruch w określonym ośrodku, w osławionym „eterze”, lecz o stan pola, mamy znów inne sformułowanie: „Fala jest polem”... Tak rodzi się podejrzenie, że tytułowe stwierdzenie zmierza do banalnego: wszystko jest wszystkim. I ktoś orientujący się w mistycznych obrazach mógł od razu, nim jeszcze sięgnął po książkę, domyślić się skrytej intencji tytułowej wizji: ludzka jednostka jak fala, nie jest niczym innym jak morze, w którym człowiek się rozpląwa, gdy mistycznie jednoczy się z boskością – może...

Zacząłem od tytułu, bo dla mnie jako teologa stanowił on istotną przeszkodę, zdolną powstrzymać mnie od lektury, gdyby nie pojawiła się dodatkowa zachęta do jej rozważenia. Skoro już uporałem się z książką, nie czuję satysfakcji w spostrzeżeniu, że się nie pomyli-

⁸ W. JÄGER OSB, *Fala jest morzem. Rozmowy o mityce*, rozmawiał Christoph Quarch, tłum. Z. Mazurczak, Warszawa 2001; cytaty opisuję przez podanie numeru strony w nawiasie.

łem... Obraz morza pojawił się na początku *Przedmowy* w odniesieniu do Boga, w sformułowaniu, które jeszcze można zaakceptować. Autor wyznaje: „To, co my, ludzie Zachodu, nazywamy Bogiem, widzę jako Jedną Rzeczywistość. Objawia się ona pod wieloma postaciami, a przy tym zawsze pozostaje sobą. Jest jak morze, które objawia się w milionach fal, ale zawsze pozostaje tą samą wodą” (7). Problematyczne dopowiedzenie pojawiło się dalej. Oczywiście, Jäger uznaje, że obraz pozostaje w odniesieniu do tajemnicy „najwyżej przybliżeniem”. I dodaje: „Jeżeli wyobrazimy sobie Pierwszą Rzeczywistość jako nieskończone morze, to wtedy jesteśmy jak fale na tym morzu. Jeśli fala doświadcza ‘jestem morzem’, to wtedy wciąż jest nas dwoje: fala i morze. W mistycznym doświadczeniu jednak ten dualizm zostaje przekroczony. Ego fali rozplywa się, a w jej miejsce morze doświadcza siebie jako fali” (41). Jeszcze dalej: „Fala nie doświadcza siebie jako części morza, lecz jest morzem. Jest jednią bez jakiegokolwiek dualności” (49).

Niemiecki benedyktyn nie ogranicza się w swej książce do opisu mistycznego doświadczenia. Poglądy teologiczne, jakie formułuje, wzbudziły w 2002 roku zastrzeżenia ze strony Kongregacji Nauki Wiary – spowodowały także wydanie przeciw niemu zakazu działalności publicznej do czasu wyjaśnienia ortodoksyjności jego nauk. Wcześniej działał on głównie w Domu św. Benedykta w Würzburgu, gdzie w latach 1983-2000 kierował założonym przez siebie ośrodkiem chrześcijańskiej kontemplacji i praktyki zen. Przypomnę, że dane mi było w 1985 roku uczestniczyć tam w jednym z kursów – i wróciłem zbudowany... Do dzisiaj nie mam wątpliwości co do jakości duchowego doświadczenia o. Jägera. Jednak inną kwestią pozostaje to, czy można go na podstawie głoszonych obecnie poglądów uznać za chrześcijanina. Kluczową rolę w jego poglądach odgrywa „trans” – zwłaszcza w charakterze przedrostka, którym opatruje wszystko, co dla niego ważne: transpersonalne, transmentalne, transkonfesyjne, transteistyczne... Spróbuję to spokojnie rozważyć – bez uprzedzeń, lecz i bez ulegania „transowi”...

ODKRYCIE „SAKRAMENTU CHWILI”

Przełomowe znaczenie miały dla Willigisa Jägera lata pobytu w Japonii, gdzie pod kierunkiem buddyjskich mistrzów intensywnie praktykował medytację – zen. Uzyskał od nich upoważnienie do prowadzenia po drodze zen innych, a to znaczy, że został uznany za mistrza na podstawie danego mu doświadczenia, zwanego przebudzeniem, oświeceniem... W książce zasadniczo nie pisze on o swym przeżyciu – wyraża je raczej przez to, jak opisuje rzeczywistość. Jednak w *Przedmowie* można znaleźć jego bezpośrednie świadectwo, gdzie jednym tchem stwierdza: „Podczas wieloletniego pobytu w Japonii uzyskałem bezpośredni wgląd we wschodni sposób widzenia świata. Mogłem też z zewnątrz spojrzeć na gmach naszej chrześcijańskiej wiary” (7). Nie chcę się „czepiać” słów, ale sprawiają wrażenie, jak gdyby „bezpośredni” wgląd w rzeczywistość kojarzył się autorowi z widzeniem wschodnim, natomiast wizja chrześcijaństwa stała się dla niego „zewnętrzna”... Zdają się to potwierdzać dalsze rozważania, gdzie dominuje ton „ogólno duchowy”, a pojęcia chrześcijańskie są używane przede wszystkim z intencją krytyczną.

Jak autor wyznaje, z myślą o czytelnikach książkę przenika postawa krytyczna; zwraca się bowiem do „ludzi, którzy, co prawda, żyją w chrześcijańskim kręgu kulturowym, ale nie zostali ochrzczeni albo nie czują (już) przynależności do kościoła” (7). Krytyka dotyczy wszystkiego, co w stosunku do elementu najważniejszego – doświadczenia duchowego – pozostaje zewnętrzne, łącznie z religią, kultem, określonym wyznaniem wiary. Najmniej krytyczny (by nie powiedzieć „bezkrytyczny” – do czego jeszcze wrócę) jest Jäger wobec współczesnej nauki; także dlatego w swej książce wychodzi od „naukowej” wizji świata, która „nie pasuje zupełnie do tego, czego uczył Kościół przez wieki i czego wielu chrześcijan trzyma się do dzisiaj” (13). Odpowiedzią na zagubienie człowieka ma stać się duchowość: „Musimy dotrzeć do naszego właściwego źródła, do naszej prawdziwej istoty, do naszego boskiego jądra – czy jakkolwiek to nazwiemy” (16). Faktycznie, nazwy padają różne: „Bóg, Boskość, Pustka, Brahman”; autor dodaje: „Używam tych określeń zamiennie, bo znajduję w nich wskazanie na ostateczność i jednię” (17). Najchętniej,

jak widzieliśmy, Jäger mówi o Jednej czy Pierwszej Rzeczywistości. Prowadzi do niej mistyka, która jest „realizacją rzeczywistości”. Mistrz wyjaśnia: „Rzeczywistość, którą uważamy za rzeczywistą, nie jest rzeczywistą rzeczywistością. Rzeczywista rzeczywistość otwiera się przed nami dopiero wtedy, gdy opuścimy codzienną świadomość ego i wejdziemy w wyższą sferę świadomości, którą można – w odróżnieniu od personalnej świadomości w sferze ego – określić jako świadomość transpersonalną” (33).

Język staje się trudny... Nie należy się temu dziwić o tyle, że chodzi o wyrażenie stanu, do którego nie dociera się drogą pojęciowo-racjonalną, tylko mocą doświadczenia, darowanego jako zwieńczenie określonej praktyki. Dlatego najbliższe prawdy są w omawianej książce uwagi dotyczące praktyki. Jäger podkreśla dwa wspólne elementy dróg wschodnich i zachodnich. Pierwszy to „skupienie w jakimś ognisku, do którego przywiązana zostaje niespokojna i rozproszona świadomość. Najczęściej ogniskiem tym jest oddech albo dźwięk – słowo lub litania. W chrześcijaństwie znamy modlitwę Jezusową, w zen stosuje się często koan *mu*” i tak dalej... Obok skupienia „drugą strukturą podstawową jest opróżnienie świadomości. Próbuje się nie przyjmować niczego, co pojawia się w przestrzeni świadomości, która z natury jest pusta. [...] W zen nazywa się ten moment *śikantaza*. W tradycji chrześcijańskiej za *Chmurą niewiedzy*, ‘patrzeniem w nagi byt’, a za Janem od Krzyża ‘uwagą miłosną’ lub ‘czystą uważnością’” (110n.).

Najdokładniejszy opis owego stanu łączy się w książce z opisem najprostszej postaci praktyki – skupienia na oddechu: „Celem jest stanie się jednym z każdorazowym oddechem. Stanie-się-jednym: Na początku jest dwóch – obserwator i obserwowany, ja i oddech. Na końcu ćwiczenia ma być tylko oddech. Ale do tego prowadzi długa droga. [...] Jest to stan pełnej jasności i czujnej obecności. Dlatego w kontemplacji mówimy o sakramencie chwili. Albowiem tylko w obecnej chwili możliwa jest komunikacja z Bogiem. Tylko tu i teraz można doświadczyć rzeczywistości” (112). Podobnie we wcześniejszych słowach: „Bóg wydarza się tu i teraz. Tu i tylko tu, w tej chwili jest możliwa komunია i komunikacja z nim. Życie jest prawdziwą religią. To spełnienie Boga. Bóg objawia się zarówno w tym, co małe, jak i w tym, co wzniosłe” (55).

Opisany „sakrament chwili” jako doświadczenie Boga „tu i teraz” nie stanowi jednak tylko „nagiego faktu”, ale jest interpretacją. Jäger uznaje, że w jego doświadczeniu „nie ma ani miłości, ani nienawiści, ani życia, ani śmierci, ani ty, ani ja, żadnych granic, przestrzeni, czasu” (44). W szczególności podkreśla: „Najważniejszym elementem każdego mistycznego doświadczenia jest beczasowość” (86). A skoro to wyjście poza czas dokonuje się „tu i teraz”, to muszą się zmienić nasze wyobrażenia „o zmartwychwstaniu i o życiu po śmierci. Okaże się, że zmartwychwstanie dokonuje się nie w innym czasie i miejscu, lecz tu i teraz”; także „niebo i piekło” są tylko „metaforami na określenie życia tu i teraz, spełnionego lub niespełnionego” (86n.). W tej aczasowej perspektywie „sakrament chwili” pochłania wszystko. Sens „inkarnacji Jezusa” tkwi w uwidocznieniu, że „wszystko jest inkarnacją Boga, od kwarków i leptonów po czysto duchowe formy, o których nie mamy pojęcia. Każdy jest Bogiem człowiekiem” (47). Także w świętowaniu Eucharystii chleb i wino reprezentują wszystko, „od atomu aż po świadomość. Świętuję to, co zawsze jest. Słowa wypowiedane nad chlebem i winem są tylko potwierdzeniem, nie przeistoczeniem” (55).

