

AZJA I ZACHODNIE CHRZEŚCIJAŃSTWO

Nieugięte poszukiwanie prawdy i gonitwa za wartościami duchowymi charakteryzują tysiącletnią historię Azji, której duch zawiera się w długim szeregu jej jasnowidzów, świętych i mędrców¹. Zdumiewające miliony tego kontynentu, nasycone różnymi tradycjami religijnymi, czują się przez głębokie duchowe podobieństwo związane z urzekającą osobą Jezusa i Jego posłannictwem². A mimo to Azja jest kontynentem, gdzie chrześcijanie stanowią tylko 5% ogółu ludności. Dla podkreślenia długich wieków misji chrześcijańskich, prowadzonych przez tak wielu gorliwych ludzi, wymienię tylko kilku wyjątkowych, jak Matteo Ricci w Chinach, Robert de Nobili w Indiach czy też apostoł Azji — św. Franciszek Ksawery. Na ile natomiast my sami jesteśmy odpowiedzialni za fakt, że chrześcijaństwo i Azja pozostają sobie obce?

Ewangelia przeniknęła na teren Azji — poza nielicznymi wyjątkami — z Zachodu: w jego interpretacji, rozumieniu oraz w jego formach kulturowych. Kolonializm europejski, przewaga ekonomiczna i bariera językowa są w dużym stopniu odpowiedzialne za odmowę przyjęcia wiary chrześcijańskiej w Azji³. W ramach tego krótkiego artykułu może okazać się niemożliwe poruszenie wszystkich tych kwestii. Zamierzam natomiast skupić uwagę na innych okolicznościach, które wyjaśniają, dlaczego Azja miała trudności ze zrozumieniem zachodniego chrześcijaństwa. Dotyczą one różnicy pomiędzy wschodnim i zachodnim sposobem podejścia do rzeczywistości, a także orientacji myśli oraz wizji świata.

Aby to, co powiedziałem, nie było odczytane jako uogólnienie, chciałbym na początku wyjaśnić, że cokolwiek mówi się o jednej tradycji, nie jest także obce drugiej. Mówię o Wschodzie i Zachodzie.

¹ W artykule tym terminy Azja i Wschód oznaczają niesemickie regiony Azji.

² H. Staffner, *The Significance of Jesus Christ in Asia*, Anand 1985. Por. M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of Indian Renaissance*, Madras 1970; Swamy Ranganathananda, *The Christ We Adore*, Calcutta 1960; M. K. Gandhi, *What Jesus Means to Me*, Ahmedabad 1959.

³ Por. K. M. Panikar, *Asien und die Herrschaft des Westens*, Zürich 1955. Chociaż praca ta ma tendencje do uogólnień, to dostarcza przecież wiele materiału do rozważań. Patrz również: J. Gernet, *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, Cambridge 1987; *Christianity in India. A Critical Study*, Kanyakumari 1978.

dzie — ukazanych w ich dominujących kierunkach myślenia i w ich charakterystycznych orientacjach.

Wizja holistyczna

Podstawową cechą tradycji Azji jest jej wizja jedności. Wszystkie rzeczy i wydarzenia są ujawnieniem jednej, podstawowej i nieodróżnicowanej rzeczywistości, różnie nazywanej jako *Sarvam*, *Brahman*, *Sūnyatā*, *Tao*. Zasadnicza jedność rzeczywistości jest również źródłem wspólnoty i harmonii pośród różnych części rzeczywistości, która ma jako całość kosmiczne, ludzkie oraz boskie wymiary⁴. Całość rzeczywistości we wszystkich jej częściach jest połączona i wzajemnie od siebie zależna. Człowiek jako taki jest częścią tej pajęczyny harmonijnych pokrewieństw, które wiążą w jedno całkowitą rzeczywistość. Swoje człowieczeństwo realizuje on nie tyle przez stawianie siebie ponad rzeczywistością, co raczej przez odgrywanie swojej roli w tej uniwersalnej i kosmicznej harmonii.