Zauważamy, że w swojej interpretacji doświadczenia „chwili” Jäger oddala się od języka chrześcijańskiej teologii. Zróżnicowane rozważania tradycyjne, dotyczące tajemnicy Wcielenia w czasie, ustępują miejsca wizji aczasowej – jak gdyby to wszystko, co teologia chrześcijańska łączy z wiecznością Boga, było już absolutnie dane, przynajmniej mistykowi... Skoro wszystko, co dzieje się w czasie, przestaje się liczyć, wtedy istotnie: „nie ma śmierci”, jak to nasz autor wielokrotnie powtarza (159n.). Konsekwentnie, śmierć Jezusa nie ma dla Jägera specjalnej wartości; nieustannie polemizuje z jej „odkupieńczym” sensem (81n.), a rola Chrystusa polega według niego na tym, „że wskazał nam drogę do doświadczenia jedności z boską prazasadą, nie zaś na jego śmierci na krzyżu” (21). Relatywizacja śmierci prowadzi do przekonania, że już na ziemi będzie możliwe to, co mistycy przeżywają „tu i teraz”. Jako ludzkość stoimy „na progu dalszego rozwoju świadomości” (145), w którym doświadczenie mistyczne stanie się powszechne... W dotychczasowych dziejach „nie widać epoki, w której ludzkość jako całość wykształciłaby mistycz-

ną świadomość świata i siebie. Ale istnieją chyba powody pozwalające sądzić, że zmierzamy w tym kierunku” (40).

NAUKA NAMIASTKĄ TEOLOGII?

Wspomniane „powody” to dla Jägera zgoła „dowody”, które znajduje nie w teologii, tylko u swoich autorytetów. Z jednej strony stwierdza: „Istnieje ewolucja świadomości, czego dowiedli J. Gebser, K. Wilber i inni” (39). Więcej uwagi poświęca Wilberowi, którego już od lat ceni najwyżej – pamiętam jeszcze z mojej rozmowy z o. Jägerem w 1985 roku, że właśnie Wilbera najgoręcej mi polecał; od kilku lat upowszechnia go w Polsce to samo wydawnictwo, które wydało *Fala jest morzem*, i które wznowiło także *Nic jak Bóg...* Filozoficzno-psychologiczne rozważania Wilbera są podstawą całej teoretycznej wizji Jägera, który zawdzięcza mu zwłaszcza swą refleksję nad świadomością transpersonalną (33n., 144) oraz nad „holonami” (102), „cząstkami-całostkami”, które mają wyjaśniać „samotranscendencję” ewolucji życia w jej dążeniu sięgającym poza człowieka⁹. Z drugiej strony Jäger kojarzy te wizje z poglądami niektórych przedstawicieli „nowej nauki”, którzy szukają przejawów ducha w teoriach atomu – szczególnie często powołuje się na J. Charona (78, 101, 103), autora *Ducha materii...* Benedyktyński mistyk nie zauważa naiwności tych rozważań: uważa, w jedności ze swymi autorytetami, że współczesne nauki o przyrodzie doszły „do przełomowego wglądu, że nie ma żadnej materii”, skoro materia „jest energią, o której pochodzeniu niczego już powiedzieć nie potrafimy” (98n.). Trzeba tu zaoponować: „materia” to pojęcie filozoficzne, a jej naukowy, mierzalny odpowiednik – „masa” – wcale nie jest mniej „materialny” od „energii” równoważnej masie, zgodnie ze słynnym wzorem Einsteina... Szukanie „ducha” w materii, np. w elektronach, jak usiłuje Charon, stanowi jedynie spekulację, w której „duch” niewiele ma wspólnego zarówno z nauką, jak i z tradycyjną metafizyką czy teologią...

⁹ Por. K. WILBER, *Krótką historia wszystkiego*, tłum. H. Smagacz, Warszawa 1997, s. 38n.

W swej wierze pokładanej w nauce Jäger idzie jeszcze dalej, uważając, że „nauka bardziej niż klasyczna dogmatyka jest w stanie wypowiadać się teologicznie” (97). Według niego „istotne impulsy dla rozwoju ducha wyjdą w przyszłości z nauk przyrodniczych. Przymuszam, że dojdzie do nowego odkrycia metafizyki. Ale dokonają tego nie filozofowie czy teologowie, tylko fizycy i biolodzy” (95, por. 29). Wprawdzie, jak widzieliśmy, Jäger przewiduje spowszechnienie świadomości mistycznej, jednak wydaje się, że nie daje tu szansy teologom... Ale jak oceniać prognozy czasowe kogoś, kto nie traktuje czasu poważnie? „Mistyczne” pomieszanie materii, gdzie wszystko łączy się ze wszystkim, raczej nie sprzyja również uprawianiu nauki, której domeną jest odróżnianie, nie mieszanie...

Nadużywanie nauk przyrodniczych dla „poparcia” filozofii „wschodniej” to kwestia, która zasługuje na więcej uwagi – powrócę do niej dalej. Tu i teraz warto jeszcze zauważyć swoisty redukcjonizm wizji Jägera, który konsekwentnie wobec niwelowania różnic ujednolica także jedność istniejącego świata jako zbioru holonów, jednym słowem: „cząłostek” (całałstek?)... Uderza niedobór refleksji antropologicznej, odróżnionej od metody nauk przyrodniczych, które traktują człowieka jako swój „przedmiot”, i mają tylko ograniczony dostęp do uprawiającego je podmiotu. W swej wizji duchowej strony człowieka Jäger – pewnie za Wilberem – posługuje się zasadniczo dwiema kategoriami: z jednej strony kreśli *ego*, które wydaje się utożsamiać z osobą, z drugiej strony opisuje „transpersonalne” przejście do świadomości mistycznej – jedni, gdzie wszystko łączy się ze wszystkim... Unika wyraźnie najbardziej specyficznej kategorii chrześcijańskiej – osoby. W stosunku do Boga wynika to z jego krytycznych uwag o „teistycznej” wizji Boskiej rzeczywistości, w której upatruje niejako wspólnego korzenia wszystkiego, co pragnie zwalczać. A skoro przyświeca mu „transpersonalne” przejście, persona – także ludzka – musi pozostać w tyle...

WIETRZENIE CHRZEŚCIJAŃSTWA...

Wizja, którą Jäger przypisuje chrześcijańskiej teologii, jest przerysowana, zakrawa na karykaturę: „Teizm prowadzi do dualnego wi-

dzenia świata. Ustanawia głęboką przepaść między Bogiem a światem. Bóg i świat są ontologicznie różni, są rzeczywistościami istniejącymi dla siebie. Świat staje się doliną płaczu, z której należy uciec przez zbawczy most krzyża Chrystusa. U podstaw chrześcijaństwa leży teistyczny sposób myślenia, a jego konsekwencją jest rozumienie Jezusa jako zbawiciela” (19). Gdzie teologia rozróżnia, tam Jäger dzieli; gdzie chrześcijańska tradycja wypracowała subtelne kategorie jedności – w Bogu i w relacji Boga do świata – „bez mieszania i bez rozdzielania” natur i osób, tam impet walecznego „walca” mistyki wszystko zrównuje. Jaki wniosek? „Czasami wydaje mi się, że mistyka jest ratunkiem dla teologii” – wyznaje nasz autor (8). W obliczu jego propozycji chciałoby się wołać: „Ratunku!” – nie tyle przed mistyką, ile przed antyteologicznym impulsem u pewnych mistyków, owocującym niestety niedobłą teologią.

Jäger oddaje złą przysługę zarówno mistyce, jak i teologii, przeciwstawiając je. Jego refleksja „na fali” mistyki pozostaje powierzchowna – na powierzchni morza, którego nie próbuje zgłębić, bo wszystko wydaje mu się jasne, proste. Lekceważy głęboką tradycję teologiczną chrześcijaństwa, gdzie dogmaty nie zamierzają wyczerpać morza Bożej prawdy, a tylko próbują postawić granice jej rozmywaniu, falowaniu dowolności... Dogmaty kojarzą mu się z gorsestem, w który kościoły wciskają mistyczną głębię, gdy zmuszają „mystyków i mistyczki do redogmatyzacji doświadczenia mistycznego” (66). Nostalicznie wspomina: „W buddyzmie i hinduizmie nieznaną jest instytucja kongregacji wiary, która podaje ludziom, w co mają wierzyć” (8). Książkowe rozmowy pokazują wszakże zagrożenie wschodnich mistrzów z innej strony, bardziej od wewnątrz, ponieważ „wyszło na jaw, że wybitni mistrzowie podczas drugiej wojny światowej ulegli japońskiej ideologii wojennej” (128). Uwagi Jägera z tej okazji na temat ułomności mistrzów w głoszeniu prawdy mogłyby dać i jemu do myślenia...

Główny problem tekstu *Fala jest morzem* polega na tym, iż autor wydaje się utożsamiać „czasową” perspektywę mistycznego doświadczenia z wiecznością i boskością „Pierwszej Rzeczywistości”. Po prostu zdaje się zakładać, że „po śmierci” nic się nie zmieni – także w jego wizji... Można się zgodzić z wieloma spostrzeżeniami

Jägera co do wagi życia „tu i teraz”, ale na jakiej podstawie widzi tu już wszystko: zmartwychwstanie, pełnię życia Boga. Jego wizja przybliża się faktycznie do powracających od wieków intuicji *philosophia perennis*, „filozofii wieczystej”, na którą składa się tradycja mistyków i myślicieli różnych religii czy tradycji (61). Jej istotę stanowi według niego zbawienie pojmowane „jako poznanie [...] jako przebudzenie się do prawdziwej istoty” człowieka w „jedności z boską przasadą”; wtedy „świat nie jest niczym innym jak zjawianiem się tego, co boskie” (21). W tej wizji pojawiają się również elementy chrześcijańskie, jednak odmienione – pozbawione czasu, zanurzone w abstrahującej od niego wieczności. Nie przypadkiem wizja ta sięga najgłębiej w kwestii Niepokalanego Poczęcia. Rzeczywiście, mistyczne doświadczenie pomaga w otwarciu się na głębię tej tajemnicy – jednak, z drugiej strony, książkowa rozmowa o niej zdradza wielkie pomieszanie, poczynając od „typowego” nieporozumienia, utożsamiającego dziewicze poczęcie Jezusa z niepokalanym poczęciem Jego Matki. Zamieszanie, związane z abstrahowaniem od czasu, przeszkadza w ujrzeniu prawdy, która mimo wszystko jest warta w następującej opinii mistrza: „Dla mnie święto Niepokalanego Poczęcia jest świętem naszej własnej boskiej istoty. Nie chodzi w nim tylko o Marię. To my zostaliśmy niepokalanie poczęci. W tym dniu świętujemy nasze własne niepokalane poczęcie z Boga. [...] Może to nie przypadek, że dokładnie w dniu, w którym my obchodzimy święto Niepokalanego Poczęcia, buddyści świętują oświecenie Śąkjamuniego Buddy” (84n.).