Owa wizja jedności i harmonii ukazuje ludom Azji wewnętrzną rzeczywistość istoty ludzkiej i zewnętrzną rzeczywistość kosmosu jako splecionych ze sobą. Świat zewnętrzny jest odbiciem wnętrza, a wewnętrzny — świata zewnętrznego. W rezultacie osiągnięcie pełni zjednoczenia przez człowieka jest koniecznie połączone z jego istnieniem w harmonii z naturą i całą rzeczywistością. W ten sposób relacja pomiędzy naturą a istotą ludzką tkwi wewnątrz nich samych. Podobnie w samych istotach ludzkich nie można dokładnie dokonać rozróżnienia pomiędzy ciałem a duszą. Przenikają się one wzajemnie, wpływając jedna na drugie. Jest to oczywiście dalekie od kartezjańskiej różnicy *res cogitans* i *res extensa*. Dlatego w tradycji Azji tak wielkiego znaczenia nabrały *yoga*, *zen* itp. Nie nadają się one jednak do fizycznego zastosowania — jak się je często fałszywie przedstawia w dwudzielnym podziale na świat i ćwiczenia. U ich podstaw leży bowiem filozofia jedności pomiędzy duchem i materią.

Ten holistyczny punkt widzenia przenika i kieruje każdym aspektem życia Azjatów. Ich system wartości, relacje społeczne,

⁴ Na temat sposobów myślenia azjatyckiego por. H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples, India-China-Tibet-Japan*, Honolulu 1967; *Chinese Mind*, Honolulu 1967; Pratima Bowes, *Hindu Intellectual Tradition*, New Delhi 1978; *Between Cultures*, New Delhi 1986; J. L. Mehta, *India and the West. The problem of Understanding*, California 1985; T. H. Fang, *The Chinese View of Life. The philosophy of Comprehensive Harmony*, Hongkong 1956.

obyczaje oraz instytucje są nim inspirowane. Co ciekawe, owa wizja jedności coraz bardziej umacnia się dzięki współczesnej fizyce. Podczas gdy w fizyce Newtona rzeczywistość składała się z różnych, samoistniejących części, współczesna fizyka kwantowa wyjaśnia powiązanie ze sobą całego kosmosu i wykazuje wiele pokrewieństw ze wschodnią, mistyczną wizją rzeczywistości⁵.

Z powodu tej holistycznej orientacji, w swym życiu i myśleniu Azjaci mieli problemy z zaakceptowaniem dwóch rzeczy w chrześcijaństwie. Pierwszą z nich jest dualizm wraz ze wszystkimi swymi aspektami. Azjaci widzą go jako coś wtopionego w różne filozofie, bezpośrednio lub pośrednio wykorzystane do interpretacji chrześcijaństwa. W podobny sposób występuje dualizm u Platona, Arystotelesa, scholastyków, Kartezjusza i Kanta. Dualizm ciała i duszy, podmiotu i przedmiotu, istoty i istnienia, natury i łaski jest obcy porządkowi azjatyckiemu. Całe dualistyczne myślenie, zamiast zjednoczenia, rozбивa rzeczywistość na fragmenty.

Druga trudność dotyczy przesadnego antropocentryzmu zachodniego chrześcijaństwa. Biblia nie mówi o wywyższaniu człowieka jako obrazu Boga (Rdz 1, 26) i nie przyznaje mu odrębnego miejsca w dziele stworzenia. Tym niemniej konkretny rozwój historii w zachodnim chrześcijaństwie dokonał ekstrapolacji biblijnego myślenia i uitorował drogę do wynurzenia się egocentryzmu i surowego indywidualizmu we współczesnym świecie. Człowiek staje się panem i zdobywcą przyrody oraz jej praw. Przyroda nie znaczy nic więcej niż rzeczy do użycia; jest kierowana i wykorzystywana przez zdobywającego wszystko człowieka. Ta eksploatacja przyrody i jej bogactw jest ściśle związana z wyzyskiwaniem innych istot ludzkich, narodów i ras, co zostało wystarczająco poświadczane przez kolonialistyczną i neokolonialistyczną historię.

Rodzaj świeckiego, technicznego i naukowego świata spowodował, że antropocentryzm zdradził samego człowieka. Chciał go wywyżżyć, a spowodował, że cała rodzina ludzka znalazła się na krawędzi katastrofy z powodu broni atomowej, wiszącej nad naszymi głowami jak miecz Damoklesa. Antropocentryzm, będący podstawą współczesnych, społeczno-politycznych, gospodarczych i wojskowych ustrojów, nie jest akceptowany przez Wschód, którego myślenie i działanie jest ożywiane holistyczną wizją wza-

⁵ Por. F. Capra, *The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, London 1976. Jakkolwiek ktoś może się nie zgadzać z autorem we wszystkich jego stwierdzeniach, to nie można pominąć dokonanej przez niego próby powiązania współczesnej fizyki ze wschodnią wizją rzeczywistości.

jemnie od siebie uzależnionej, całkowitej rzeczywistości. Wschód nie jest przeciwny laicyzacji oraz ludzkiemu postępowi w nauce i technice. Wierzy on jednak, że autentyczna racja humanistyczna nie zawodzi tylko wtedy, gdy jesteśmy w stanie dostrzec nienaruszalne prawa w sercu świeckości — mówiąc paradoksalnie.

Antropocentryczna wizja, inspirowana przez Biblię, oraz kosmiczna czy holistyczna wizja Wschodu dopełniają się wzajemnie. Z racji politycznej i gospodarczej wyższości Zachodu, nadgorliwości w uzasadnianiu procesu sekularyzacji, a ostatecznie na skutek przeciwstawienia biblijnego człowieka-centrum, nastawionego historycznie, wizji innych ludów i narodów, holistyczna i kosmiczna wizja została zaćmiona przez Zachód⁶. W ten sposób, pomimo kontaktów, nastąpiło zerwanie pomiędzy Wschodem i Zachodem. Dopóki kosmiczna i holistyczna perspektywa trwa i jest świadomie akceptowana — co jest dzisiaj coraz bardziej uzasadnione przez światową sytuację — tradycje azjatyckie nie zaakceptują chrześcijaństwa.

Intuicja, doświadczenie, mądrość

Zgodnie z holistyczną wizją, także prawdziwa wiedza jest rozumiana jako proces integracji. Przede wszystkim nie dokonuje się w niej analizy i podziału rzeczywistości, ale poznaje się ją poprzez intuicję (*sâksâtkâra*) oraz doświadczenie (*anubhava*) prowadzące do mądrości i oświecenia (*prajñā*). Słowa „intuicja” i „doświadczenie” wymagałyby kilku wyjaśnień. W tradycjach azjatyckich intuicja nie oznacza opuszczenia rozumowania, aby dojść do bezpośredniego i natychmiastowego wniosku tak, jak mówi się niekiedy o intuicji kobiety. Jest to postrzeganie albo przelotne spojrzenie na rzeczywistość w jej całości. Słowo „doświadczenie” może być dwuznaczne i straciło na znaczeniu na skutek kojarzenia go z niebezpieczeństwem subiektywizmu. Przez doświadczenie (*anubhava*) rozumie się tutaj zaangażowanie w rzeczywistość i wiedzę o niej, zdobywaną poprzez stwierdzanie zamiast rozróżniania⁷. Takie doświadczenie należy raczej do struktury ontycznej niż do poznawczej.

⁶ Por. F. Wilfred, *Der Dialog ringt nach Luft. Auf dem Weg zu neuen Ufern des Interreligiösen Dialogs*, w: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 72 (1988) 97—117; *Nature and Human Survival*, w: *Jeevadhara* (Kooottayam, India) (1988) s. 55—78.