W ujęciu Jägera można znaleźć i więcej ważnych intuicji; niestety, pojawiają się w szacie dalekiej od teologii – na fali, która rozmywa specyficzne sedno chrześcijaństwa. Książkę można potraktować jako pierwsze „przybliżenie” do prawdy – także w ogólnych kwestiach, w których wielkie religie świata spotykają się. Jednak od chrześcijanina wypada oczekiwać ponadto, że mistyka nie zwiedzie go w odmęty, gdzie zatracą się sens Osoby Jezusa Chrystusa. Kto nie zgłębia świadectwa Jego śmierci, dla tego także zmartwychwstanie staje się zbyt oczywiste, banalne... Głębia śmierci Ukrzyżowanego jako drogi do Życia mogłaby także przestrzec przed oczekiwaniem spełnienia w życiu na ziemi – w ewolucji, prowadzącej do spowszech-

nienia mistyki... Grozi nam raczej to, że próby „przewietrzenia” chrześcijaństwa mistyką „naturalną” doprowadzą do „zwięzienia” soli, którą chrześcijańska prawda ma pozostać dla świata, by do końca jemu służyć. Mądrość oferowana przez Jägera straciła w znacznej mierze smak chrześcijańskiej soli... Warto zadumać się nad ostrzeżeniem Jezusa pod adresem uczniów – i nas wszystkich: „Wy jesteście solą dla ziemi. Lecz jeśli sól utraci swój smak, czymże ją posolić? Na nic się już nie przyda, chyba na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi” (Mt 5, 13). Nie wystarczy być na fali, liczy się tchnienie Bożego Wiatru, Ducha Świętego, którego mistyka ma dostrzec – oby nie wyłączając urzędu nauczania Kościoła...

NAUKA I MISTYKA WSCHODU

Kwestia relacji mistyki do nauki zyskuje dzisiaj nową aktualność. Wcześniej pytano o relację nauk i wiary. A ponieważ najwyraźniejszy rozwój nauk dokonał się w chrześcijańskiej Europie, dlatego pytanie dotyczyło wiary w jej szczególnej, właśnie chrześcijańskiej postaci. Dzięki Bogu, skończył się już zasadniczo okres konfliktu. Także teologia, która uczy nie tylko o Bogu, ale i o pochodzącej od Niego rzeczywistości świata i człowieka, próbuje się otworzyć na prawdę odkrywaną o tej rzeczywistości w naukach. Pojawiło się dodatkowe pytanie – o relację nauk do mistyki. Znakiem nowej sytuacji jest fakt, że uwaga nie skupia się już na wierze czy mistyce chrześcijańskiej, lecz interesuje się przede wszystkim niechrześcijańskim Wschodem.

Nowy nurt został spopularyzowany przez głośną książkę F. Capry *Tao fizyki*. Pierwsze wydanie w języku angielskim ukazało się w 1975 r. Polskie wydanie, początkowo udaremniane przez wpływowych (w czasach PRL) fizyków, stało się możliwe dopiero po latach¹⁰. Książka była owocem przemyśleń i przeżyć autora, który jako fizyk wyspecjalizowany w teorii cząstek elementarnych przeszedł

¹⁰ F. CAPRA, *Tao fizyki. W poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*, tłum. P. Macura, Kraków 1994; cytaty są dalej opisane przez podanie numeru strony w nawiasie.

głęboki kryzys pod wpływem kontestacji kulturowej lat 60. Przeżył w Paryżu „rewolucję majową” 1968 r., a następnie w Kalifornii, gdzie znalazł zajęcie na uniwersytecie w Santa Cruz, wszedł w bliższy kontakt z ruchem hippisów oraz z religiami Wschodu. Kiedy po dwóch latach wrócił do Europy, nie mógł znaleźć zatrudnienia jako fizyk. Praca naukowa w tradycyjnym stylu przychodziła mu z trudem, gdyż – jak później wspominał – wewnątrznie czuł się hippisem. Rozdziwienie, wręcz schizofrenię swojej sytuacji odczuł najpełniej podczas pobytu w Amsterdamie, gdzie za dnia dołączał (bez pozwolenia) do międzynarodowej konferencji akademickiej, wieczory zaś i noce spędzał pośród hippisów, kryjąc się przed znajomymi fizykami. Początkiem wychodzenia z kryzysu stała się decyzja, by poświęcić się poszukiwaniu paraleli między fizyką a mistyką. Decyzja zrodziła się nagle, gdy wpatrywał się w fotomontaż, który sporządził jeszcze w Kalifornii. Obraz był połączeniem tańczącego boga Siwy ze śladami zderzeń cząstek elementarnych na kliszy fotograficznej. Miało to wyrażać doświadczenie z 1969 r., które Capra tak później opisał we wstępie do swojej książki:

„Pewnego letniego popołudnia, siedząc nad brzegiem oceanu, przyglądałem się niezliczonym falom i wczuwałem się w rytm mego oddechu. Nagle uświadomiłem sobie, że całe moje otoczenie uczestniczy w gigantycznym, kosmicznym tańcu. Jako fizyk wiedziałem, że piasek, skały, woda i powietrze wokół mnie składają się z drgających molekuł i atomów, a te złożone są z cząstek, które oddziałują z sobą, tworząc i niszcząc inne cząstki. Wiedziałem również, że atmosfera Ziemi jest stale bombardowana strumieniami promieni kosmicznych, cząstek o wysokiej energii ulegających wielokrotnym zderzeniom w trakcie przenikania powietrza. Wszystko to znałem z badań w fizyce wysokich energii, ale do tej chwili doświadczałem tego tylko poprzez wykresy, diagramy czy teorie matematyczne. Kiedy siedziałem na plaży, ożyły wcześniejsze doświadczenia; ‘zobaczyłem’ kaskady energii spadające z kosmosu, w którym cząstki powstawały i ginęły w rytmicznych impulsach, zobaczyłem atomy pierwiastków i atomy mojego ciała biorące udział w kosmicznym tańcu energii; czułem jego rytm i ‘słyszałem’ jego odgłos. W tym momencie zrozumiałem, że jest to taniec Siwy, czczony przez Hindusów Króla Tańca” (23).

Echo powyższego obrazu pojawia się w *Tao fizyki* wielokrotnie i ma stanowić jeden z przykładów zbieżności między współczesną fizyką a mistyką. Książka wywołała różne reakcje – zarówno oburzenie, jak i zachwyty. Próbując ocenić ją w sposób spokojny, trzeba wyjść od elementów pozytywnych. Intencją autora nie było z pewnością mieszanie nauk przyrodniczych i mistyki. Pytając pod koniec, czy „fizycy powinni porzucić metody naukowe i zacząć medytować? Albo czy nauka i mistyka mogą na siebie wzajemnie wpływać, a może nawet się połączyć?”, Capra formułuje swoje stanowisko tak: „Sądzę, że na wszystkie te pytania trzeba odpowiedzieć przecząco. Według mnie – nauka i mistyka są dwoma komplementarnymi przejawami ludzkiego umysłu; jego racjonalnych i intuicyjnych zdolności”. I dodaje: „Nauka nie potrzebuje mistycyzmu, a mistycyzm nauki, ale człowiek potrzebuje obu. Doświadczenie mistyczne jest potrzebne, żeby zrozumieć najgłębszą naturę rzeczy, a nauka jest podstawą współczesnego życia. Dlatego to, czego potrzebujemy, to nie synteza, lecz wzajemne dynamiczne oddziaływanie mistycznej intuicji i naukowej analizy” (300).

Należy dalej docenić fakt, że poszukiwane przez Caprę zbieżności z mistyką nie ograniczają się według niego do religii Wschodu. Precyzuje najpierw, że mówiąc o „wschodnim mistycyzmie”, ma na myśli religijne filozofie hinduizmu, buddyzmu i taoizmu. Dalej podkreśla, że obecna w nich wizja świata „nie ogranicza się do Wschodu, ale do pewnego stopnia występuje we wszystkich mistycznie zorientowanych filozofiach. Dlatego można w sposób ogólniejszy sformułować tezę tej książki, stwierdzając, że fizyka współczesna prowadzi nas do światopoglądu bardzo przypominającego poglądy wyznawane przez mistyków wszystkich wieków i tradycji”. Ponieważ jednak „na Zachodzie szkoły mistyczne zawsze odgrywały rolę marginalną, podczas gdy stanowiły one główny nurt filozoficznej i religijnej myśli Wschodu”, przeto, dodaje Capra, „dla uproszczenia będę mówił o ‘wschodnim światopoglądzie’ i tylko od czasu do czasu wspomnę o innych źródłach mistycznej myśli” (31).

Powyższe uwagi świadczą dodatkowo o tym, że Capra jest świadom fundamentalnej różnicy między doświadczeniem mistycznym a jego opisem. Samych mistyków, dodaje, „interesuje głównie do-

świadczanie rzeczywistości a nie opis tego doświadczenia”. Opis jest zawsze przybliżony i może przybierać różne postacie: mitów, symboli, paradoksalnych koanów, poetyckich haiku czy bardziej spekulatywnej „filozofii mistycznej”, którą Capra w ślad za Leibnizem i A. Huxleyem określa mianem filozofii wieczystej (22). W niej dostrzega pierwsze podobieństwo do współczesnej fizyki, uznającej, że jej modele i teorie „są tylko przybliżone i z konieczności nieściśle. Na przykład tę samą ideę materii przekazuje Hindusowi kosmiczny taniec boga Siwy, jak fizykowi pewne aspekty kwantowej teorii pola. Zarówno tańczący bóg, jak i teoria fizykalna są wytworami umysłu; schematami służącymi do opisu intuicji ich autorów na temat rzeczywistości” (55n.).