⁷ Por. D. T. Suzuki, *Reason and Intuition in Buddhist Philosophy*, w: *The Japanese Mind*, dz. cyt., s. 67—109; T. Kochumatton, *The Experiential Context of Buddhism*, w: *Jeevadhara* 9 (1979) 311—318; B. Griffiths, *Mystical*

Azjatyckie tradycje dokonują rozróżnienia na *vijñanā*, to jest na wiedzę rozumianą jako działalność rozumu w celu zaspokojenia potrzeb codziennych na świecie, oraz na *prajñā*, czyli mądrość⁸. Jest ona wiedzą wyzwalającą o tyle, że uwalnia nas ona od złudzeń różnorodności empirycznego i względnego porządku, pochodzących z nieznamomości jedności ostatecznej rzeczywistości. Jest to tylko mądrość, która wiedzie nas ku poznaniu ostatecznej tajemnicy. Jednostkę ludzką rozpatruje się jako mającą trzy wymiary: ciało, umysł i ducha. Natomiast *vijñanā*, jako rozumne działanie, wchodzi w zakres pewnego stopnia rozumu. Ponad nim stoi sposób poznania, które pochodzi od ducha, a jest nim mądrość. A zatem z punktu widzenia Azji intuicja i doświadczenie, dochodzące do szczytu w mądrości, nie są niższą formą poznania. Są one nie tyle włączone w tworzenie podstaw wiedzy, co prowadzą do głębszego spostrzeżenia rzeczywistości. Interesującym jest odnotowanie faktu, że każdy z sześciu klasycznych systemów filozoficznych jest nazywany *darśana*. W poszukiwaniu Absolutu *vijñanā* (wiedza) jest umyślnie odsuwana na bok, a obiera się drogę mądrości.

Na uwagę zasługuje również fakt, że holistyczne podejście do rzeczywistości poprzez intuicję, doświadczenie oraz mądrość zawiera sposób myślenia jako jego wypełnienie. Zamiast rozłączającego podejścia: albo... albo..., dąży ono do akceptacji: zarówno... jak i... Owo zawieranie wyraża się w sposobie myślenia ying-yang⁹. Wyjaśnia to, dlaczego Azjaci nie mają trudności z zaakceptowaniem sprzeczności z życiem wśród nich. Takie nastawienie i postawa wypływa ze świadomości, że rzeczywistość jako całość jest tajemnicą; to zaś przekracza naszą pojętność oraz granice naszej wiedzy. A zatem to, co może jawić się nam jako przeciwieństwa, może też spotykać i koncentrować się w punkcie, którego nie uważamy za *coincidentia oppositorum*.

Na Zachodzie istniała chrześcijańska tradycja, która mogła współgrać ze wschodnim duchem i wizją. Rozumiała ona oraz interpretowała wiarę chrześcijańską w aspekcie mądrości i mi-

Theology in the Indian Tradition, w: tamże s. 262—277; I. Puthiadam, *Experience of God in Hinduism*, w: tamże s. 247—259; Vandana, *Indian Theologizing — The Role of Experience*, w: *Theologizing in India Today*, Bangalore 1981, s. 81—115; T. Mampara, *Religious Experience. Its Unity and Diversity*, Bangalore 1981.

⁸ Por. D. T. Suzuki, *Reason and Intuition in Buddhist Philosophy*, dz. cyt.

⁹ Por. J. Young Lee, *The Yin-Yang Way of Thinking*, w: *International Review of Missions* (1971) 363—370.

sterium. To mądrościowe i kontemplacyjne podejście do tajemnicy Boga występuje pod różnymi postaciami u Dionizego Areopagity, Mikołaja z Kuzy, Mistra Eckharta oraz innych¹⁰. W tej perspektywie teologia nie jest gotową wiedzą o Bogu, lecz podróżą, poszukiwaniem bóstwa. Jest to nie tyle czynność analityczna, co integrująca i przeobrażająca.