Ostatnie sformułowania dotyczą problemu, który wymaga dodatkowego rozróżnienia. Skoro wyobrażenia, czy to fizykalne, czy religijne, mają charakter przybliżony, to jak można ocenić stopień i wartość każdorazowego przybliżenia? Które z nich są bliższe, a które dalsze od prawdy? Dla Capry nie ulega wątpliwości, że wyobrażenia związane z fizyką klasyczną – o przedmiotowo-cząstkowej strukturze przyrody i jej trójwymiarowości przestrzennej – są dobrym przybliżeniem jedynie w potocznym opisie rzeczywistości życia codziennego, natomiast w mikro- i makroskali muszą ustąpić miejsca dokładniejszemu opisowi teorii kwantów i względności. Nowe teorie są bliższe rzeczywistości przede wszystkim dzięki swej doskonalszej postaci matematycznej, prowadzącej do większej zgodności z danymi doświadczalnymi. Jednak nowy matematyczny formalizm jest na tyle odległy od wyobrażeń opartych na danych zmysłowych, że próby przełożenia związków matematycznych na pojęcia związane z językiem potocznym prowadzą do paradoksów. Pozorne sprzeczności są przejawem głębszej jedności, która w nauce jest jednak wyrażalna jedynie w matematycznym formalizmie teorii, a nie w dostępnych nam wyobrażeniach. W tym sensie wolno powiedzieć: „Fizycy mogą ‘doświadczać’ czterowymiarowego, czasoprzestrzennego świata poprzez abstrakcyjny matematyczny formalizm swoich teorii, lecz ich wzrokowa wyobraźnia, podobnie jak każdego innego człowieka, ograniczona jest do trójwymiarowego świata zmysłów”. Jedność pozornie odrębnych czy nawet sprzecznych zjawisk, „pojawia się na

‘wyższym poziomie’, czyli w wyższym wymiarze”. Mistycy natomiast „zdają się zdolni do bezpośredniego i autentycznego doświadczenia rzeczywistości wyższego rzędu. W stanie głębokiej medytacji przekraczają trójwymiarowy świat dnia powszedniego i doświadczają całkowicie odmiennej rzeczywistości, w której wszystkie przeciwieństwa stanowią organiczną całość” (155n.).

Szukając pozytywnej interpretacji rozważań Capry, trzeba znowu zauważyć, że nie utożsamia on naiwnie np. matematycznego wyjścia poza trójwymiarowy opis rzeczywistości z mistycznym przejściem do „wyższego” wymiaru. W tym duchu rozróżnia opis rzeczywistości w kwantowych teoriach pola i w religiach Wschodu. Podkreśla wprawdzie na pierwszym miejscu znowu podobieństwo: „Uznanie, że przedmioty i zjawiska są chwilowymi przejawami znajdującej się u ich podstaw całości, jest nie tylko zasadniczym elementem kwantowej teorii pola, ale również opoką wschodniego światopoglądu”. Jednak dodaje: „Rzeczywistości wschodniego mistyka nie powinno się identyfikować z polem kwantowym, ponieważ stanowi ona esencję *wszystkich* zjawisk, co oznacza, że dla wszelkich pojęć i idei jest nieuchwytna. Z drugiej strony, pole kwantowe jest dobrze zdefiniowanym pojęciem, które tłumaczy tylko niektóre zjawiska fizyczne”. Dlatego chociaż fizycy próbują zunifikować różne pola „w jedno uniwersalne pole, w którym zawierałyby się wszystkie zjawiska fizyczne”, to jednak za „ostateczne, jednolite pole będące źródłem nie tylko zjawisk badanych w fizyce, ale wszystkich innych zjawisk można uważać hinduskiego *Brahmana*, buddyjską *Dharmakaję* i taoistyczne *Tao*” (212n.).

W STRONĘ JEDNOŚCI

Capra przytacza wiele fragmentów wschodnich ksiąg, które mają przekonać o ich zbieżności z teoriami współczesnej fizyki. Problem w tym, że niewiele z tego wynika. Na ile „przybliżone” obrazy w obu dziedzinach są rzeczywiście bliskie – nie tylko sobie, ale i rzeczywistości? Porównując same tylko obrazy, Capra nie zbliża się bynajmniej do wyrażonej w nich prawdy, ani po stronie religijnej, gdzie

dodatkowo je relatywizuje przez zamienne używanie pojęć z rozmaitych tradycji, ani po stronie teorii naukowych. W tej ostatniej dziedzinie, poza oczywistym uznaniem wyższości teorii względności i kwantów nad fizyką klasyczną, wydaje sądy niezbyt adekwatne w stosunku do faktycznego rozwoju współczesnej fizyki. Wyraża swój sceptycyzm wobec tendencji szukania coraz to nowych symetrii w matematyczno-fizykalnych teoriach, nie chcąc przyjąć do wiadomości, że właśnie w tym kierunku rozwój jest największy i najbardziej obiecujący. Postawa Capry nie ma żadnego uzasadnienia racjonalnego, lecz opiera się na emocjonalnych uprzedzeniach i opcjach. Symetrie, jak w ogóle głębiej cały matematyczny formalizm teorii, mniej go interesują, gdyż widzi w nich wpływ myśli greckiej, którą przeciwstawia bliższym mu tradycjom Wschodu. O ile bowiem Grecy szukali w przyrodzie symetrii (liczbowych, geometrycznych), o tyle dla myślicieli Wschodu „pojęcie symetrii nie odgrywa zasadniczej roli w ich filozofii. Symetrię, podobnie jak geometrię, uważa się raczej za konstrukcję umysłu niż własność przyrody, więc nie ma ona fundamentalnej ważności” (254).

W podobnym duchu Capra jest sceptyczny wobec idei praw przyrody. Źródłem koncepcji podstawowych praw przyrody była według niego wiara w boskiego prawodawcę, głęboko zakorzeniona w tradycji judeochrześcijańskiej. Ta koncepcja wywarła wielki wpływ na filozofię i naukę Zachodu. Tymczasem dzisiaj fizycy „zrozumieli, że wszystkie teorie zjawisk przyrodniczych wraz z opisywanymi przez nie ‘prawami’ są tworem ludzkiego umysłu [...], a nie samą rzeczywistością” (280n.). Co z tego wynika? Capra jakby sugeruje, że skoro symetrie i związane z nimi prawa przyrody są jedynie tworem umysłu, jedynie przybliżonym obrazem rzeczywistości, to nie ma sensu szukać na tej drodze dalszych, jeszcze doskonalszych przybliżeń. Co proponuje w zamian? Nie tyle mistykę, jako bezpośredni, niewyraźny dostęp do rzeczywistości, ile wizję nauki, która nie opierałaby się na symetriach czy prawach. Obiecującym przykładem takiej wizji jest dla niego tzw. hipoteza samouzgodnienia (*bootstrap*) G. Chewa oraz związana z nią teoria „ukrytego porządku” D. Bohma. Jednak trzeba dodać: tego rodzaju „droga na skróty” mająca prowadzić do jednolitego opisu całej fizykalnej rzeczywistości, cier-

pi z jednej strony na brak dostatecznej postaci matematycznej, a z drugiej – na przerost niejasnej refleksji filozoficznej...

Największy zarzut, jaki można by postawić wobec fizyczno-mistycznych rozważań Capry i podobnie myślących badaczy, dotyczy niejasnej postawy względem przybliżonego charakteru nauki. Z jednej strony to stanowisko prowadzi do zbyt daleko idącej relatywizacji nauki i jej metod, w których istotną rolę odgrywają argumenty racjonalne, zwłaszcza teorie matematyczne. Relatywizacja przejawia się w nadużywaniu odniesień do „przybliżonych” obrazów. Z drugiej strony nie jest jasne, na czym miałyby się opierać „nowa” nauka. Próba oparcia jej na wizji świata obecnej w filozofiach wschodnich nie tłumaczy, jaki byłby sens naukowego, coraz pełniejszego zbliżania się do rzeczywistości. Sam Capra podkreśla, że w rozwiniętej do końca hipotezie samouzgodnienia podstawowe struktury przyrody byłyby „ostatecznie zdeterminowane przez sposób, w jaki na ten świat patrzemy”. Widzi w tym oczywiście potwierdzenie jednego „z fundamentalnych dogmatów wschodniej filozofii”, mówiącego, że wszystkie zdarzenia „są tworem umysłu, wywodzącymi się ze szczególnego stanu świadomości, a znikają one po przekroczeniu tego stanu” (271n.). Ale jak wytłumaczyć fakt, że naukowe spojrzenie na świat może jednak przybliżyć do poznania rzeczywistości? Czy w niej samej nie muszą być obecne struktury, które to umożliwiają? Czy wystarczy wskazanie na fundament jedności typu Brahmana czy Tao, jeśli jedność odnajdywana w nauce wykazuje tajemniczą strukturę i racjonalność, w której jest trwale miejsce także na wielość?

W dalszym poszukiwaniu relacji między naukami a mistyką trzeba wyraźniej rozróżnić porównywanie treści oraz sposoby uzyskiwania ich w obu dziedzinach. Capra, który tego nie rozróżnia, jest zafascynowany głównie różnymi podobieństwami treści. Jednak jego porównania są o tyle nieprzekonujące, że za mało uwzględniają przybliżony charakter obrazów oraz zależność ich sensu właśnie od różnego podejścia do rzeczywistości w nauce i w mistyce. Zbyt szybko na przykład zakłada, że koncepcja próżni w kwantowej teorii pola „przypomina” wschodnie wypowiedzi o Pustce albo Nicości jako obdarzonych „nieograniczoną kreatywnością” (213). Równie dobrze można by powiedzieć, że przypomina to judeochrześcijańską koncep-

cję „stworzenia z niczego”. Cóż z tego, skoro podobieństwo jest czysto zewnętrzne i nie uwzględnia odmiennych znaczeń „niczego” w każdym z trzech wypadków! Tego rodzaju szukanie zgodności płynie ostatecznie z postawy podobnej do tej, która wcześniej prowadziła do wykazywania sprzeczności między wypowiedziami nauk i wiary chrześcijańskiej. Nieporozumienie polega na mieszanii dwóch odrębnych dziedzin w osławionej „fizyko-teologii”, co nie przynosi pożytku żadnej z nich.

Bardziej sensowne wydaje się porównanie metod podejścia do rzeczywistości, które łączą, ale i różnią naukowców i mistyków. Tutaj można się zgodzić z Caprą, gdy w obu przypadkach widzi podobną rolę doświadczenia, czyli „metodę empiryczną. Fizycy wywodzą swą wiedzę z eksperymentów, mistycy z medytacji”. Podobne jest dalej to, że „ich obserwacje odbywają się w obszarach niedostępnym zwykłemu poznaniu zmysłowemu. We współczesnej fizyce są to obszary mikroświata, w mistycyzmie niezwykle stany świadomości, w których świat zmysłów zostaje przekroczony” (298n.). Można dodać, że obie dziedziny ożywia wspólne dążenie do znalezienia jedności. W tym sensie A. Einstein mówił o starszym towarzyszu drogi: „Pragnienie ujrzenia harmonii było źródłem niewyczerpanej cierpliwości i wytrwałości cechujących oddanie, z jakim Planck poświęcił się nauce. Stan umysłu, który czyni człowieka zdolnym do wykonywania tego rodzaju pracy, pokrewny jest stanowi umysłu człowieka religijnego lub kochanka”. Podobną intuicję można znaleźć u S. Weil, która tak widziała religijne korzenie greckiej nauki: „Tylko mistyczne pojęcie geometrii mogło zapewnić ów stopień skupienia, jaki był potrzebny dla początków tej nauki”.

Przy całym podobieństwie obu postaw nie sposób nie zauważyć istotnych różnic. O ile nauka jest owocem ludzkiego działania, nie tylko intelektualnego, ale i fizycznego, o tyle mistyka jest echem działania w człowieku Boskiej rzeczywistości, którą wolno przyjąć w każdej z wielkich religii świata, chociaż różnie się ona w nich przejawia. Nawet jeśli samo doświadczenie mistyczne nie musi prowadzić do umniejszania roli intelektu, lecz może służyć jego integracji z całością poznania, to jednak trudno zaprzeczyć, że filozofie Wschodu bardziej cenią rodzaje poznania odmienne od tych, które doprowa-

dziły do rozwoju współczesnych nauk o przyrodzie. Nie jest chyba przypadkiem, że matematyka istotna dla rozwoju nauk przyrodniczych rozwinęła się w religijnej, ale i racjonalnej tradycji greckiej. Także podkreślany przez Caprę fakt, że idea praw przyrody była nieznana na Wschodzie (nawet w tradycji chińskiej, gdzie zainteresowania naukowe były najsilniejsze), utrudniał z pewnością naukową penetrację rzeczywistości, która jawiła się jako zbyt skomplikowana. To dodatkowy argument za tym, by nie ograniczać porównania nauki z mistyką do Wschodu, lecz aby właśnie w tradycji Zachodu, w której nauka się wyłoniła, szukać głębszych powiązań z religijno-mistyczną wizją świata.



TU I TERAZ: ODRODZENIE DUCHOWE

Powróćmy do pytania o sens otwartości chrześcijan wobec wielkich religii Wschodu. Rozważyliśmy już różne postaci korzystania z dobroku hinduizmu i buddyzmu, zatem mogłoby się wydawać, że wystarczy jedynie zapytać o to, *jak* korzystać. Ale wiele osób ciągle nie jest przekonane, że warto korzystać z religii Wschodu; dlatego należy zapytać najpierw, *czy* warto... Tego rodzaju pytanie zdradza powątpiewanie, sygnalizuje trudności w obliczu religii – czy tylko tych, które pochodzą ze Wschodu? Próba rozważenia tej kwestii prowadzi do głębszego spojrzenia na znaczenie religii dla współczesnego świata.

TRUDNOŚCI W OBLICZU RELIGII

Hinduizm i buddyzm są nazywane wielkimi religiami świata – obok judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu – nie tylko ze względu na wielką liczbę wyznawców, ale ze względu na wielowiekową tradycję i jej wielką głębię. Należy je niewątpliwie szanować – inaczej aniżeli w przypadku różnych współczesnych „nowych” religii, tworzonych na bazie syntezy czy synkretyzmu różnych elementów owych naprawę wielkich religii.

Zakładam dalej, że pytanie, czy warto korzystać z bogactwa religii Wschodu, jest stawiane w perspektywie chrześcijańskiej. Ale jakie założenie kryje się w takim pytaniu? Wierzmy jako chrześcijanie, że w Osobie Jezusa Chrystusa objawiła się pełnia prawdy o Bogu i człowieku. Dalej, objawienie to zostało przekazane przez kościelną wspólnotę jako utrwalone w Ewangeliach i pozostałych pismach świętych Nowego Testamentu, a następnie było i jest inter-

pretowane w świetle Ducha Świętego, który zgodnie z obietnicą Jezusa prowadzi Kościół „do całej prawdy” (J 16, 13). Zatem wydaje się, iż wystarczy, że mamy Pismo Święte Nowego Testamentu, nierozłącznie związanego ze Starym, oraz Kościół z jego tradycją, sakramentami i nauczaniem, aby poprzestać na działaniu Ducha Świętego w religii chrześcijańskiej, bez potrzeby szukania wsparcia w innych religiach.

To wszystko jest prawdą, ale nie całą... Pytanie wyjściowe kryje bowiem dodatkowe założenie: że chrześcijaństwo jako religia wystarcza nie tylko nam, chrześcijanom, ale powinno wystarczyć światu, jako że – zakładamy dalej – wolą Bożą jest, aby wszystkie religie ustąpiły na ziemi w obliczu chrześcijaństwa, które na końcu pozostałoby jedyną religią... Dawniej istotnie tak interpretowano słowa Jezusa mówiące, że przed końcem świata Ewangelia będzie głoszona wszystkim narodom (por. Mk 13, 10). Ale to nie znaczy, jakoby wszystkie narody, czyli religie pogańskie, musiały przyjąć Ewangelię. Więcej, dzisiaj trudno jest przyjąć, że wielkie religie stopniowo znikną, by zostawić miejsce dla samego chrześcijaństwa. Także Kościół odkrywa stopniowo, że Bogu nie o to chodzi. Jak i dlaczego należy to przyjąć?

Chrześcijaństwo, które nam chrześcijanom powinno wystarczyć, nie jest statycznym pomnikiem przeszłości, tylko dzięki Duchowi Jezusa ciągle się rozwija. Wielkim dziełem Ducha Świętego był ostatni sobór, który zapoczątkował otwarcie się Kościoła nie tylko na współczesny świat, ale też szczególnie na wartości obecne w innych religiach. A jeszcze dalej poszli posoborowi papieże, poczynając od Pawła VI; fundamentalne znaczenie mają słowa: „Dialog jest nowym sposobem bycia Kościoła”¹. W odniesieniu do dialogu międzyreligijnego rozwijają to i precyzują późniejsze wypowiedzi Jana Pawła II i Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, zwłaszcza dokument *Dialog i przepowiadanie*².

¹ PAWEŁ VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, nr 63; [w:] *Dekrety 34. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego, 15. od przywrócenia Towarzystwa, Rzym 1995, Kraków 1998*, s. 72 (dalej używam skrótu: KG 34).

² PAPIESKA RADA DS. DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO – KONGREGACJA DS. EWANGELIZACJI NARODÓW, *Dialog i przepowiadanie: refleksje i wytyczne w sprawie dialogu między-*

Główną misją Kościoła jest ewangelizacja, czyli świadectwo o Dobrej Nowinie Jezusa Chrystusa. Dwa wymienione w tytule dokumentu działania są dopełniającymi się wymiarami jednej misji ewangelizacyjnej. Dawniej skupiano się na „przepowiadaniu”, czyli kerygmacie – prawdzie o Bożej tajemnicy, która objawiła się w osobie Jezusa Chrystusa. Wprawdzie nadal świadectwo o Jezusie Chrystusie jest dla misji Kościoła fundamentalne, jednak obecnie należy przyjąć, iż obejmuje ono właśnie dialog: chodzi w nim o głębsze poznanie innych religii jako dzieła nie tylko ludzkiego, ale jako tajemniczego działania Boga, niedającego się zamknąć w samym chrześcijaństwie. Nowy Testament poświadcza przecież: od początku wszystko zostało stworzone w Chrystusie jako Boskim Logosie, który wcielił się w Jezusie, ale już wcześniej ożywał w ukryciu dzieje ludzkości jako światłość, oświecająca „każdego człowieka, gdy na świat przychodzi”... Dlatego dzisiaj chrześcijańskie świadectwo o Jezusie Chrystusie ma być otwarte nie tylko na głoszenie tajemnicy historycznego Jezusa, ale na przyjęcie Go w intuicjach innych religii, by pełniej uznać uniwersalizm Jego tajemnicy.

Wszystkie wielkie religie świata mają zbawczy charakter, czyli wskazują ludzkości drogi wyzwolenia. Wielość dróg wiąże się z różnorodnością kultur i etnicznych tradycji narodów. Te różnice często w przeszłości prowadziły do nieporozumień i wzajemnego zwalczania się ludzi w imię religii. Wyobrażano sobie, że własna religia prezentuje drogę wyzwolenia lepszą od innych i dlatego należało zmusić wyznawców innych religii – dla ich dobra! – by przyjęli wyzwolenie w najlepszej postaci... Ta postawa spowodowała rosnącą dyskredytację religii, uznanych za „zabobon”, który zamiast wyzwalać człowieka w istocie go zniewala. Zaczęto obwiniać religie – nie bez racji – za wiele zła, wojen i krzywd, jakie działy się w świecie. Odrzucanie wielkich religii świata szło wszakże w parze z pojawianiem się ich namiastek, jakby świeckich religii, służących rozmaitym bożkom – rozumowi, postępowi, konieczności dziejowej, konsumpcji itp. To doprowadziło do jeszcze większego zła, które dzisiaj ujawnia swój

globalny wymiar. Potrzebą czasu staje się podjęcie globalnego wyzwania przez wielkie religie świata. Trzeba z pokorą przyznać, że nie tylko świat, ale także religie potrzebują dialogu, który pozwoli światu oraz samym uczestnikom dialogu odkryć, że wielkie światowe religie „zawierają w sobie potencjał wyzwolenia, który za sprawą dialogu międzyreligijnego mógłby doprowadzić do stworzenia bardziej ludzkiego świata”³.

WYZWOLENIE RELIGIJNE – NAWRÓCENIE

Powyższe słowa pochodzą z oficjalnego dokumentu jezuitów, których inicjatywy dotyczące misji, zwłaszcza na Dalekim Wschodzie, natrafiały w przeszłości na niezrozumienie, także w Kościele, i dopiero po II Soborze Watykańskim uznane zostały za dzieło pionierskie, profetyczne. W dokumencie Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego przypomina się, że Ojciec Święty Jan Paweł II „wielokrotnie prosił jezuitów, by w zbliżającym się trzecim tysiącleciu wśród priorytetów apostołskich postawili prowadzenie dialogu międzyreligijnego”⁴. W odpowiedzi na wezwanie papieża Kongregacja poświęciła sprawie dialogu cały rozdział, odwołujący się do nauczania Kościoła posoborowego, także do wypowiedzi Kościołów lokalnych, zwłaszcza azjatyckich. Uderzające jest tu stwierdzenie, że dialog jako postawa mająca „swe uzasadnienie, wymogi, godność”, nie powinien „nigdy stać się strategią obliczoną na spowodowanie nawrócenia”⁵. Negatywne sformułowanie znajduje pozytywne dopowiedzenie: „Być religijnym dzisiaj to być ‘międzyreligijnym’, w tym sensie, że pozytywne stosunki z wyznawcami innych religii są ważnym wymaganiem w świecie religijnego pluralizmu”⁶.