Ale niestety, czołowa tradycja chrześcijańska Zachodu poszła w kierunku racjonalnego i atomistycznego sposobu oraz metodologii w interpretacji Ewangelii, zamieniającej w pewną wiedzę i rygorystyczną naukę to, co powinno być mądrością¹¹. Tendencja ta wywodzi się ze szkół karolińskich, gdzie przez okres Średniowiecza posługiwano się na gruncie teologii retoryką i dialektyką oraz ówczesnymi formami krytyki biblijnej i dyskusji. Teologia jako nauka o Bogu dążyła do posiadania prawowitego miejsca wśród rozwijających się nauk humanistycznych i przyrodniczych, a także do przyłączenia się do szkół i ośrodków uniwersyteckich. Boga i Jego tajemnice wyrażano w jasnych i wyraźnych pojęciach, robiąc z nich przedmiot badań i dociekań. Była to tendencja mówienia o Bogu jako o przedmiocie w „naukowej” postaci, bez doświadczenia Go, co powodowało, że zachodnie chrześcijaństwo i jego wymagania są trudne do zrozumienia dla Azjatów, a tym bardziej do zaakceptowania. Azjaci nie są pod wrażeniem racjonalnej argumentacji, w której prawdy chrześcijańskie są wyrażane i tłumaczone. Dlatego ich własne tradycje są spokrewnione z niespotykaną, koncepcyjną subtelnością i logiczną sofistyką, tak jak np. w szkole *Nyāya* filozofii indyjskiej. Są one przekonane o tym, że mówiąc o Bogu, argumenty rozumowe nie mają większego znaczenia, zwłaszcza gdy chcą zamaskować brak doświadczenia Boga, mistyki i kontemplacji.

Oczywiście, nie można przekreślać pewnej roli uzasadniania i pojęciowych wyjaśnień. Tym niemniej powinny być one podporządkowane mądrości w momencie, gdy wiedza racjonalna dąży do zdobycia, odcięcia i kierowania rzeczywistością.

¹⁰ Por. L. Cognet, *Gottes Geburt in der Seele. Einführung in die Deutsche Mystik*, Freiburg 1980.

¹¹ Por. M. D. Chenu, *La Theologie au douzième siècle*, Paris 1957. Por. także J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, London 1978, s. 233—286.

Podejście do prawdy

Dokonane dotychczas refleksje prowadzą nas do rozpatrzenia Wschodu i Zachodu pod kątem różnicy w sposobach ich podejścia do prawdy. Dla Azjatów koncepcja prawdy jako zgodności umysłu z rzeczywistością, albo jej odzwierciedlenie, nie ma większego sensu. Prawda, w tradycji Azji, jest bardziej rzeczywistością ontyczną niż umysłową. Faktycznie, sanskryckie określenie prawdy (*satya*) pochodzi od słowa *sat*, które oznacza rzeczywistość. Prawda — to mocne zakorzenienie w rzeczywistości — wbrew nierealności i złudzie¹². Jest to *sādhana*, realizowanie rzeczywistości. Przeciwnym prawdzie nie jest fałsz, jako coś pojęciowo złego lub nie odzwierciedlającego, lecz to, co nierealne. W następstwie tego ktoś mógłby osiąść prawdziwe pojęcia, a być jeszcze w nieprawdzie. Znana modlitwa z Upaniszad: „Prowadź nas z nierealności do rzeczywistości...”¹³, ilustruje znaczenie prawdy i nieprawdy w tradycji Azji.

Wizja zakorzenionej w rzeczywistości i różnej od ułudę prawdy wyjaśnia, dlaczego dojście do niej jest możliwe tylko przez medytację i kontemplację. Dlatego też *dhyāna* w tradycji hinduskiej oraz *zen* w Japonii nabrały tak wielkiego znaczenia jako sposoby uwolnienia się od pokus i sidła względnej i zjawiskowej nierealności oraz odkrycia realnej rzeczywistości. Podobnie prawda na Wschodzie nie opiera się na przekonywaniu argumentami, których ktoś używa. Prawdę potwierdza to, co się trwale trzyma rzeczywistości. W pewnym sensie jest to podobne do biblijnego rozumienia prawdy (*émeth*) jako wierności.