³ KG 34, s. 72 – por. tamże, s. 69.

⁴ Tamże, s. 69; przyp. 3 odwołuje się do przemówień, wygłoszonych przez Jana Pawła II w latach 1983, 1992 i 1995.

⁵ Tamże. Cytowana wypowiedź jest oficjalnym głosem Federacji Konferencji Episkopatów Azji.

⁶ Tamże – dopowiedzenie pochodzi od 34. Kongregacji Generalnej.

Wskazówki dla jezuitów odnoszą się nie tylko do nich, ale – jako że dokument został aprobowany przez Ojca Świętego⁷ – można tu znaleźć istotne światło dla wszystkich chrześcijan we współczesnym świecie. Wspomniana postawa „międzyreligijna” nie znaczy relatywizowania własnej religii, w szczególności chrześcijaństwa; stanowi raczej otwarcie się na Ducha Świętego jako źródło wszelkiej autentycznej religijności. Jezus mówił o godzinie, która nie tylko nadchodzi, ale „już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4, 23n.). Dla chrześcijan jest to Duch, udzielany przez Ojca i Jego Syna, Jezusa, natomiast inne religie, które tenże Duch ożywia, dają dodatkowe świadectwo Jego działania wszędzie tam, gdzie służą prawdziwemu wyzwoleniu ludzi.

Zanim otworzymy się na świadectwo Ducha w innych religiach, uprzytomnijmy sobie zagrożenie, które pojawia się wtedy, gdy religia zniewala człowieka, zamiast go uwalniać... Jak zwykle, łatwiej jest to zauważyć u innych... Ewangelia przestrzega nas ustami Jezusa przed postawą faryzeuszy, którzy byli tak przywiązani do litery prawa, że stali się jego niewolnikami, i zapomnieli o Duchu Bożym, uwalniającym z niewoli i dającym przykazania po to jedynie, by móc chronić odzyskaną wolność. Także chrześcijanie, wyzwoleni z niewoli grzechu przez otrzymanego dzięki Jezusowi Ducha Świętego, podlegają zagrożeniu, gdy prawne przepisy stają się dla nich ważniejsze niż ożywiający je Duch. Stąd Apostoł upomina, przypomina: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli” (Ga 5, 1). Chodzi tu nie tylko o niewolę grzechu, lecz o zniewolenie praktykami tradycji czysto ludzkiej – przepisami, które są traktowane tak, jakby stanowiły fundament wiary. Tę postawę, niestety nierzadką w religiach, nazywa się fundamentalizmem i zauważa się ją także wśród chrześcijan. Owszem, religia potrzebuje fundamentu – dla chrześcijaństwa jest nim Jezus Chrystus (por. 1Kor 3, 11). Ale dzięki temu, że funda-

⁷ Por. tamże, s. 11n.

ment stanowi tutaj Osoba, tajemnicza rzeczywistość, objawiająca się w Duchu Świętym i przejawiająca się nade wszystko w miłości (*agape*), chrześcijaństwo nie przywiązuje się do żadnej formy, tylko posłuszne Duchowi Jezusa Chrystusa szuka ciągle nowych znaków Jego działania w świecie. Kościół pragnie nie być oceniany jedynie jako funkcjonująca lepiej czy gorzej instytucja społeczna, gdyż utożsamia się najgłębiej – jako Eklezja – z Oblubienicą Chrystusa w Duchu Świętym, który widzi ją i czyni „świętą i niepokalaną” (Ef 5, 27).

To rozróżnienie między religią w jej instytucjonalnych ramach a rzeczywistością, która głębiej objawia się, jest istotne dla postawy międzyreligijnej, otwartej nie tylko na duchowy fundament osobieście wyznawanej religii, ale też na tajemnicę, którą poświadczają inne wielkie religie świata. Nie wyklucza to postawy krytycznej, nieodzownej w obliczu ludzkich elementów religii, która jednak nie powinna zamykać na głębię poświadczoną przez fundament pozaludzki, Boski. Przeczuwamy, że tego rodzaju postawa służy najpierw głębszemu wejściu w osobieście wyznawaną religię – pomaga nie poddać się zniewoleniu formami, przybliżyć do prawdziwego fundamentu – w Duchu, który daje wolność. A wtedy wyzwolenie religijne pociąga za sobą nawrócenie najbardziej osobiste. Nawrócenie, do którego wzywa Jezus, oznacza – jako *metanoia* – zmianę myślenia, nowe widzenie rzeczywistości w świetle głoszonej przez Niego Dobrej Nowiny o bliskości Bożego królowania (por. Mk 1, 15). Nie chodzi tu nawet o przyłączenie się do określonej religii, skoro liczy się jedno: przyjęcie Bożego działania, które poświadcza Jezus. Oczywiście, zakłada to przyjęcie Jezusa, jednak On sam uznawał, że ważniejsze jest otwarcie się na Ducha (por. Mt 12, 32), działającego nie tylko w Jego historycznej, ograniczonej postaci, ale pełniej objawiającego się w dziejach Eklezji, prowadząc do całej prawdy – także w dialogu międzyreligijnym.

DOŚWIADCZENIE MEDYTACJI

Papieski dokument rozróżnia cztery płaszczyzny dialogu międzyreligijnego. Najbardziej elementarny jest „dialog życia”, przejawiają-

cy się „w duchu otwartości i dobrego sąsiedztwa”; z kolei „dialog działania” dotyczy współpracy wyznawców różnych religii „na rzecz integralnego rozwoju i wyzwolenia ludzi”. Specyficzną religijną sferę wyrażają dwa pozostałe wymiary: dialog „religijnego doświadczenia” i dialog „wymiany teologicznej”. Ten ostatni pozostaje domeną specjalistów, którzy „starają się pogłębić swoje rozumienie poszczególnych tradycji religijnych oraz uszanować swoje wzajemne wartości duchowe”. Dla szerszego grona ważniejsze może być otwarcie się na przedostatni wymiar, który stanowi podstawę teologicznej wymiany poglądów. I dlatego zatrzymam się dalej przy podstawowym dialogu „religijnego doświadczenia, w którym ludzie, zakorzenieni w swoich własnych tradycjach religijnych, dzielą się swoim bogactwem duchowym, na przykład w sferze modlitwy i kontemplacji, wiary i dróg poszukiwania Boga, czyli Absolutu”⁸.

Skupienie się na doświadczeniu religijnym oznacza – w świetle wcześniejszych uwag – wyjście poza „literę” poglądów czy przepisów, otwarcie się na bogactwo „duchowe”, na Ducha, który daje siebie i pozwala się doświadczyć. Potrzeba doświadczenia religijnego staje się dzisiaj powszechna, stąd atrakcyjne są zwłaszcza religie, przywiązujące do niego wielką wagę. W chrześcijaństwie pojawiło się wiele form duchowości, związanych z osobami różnych świętych i wspólnot zakonnych przez nich zapoczątkowanych. Ale święte postacie spotykamy także w innych religiach. Dlaczego mielibyśmy się na nie zamykać jako chrześcijanie? Zamiast udzielać ogólnej odpowiedzi, spróbuję tu dać świadectwo tego, czego mogłem doświadczyć dzięki mistrzom religii Wschodu.

Miałem okazję – szczęście – spotkać osobiście kilku mistrzów, którzy pociągali nie tyle swymi poglądami, ile postawą i praktyką, zakorzenionymi w doświadczeniu zarówno chrześcijaństwa, jak i buddyzmu zen. I dlatego nawet wtedy, gdy stopniowo stawałem się krytyczny wobec ich poglądów, nie przyszło mi do głowy kwestionować ich doświadczenia... Narastało we mnie przekonanie, że na pierwszym miejscu liczy się doświadczenie. Zrażony do chrześcijańskich

⁸ *Dialog i przepowiadanie*, nr 42, [w:] KG 34, s. 70.

autorów opisujących doświadczenie Wschodu, chętniej sięgam – do dzisiaj! – do praktycznych wskazówek dotyczących doświadczenia religijnego, jakie przekazują wschodni mistrzowie buddyzmu zen. Oni sami podkreślają znaczenie praktyki, nie teorii. Wprawdzie powołują się na pisma tradycji buddyjskiej, ale najważniejsze są dla nich kwestie odnoszące się do praktykowania medytacji, bowiem dopiero ona daje światło do rozumienia wypowiedzi skądinąd niezrozumiałych, szokujących.

W tej sytuacji, w świetle danego mi doświadczenia, dzielę się wrażeniami z przebytej drogi. Może posłużą one jako rada dla chrześcijan otwartych na buddyzm zen. Na początek istotna jest praktyka medytacji – nie w potocznym znaczeniu rozważania, ale w pierwotnym i podstawowym sensie powtarzania czy przyswajania sobie prostej formuły, także samego oddechu – znaku życia. Tak pojmowana medytacja skupia się nie na działaniu myśli, tylko na jednym, ostatecznie Jednym – w wielu postaciach... Dla chrześcijańskich Ojców Pustyni wyróżnioną postacią Jednego w ich medytacji był Jezus, obecny pod postacią wymawianego Imienia. W medytacji buddyjskiej uwaga skupia się na oddechu, z którym można łączyć powtarzanie koanu, sformułowanej paradoksalnie prawdy, dającej się pojąć nie przez myślenie, ale przez utożsamienie się, zjednoczenie dzięki medytacji. Ważna jest postawa zarówno ciała, jak i ducha, by mogło dojść do pełnej integracji człowieka, dlatego zwłaszcza na początku medytacyjnej drogi potrzebujemy pomocy osób doświadczonych – mistrzów. Mnie dane było znaleźć ich w ojcach zakonów jezuitów i benedyktynów, oświeconych w tradycji zachodniej i wschodniej do tego stopnia, że jako kapłani Kościoła rzymskokatolickiego mogli być uznanymi przez buddystów mistrzami zen. A skoro, dzięki Bogu, mamy także w Polsce zakonników oferujących medytacyjne kursy łączące zachodnie i wschodnie tradycje, można z ich pomocą praktykować medytację we wspólnocie, która stanowi dodatkowe wzmocnienie. To daje uczestnikom wychowanym w chrześcijaństwie większe poczucie bezpieczeństwa niż udział w spotkaniach, które mają wyraźną oprawę buddyjską, nasuwającą niechrześcijańskie skojarzenia religijne...

Dalsza droga pozostaje kwestią wytrwałej praktyki – prostej medytacji. Wprawdzie nadal potrzebujemy mistrza, przewodnika du-

chowego, jednak z upływem czasu coraz istotniejszy staje się Jezus, sam określający siebie jedynym Mistrzem (por. Mt 23, 8). Jego prowadzenie przyjmuje wiele postaci, dokonuje się także przez osoby, postawione przez Niego na drodze naszego życia: są to zarówno ludzie, którzy nam pomagają, jak i ci, którzy swoim oczekiwaniem pomocy z naszej strony pozwalają wspólnie doświadczyć mocy, jakiej właśnie ze względu na nich, udziela nam Jezus.

Pomocne stają się także lektury, szczególnie te, które zasługują na miano duchowych, jako że pozwalają doświadczyć Ducha, który natchnął ich autorów. I tu przechodzę do świadectwa dwóch wschodnich, a ściślej japońskich mistrzów buddyzmu zen. Osobiście zetknąłem się z nimi nie wtedy, kiedy żyli, tylko po ich śmierci – dzięki lekturze książek, napisanych na podstawie ich improwizowanych, autentycznie natchnionych nauk.

ŚWIATŁO BUDDYZMU ZEN

Lektury zostały mi polecane przez obu wspomnianych uprzednio chrześcijańskich mistrzów zenu niemieckiego pochodzenia: jezuitę Hugo Enomiya-Lassalle'a i benedyktyna Willigisa Jägera. Książki powstały w języku angielskim, czytałem je w przekładzie niemieckim, a jedna z nich ukazała się także w Polsce. Pierwszym autorem był Shunryu Suzuki. W odróżnieniu od innego głośnego Suzukiego z imionami Daisetz Teitaro, który przyciągał czytelników na Zachodzie teoretycznymi studiami na temat zenu⁹, Shunryu Suzuki praktykował zen jako buddyjski mnich i duchowy mistrz. Po dłuższej działalności w klasztorach Japonii został zaproszony do Kalifornii, gdzie następnie, w okolicy San Francisco, założył i prowadził kilka ośrodków, owocnie przyciągając do medytacji zen Amerykanów różnych generacji. Głośna stała się jego książka, wydana również u nas przez jego polskich uczniów, pod wymownym tytułem: *Umysł zen, umysł*

⁹ W Polsce ukazał się przekład: D.T. SUZUKI, *Wprowadzenie do buddyzmu Zen*, wstęp C.G.Jung, tłum. M. i A. Grabowscy, Warszawa 1979.

*początkującego*¹⁰. Druga warta poznania pozycja powstała na wschodnim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych, gdzie działał inny japoński mistrz, Eido Shimano. Pozostawił on po sobie nie tylko buddyjskie ośrodki medytacji w stanie Nowy Jork, ale także dzieło, którego tytuł angielski można przełożyć jako „Złoty wiatr”, a niemiecka wersja wskazuje nie mniej obrazowo na „Drogę bezchmurnej jasności”¹¹.

Obie książki już od dawna towarzyszą mojej teologicznej refleksji na gruncie czysto chrześcijańskim. Idea „początkującego” umysłu przyświecała mi w rozważaniach o „drodze Niepokalanej”, gdzie tajemnica początku Maryi rozjaśnia się w postawie dziecka Bożego, czyli właśnie w duchu „początkującym”¹². Druga książka naprowadziła mnie na zdumiewającą koincydencję: w tym samym dniu 8 grudnia, gdy w Kościele Rzymskokatolickim obchodzi się uroczystość Niepokalanego Poczęcia Maryi, wyznawcy buddyzmu świętują Oświecenie Buddy – dlatego w ośrodkach zenu, sesje medytacyjne służące przygotowaniu do tego święta, nazwane są po japońsku *Rohatsu*, dosłownie: „ósmego grudnia”¹³. Jeszcze wrócę do tej tajemniczej zbieżności. Warto zatrzymać się wprawdzie przy wskazaniach obu mistrzów. Ich uwagi były głoszone w trakcie sesji wspólnej medytacji, stanowiąc integralną część duchowego klimatu, w którym słowa mistrza nie przerywają skupienia, tylko je mają wzmocnić, uwydatnić. I chociaż opublikowane słowa nie wyrażają wszystkiego, co zawierało się w ich pierwotnym brzmieniu, jednak uważna, duchowa lektura pozwala poczuć głębię, która je zrodziła.

Mistrzowie mówią jednocześnie o postawie podczas medytacji i o związanej z nią wizji rzeczy-w-istocie, rzeczy w ich istocie. Samo

¹⁰ Pierwsze wydanie polskie: S. SUZUKI, *Umysł zen, umysł początkującego*, wybór, tłum. J. Dobrowolski, A. Sobota, Gdynia b.r.w. Wydanie oryginalne: *Zen Mind, Beginner's Mind*, New York – Tokio 1970.

¹¹ Angielskie wydanie oryginalne: E. SHIMANO ROSHI, *Golden Wind* (1979); wydanie niemieckie, z którego korzystam: Tenze, *Der Weg der wolkenlosen Klarheit. Zen-Unterweisungen eines modernen japanischen Meisters für die Menschen im Westen*, Bern 1982.

¹² Por. *Duch drogi Niepokalanej*, [w:] J. BOLEWSKI, *Od-nowa z Maryją*, Kraków 2000, s. 167.

¹³ E. SHIMANO ROSHI, *Der Weg...*, s. 249, także: ss. 14, 196 itd.

pojęcie *zen* oznacza medytację (w sanskrycie: *dhyana*), prowadzącą do mądrości (w sanskrycie: *pradźna*) jako bezpośredniego, intuicyjnego widzenia rzeczywistości. To bezpośrednie widzenie jest owocem duchowego wyzwolenia, prawdziwej wolności od rozmaitych przywiązań, uprzedzeń, stereotypów myślowych. Szuka się tu nie wyzwolenia od ciała, lecz wolności jako postawy duchowej zdolnej akceptować wszystko, także ludzkie ciało, takim, jakie jest. Naturalnie, wszelkie próby opisu tego bezpośredniego widzenia mogą być jedynie przybliżone, skoro on sam ucieka się do pośrednictwa – słów czy obrazów. I dlatego najwłaściwszym wyrazem bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości jest – ona sama... Shimano przybliżyła to po mistrzowsku na przykładzie poetyckich słów o księżycu: „Światło luny przenika / aż do głębi stawu / nie pozostawiając śladu”¹⁴. Także nasze pojmowanie rzeczywistości jest najczystsze wtedy, gdy nie zostawia śladu. Przeczuwamy, że takie będzie nasze widzenie po przejściu progu śmierci, skoro bycie „zmarłych” upływa dla nas „żyjących” zasadniczo bez śladów... I w tym sensie medytacja przybliżyła do spojrzenia, które po śmierci będzie dane w pełni.

Buddyjska poezja ma swój odpowiednik biblijny w opisie Mądrości, w której objawia się duch „przenikliwy, nieskalany, jasny”, i dlatego jest ona „ruchliwsza od wszelkiego ruchu i przez wszystko przechodzi, i przenika dzięki swej czystości. Jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i przezczystym wpływem chwały Wszechmocnego, [...] odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci” (Mdr 7, 22n.). Tu właśnie znajdujemy pierwszy „ślad” owej jedności, łączącej oświecenie Buddy z tajemnicą Niepokalanego Poczęcia, które w świetle Pisma Świętego wiąże się właśnie z Mądrością jako pierwotną wizją stworzenia. Właściwe rozumienie „śladu” wymaga wszakże dopowiedzenia co do bezpośredniego widzenia jako postawy bycia „tu i teraz”. Praktyką tej postawy ma być sam zen, czyli medytacja. Jej istotę stanowi „nic poza właściwym siedzeniem” (*śikantaza*), czyli właściwie – niedziałanie jako aktywne

¹⁴ Tamże, s. 169; komentarz Mistrza zawiera „mimo że”, które znaczy naprawdę „dlatego”.

skupienie na jednym, ostatecznie Jednym... Od strony negatywnej owo bycie tu i teraz oznacza, że w trakcie medytacji nie wdajemy się w myśli czy obrazy związane z przeszłością czy przyszłością, tylko trwamy... Pozytywnie liczy się przede wszystkim „umiejscowienie w teraźniejszości”, w sensie pełnej obecności – jakby poza czasem, albo w atomie „momentu wiecznego”, przeczuwanego przez poetę jako chwila, która nie przemija tylko „między” przyszłością a przeszłością, ale pozwala przeczuć samą wieczność¹⁵.

Uderzający opis bycia tu i teraz jako „chwili” daje S. Suzuki: to jakby widzenie w świetle błyskawicy, rozświetlającej na chwilę ciemność i pozwalającej dojrzeć wszystko w tym jednym świetlistym momencie. Buddyjski mistrz odwołuje się tu z uznaniem do biblijnej wizji stworzenia „z niczego”: gdy właśnie tak pojmujemy rzeczywistość w każdej chwili, wtedy „widzimy wszystko jako świeżą, nową kreację Boga”¹⁶. Dodatkowo przychodzi na myśl oświecone spojrzenie naszego poety, który notuje nad ranem: „Ależ to wcale takie trudne nie jest. / Pan Bóg stworzył świat. A jak dawno temu? / Niedawno. Dzisiaj rano. Chyba przed godziną. / Bo kwiaty otwierają się, ledwo co dokończone”¹⁷.

SENS ODRÓDZENIA DUCHOWEGO

Fascynacja ludzi Zachodu buddyzmem zen wiąże się z oświeceniem, które ma nastąpić dzięki medytacji. Wiele pisał o nim Daizetz Teitaro Suzuki. W odróżnieniu od tego teoretyka, praktycznie nastawiony S. Suzuki zauważa nieporozumienia wynikające z poświęcenia zbyt dużej uwagi oświeceniowi; dlatego mówi o nim niewiele¹⁸, jednak jego porady rzucają na tę kwestię znaczące światło. Mistrz jasno wskazuje, że medytacyjna droga nie jest „środkiem” do celu, za jaki uważa

¹⁵ Cz. MIŁOSZ, *Notatnik: Brzegi Lemanu*, [w:] Tenże, *Wiersze tom 2*, Kraków 2002, s. 162n.

¹⁶ S. SUZUKI, *Umysł zen...*, s. 61.77; por. s. 105.

¹⁷ Cz. MIŁOSZ, *Dzień stworzenia*, [w:] Tenże, *Piesek przydrożny*, Kraków 1997, s. 48.

¹⁸ Por. S. SUZUKI, *Umysł zen...*, s. 7.

się samo oświecenie. Kto tak ujmuje odległość między drogą a celem, idzie niewłaściwą drogą i sam oddala się od celu... Właściwe spojrzenie na medytację widzi w niej zarówno drogę, jak i cel: droga wiąże się z upływem naszego ziemskiego życia w czasie, cel z tym, że w każdej chwili – tu i teraz – otoczeni jesteśmy wieczną rzeczywistością, której istotę buddyzm określa jako „pustkę” (*śunjata*), będącą podstawą wszelkich form w świecie; w języku chrześcijańskim oznacza to „nicłość”, z której wszystko zostało powołane do bycia – mocą, której można dać imię: Nic jak Bóg...

Oświecenie w tym świetle znaczy jasne i wyraźne zobaczenie rzeczywistości, która już uprzednio towarzyszyła medytującej osobie, ale ona tego nie widziała... Istotna jest więc odnowiona świadomość, uwolniona od zaciemniających ją przywiązań i schematów, otwarta na – Boże widzenie wszystkiego. Mamy tu przejście, które w Ewangelii jest określane jako *metanoia*, przemiana myślenia. Kolejne podobieństwo między chrześcijańską a buddyjską wizją wiąże się z określeniem oświecenia jako zjednoczenia z naturą Buddy. Nie należy się tu zatrzymywać na samym „obcym” imieniu; wypada pamiętać, iż Budda znaczy Oświecony. Dlatego zjednoczenie jednostki z naturą człowieka oświeconego wyraża po prostu widzenie rzeczy takimi, jakie są – ze świadomością, że nazywanie tego staje się sprawą wtórną... Ta wizja pozostaje zatem otwarta na dopowiedzenie chrześcijańskie, gdzie Budda, czyli Oświecony przyjmuje nową postać w Jezusie Chrystusie: jest On nie tylko człowiekiem, jak historyczny Śakjamuni, lecz objawia swą Boską naturę jako Syn Boży. Chrześcijaństwo formułuje także dokładniej rozróżnienie natury ludzkiej i Boskiej, dzięki pojęciu osoby, która nie ztraca się w boskości, skoro właśnie rozróżnienie Boskich Osób w tajemnicy Trójcy Świętej umożliwia trwałość istnienia ludzkich osób.

I tak oświecenie jako zjednoczenie z naturą Buddy jawi się w chrześcijaństwie jako bycie w Jezusie Chrystusie. W Ewangelii przedstawia to najwyraźniej umiłowany uczeń Jezusa: z jednej strony podkreśla Jego jedność z Ojcem („Ja i Ojciec jedno jesteśmy” – J 10, 30), z drugiej strony pokazuje, że bycie Jezusa z Ojcem w jedności Ducha Świętego przejawia się w świecie we wspólnocie Jezusowych uczniów, Eklezji, gdzie wszyscy mają stanowić „jedno” zgod-

nie z arcykapłańską modlitwą Chrystusa: „jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał [...] aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy [...] aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowałeś” (J 17, 21n.). Umilowany uczeń ukazuje ponadto, że pełne wejście w tę rzeczywistość wymaga przejścia: w życiu Jezusa spełniło się to w tajemnicy Jego Paschy, Przejścia drogą krzyża do życia zmartwychwstałego w Duchu Świętym, który staje się także dla innych podstawą nowego życia, narodzenia „z góry”, czyli z Ducha (J 3, 5n.). W życiu każdego chrześcijanina dokonuje się to na chrzcie świętym, zanurzającym nas i rodzącym od nowa w Chrystusie Jezusie; dlatego później Apostoł określa to jako nasze „odrodzenie i odnowę w Duchu Świętym” (Tt 3, 5).

Odrodzenie (*palingenesia, regeneratio*) na chrzcie świętym wiąże się z oświeceniem. Ale jak? Przypomnijmy, że według Ewangelii umiłowanego ucznia Boski Logos, objawiający się w Jezusie, „oświeca (*φōtidzei – illuminat*) każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1, 9). Pozostaje jednak kwestią otwartą, kiedy i jak dokonuje się oświecenie wszystkich przez Chrystusa; możemy przyjąć, iż wiąże się to z tajemnicą stworzenia – ludzi i świata – przez Boskie Słowo, przez które „wszystko się stało” (J 1, 3). Paweł Apostoł łączy oświecenie z Ewangelią jako Dobrą Nowiną: pozostaje ona zakryta dla tych, „których umysły zaślepił bóg tego świata, aby nie oświeciło ich oświecenie [*φōtismos – illuminatio*] Ewangelii chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga” (2Kor 4, 3n.). Ten oświecający sens Ewangelii staje się jaśniejszy w świetle późniejszego *Listu do Efezjan*. Apostoł modli się tu dla chrześcijan o to, żeby: „Bóg Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec chwały, dał wam ducha mądrości [*pneuma sofias*] i objawienia w głębszym poznaniu Jego samego [...] przez oświecenie wam oczu serca” (Ef 1, 17n.). Następnie znów Apostoł łączy to oświecenie z Ewangelią, przypominając o misji, by „ogłosić poganom jako Dobrą Nowinę niezgłębione bogactwo Chrystusa i oświecić [*φōtissai – illuminare*], czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy” (Ef 3, 8n.).

Przybliżamy się wreszcie do chrześcijańskiego sensu oświecenia. Jest ono związane z Ewangelią jako Dobrą Nowiną o tajemnicy, naj-

pierw ukrytej w Stwórcy, jednak objawionej w Jezusie jako wciele-
niu stwórczego Logosu. W Nim właśnie, jak oznajmia początek *Listu do Efezjan*, Bóg Ojciec „wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i niepokalani przed Jego obliczem” (1, 4). Ukry-
te w Ojcu odwieczne misterium objawiło się w ludzkich dziejach
dzięki Jezusowi, który w swoim ciele – w przejściu krzyża – doko-
nał ponownego zjednoczenia ludzkości, poczynając od Eklezji jako
Jego Ciała¹⁹. Wszyscy, którzy w odpowiedzi na tę właśnie Dobrą
Nowinę wchodzą do Chrystusowej wspólnoty przez chrzest, stają się
w Nim „święci i niepokalani”. Tak oto początek odrodzenia w czasie
objawia to, co kryło się w naszym odwiecznym początku – w Chry-
stusie. Jako wybrani w Nim „przed założeniem świata”, odwiecznie
„pre-egzystujemy w Chrystusie”. W oczach Boga nigdy nie byliśmy
„poza Chrystusem. W tej mierze, w jakiej w Nim jesteśmy, byliśmy
zawsze”²⁰. Sakrament uczynił nas przynajmniej „na moment” tym,
kim odwiecznie jesteśmy...

Rozjaśnia się sens związku między oświeceniem a tajemnicą Nie-
pokalanego Poczęcia. Fragment z *Listu do Efezjan* (1, 3-10) jako sło-
wo Boże na uroczystość 8 grudnia przypomina nie tylko nasz od-
wieczny początek w Chrystusie, ale także Jego przyjęcie na chrzcie
świętym, który, „na płaszczyźnie sakramentalnej, odpowiada zdarze-
niu niepokalanego poczęcia Maryi”²¹. To, co dokonało się w owej
chwili, pozostaje prawdą do przeżycia i rozwinięcia w całym naszym
istnieniu na ziemi. W każdym momencie jesteśmy wezwani: chrześ-
cijanie, *stań się* tym, kim jesteś, odwiecznie miłowanym, świętym
i niepokalanym w Jezusie Chrystusie. Dzięki Niemu jesteśmy zapraw-
dę „uczestnikami Boskiej natury” (2P 1, 4). Do Niego jako Światło-
ści, oświecającej każdego człowieka, przybliżają się także ci, którzy
doświadczają oświecenia na drodze buddyjskiej. Inne są wprawdzie

¹⁹ Por. Ef 2, 14n. – więcej w moim: *Mądrość i misterium „Listu do Efezjan”*.

²⁰ H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, tłum. własne, s. 49, 50n, 56.

²¹ PAPIESKA MIĘDZYNARODOWA AKADEMIA MARYJNA, *Matka Pana – Pamięć – Obecność – Nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi*, Watykan 2000 (8 XII). Cytuję według przekładu Beaty Frontczak i Janusza Kumali MIC w „*Salvatoris Mater*” 3/2003, s. 353.

słowa, jakimi wyrażają swe doświadczenie, jednak iluminacja jest ostatecznie jednym. W jednym momencie człowiek staje się kimś „całkiem innym: tym, kim był już zawsze”, choć wcześniej tego nie dostrzegał²². Odkrywając swój początek w Boskiej osobowej naturze jako źródle własnej tożsamości, człowiek dostrzega zarazem, że ten początek jest niepokalany przez bardziej powierzchowne warstwy zła i grzechu – jest niepokalanym poczęciem z Niego, przez Niego i w Nim²³.

Odrodzenie, jakiego potrzebuje ludzkość, jest dziełem Ducha Bożego. Chrześcijanie rozpoznają w Nim Ducha Świętego, posłanego przez Ojca w jedności z Jezusem, i przyjmują Go sakramentalnie, poczynając od chrztu świętego. W inny sposób otwierają się na Niego wyznawcy buddyzmu zen – w oświeceniu. Waga, jaką przywiązują do medytacji, może nas chrześcijan uczyć, abyśmy nie mniej poważnie traktowali naszą modlitwę. Jeśli pragniemy, by Jezusowa Dobra Nowina stała się źródłem oświecenia także dla innych, trzeba najpierw, abyśmy sami poddali się światłości, danej nam w Ewangelii. Wtedy nauczymy się patrzeć i myśleć inaczej, doznamy prawdziwego nawrócenia, które pozwoli nam ujrzeć Boże światło nie tylko w naszym życiu, lecz i w życiu innych. I tak staniemy się świadkami Dobrej Nowiny o bliskości Bożego królowania w pełni czasu, nie dopiero w przyszłości, ale tu i teraz.

²² C.F. VON WEIZSÄCKER, *Der Garten des Menschlichen*, s. 595; także: s. 534, 452.

²³ Pisałem już o tym w: *Nie bać się nieba*, s. 198n.