Aby doświadczyć, widzieć i trzymać się prawdy, trzeba mieć otwarte nasze wewnętrzne oczy, oczy mądrości. Właściwe dzielenie się prawdą nie oznacza przekazywania prawidłowych pojęć i stwierdzeń, lecz budzenie w kimś drugim wewnętrznego oka, które pozwoli mu dostrzec rzeczywistość. By ujrzeć, znać i kontemplować prawdę, trzeba posiadać prawdziwą, wewnętrzną wolność, to jest wolność od wszelkich namiętności i uprzedzeń. Do tronu prawdy możemy dojść tylko poprzez proces *katharsis*, czyli samoczyszczenia. Dlatego realizacja prawdy wymaga zarówno ćwiczeń (*abhyāsa*), jak też autentycznego wyrzeczenia. W powyższym świetle jest zrozumiałe, dlaczego prawda nie może być potwierdzona przez tradycję — jako magazyn poprawnych wypowiedzi i koncepcji, lecz przez szereg duchowych nauczy-

¹² Por. K. K. Klostermaier, *Indian Theology in Dialogue*, Madras 1966.

¹³ Brahadaranyaka Upaniszady 1. 3. 28.

cieli, którzy usiłują realizować prawdę. Nie można też domagać się prawdy na podstawie formalnego autorytetu. Autentyczny autorytet duchowy może wypływać jedynie z głębokiego doświadczenia prawdy i wolności, a jego oznaką jest oderwanie się i wyrzeczenie.

Ze względu na to podejście, Azjaci sprzeciwiają się każdemu narzucaniu prawdy — jako zbytcejnej, duchowej agresji. Uważają oni, że zachodnie dążenie do prawdy w kategoriach prawidłowych pojęć, wniosków, tradycji, autorytetów zdąża do narzucania ich jako prawd innym i tak też patrzy się na historię misji w Azji.

Z azjatyckiego punktu widzenia prawda nie narzuca się; przyciąga raczej poprzez swój urok i wielkość. Tak, jak czarujący dźwięk muzyki, wypływający z fletu Krishny, który jest wcieleniem (*awatārā*) Boga, pociąga wszystkich — mężczyzn, kobiety, zwierzęta, a nawet obłoki — wszelkie stworzenie — tak też prawda, podobnie jak muzyka, posiada nieodpartą siłę przyciągania¹⁴. Jezus, który powiedział: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12, 32), powiedział także: „Ja jestem prawdą” (J 14, 6). Wąskie rozumienie prawdy, leżące u podstaw ukazania Azji zachodniego chrześcijaństwa, odstręczyło wielu Azjatów od Ewangelii. W związku z chrześcijańskim nauczaniem w Indiach Mahatma Gandhi powiedział:

„Jeśli będziemy mieli duchową prawdę, ona sama się przekaże... Mówiąc skromnie to wątpię, czy działalność misyjna przyniesie korzyść Indiom. Powiedziałbym, że misjonarze sami wzbudzili u Hindusów odrazę do chrześcijaństwa. Uważam, że jeśli chcecie dać odczuć zapach chrześcijaństwa, musicie naśladować różę. Ona nieodparcie pociąga ludzi do siebie, a jej zapach pozostaje z nimi. Nawet i gdyby tak było, woń chrześcijaństwa jest delikatniejsza od tej z róży. Powinna zatem być udzielana w jeszcze spokojniejszym i bardziej niedostrzegalnym sposobie”¹⁵.

Dalszym, ważnym do odnotowania punktem odnoszącym się do prawdy na Wschodzie jest to, że jest ona związana raczej z ciszą niż ze słowami. Nieprawdziwymi są te słowa, które nie wdychają ciszy. Jest ona czymś, co może się wydać dziwnym i wątpliwym w kulturze, gdzie słowa i zgiełk roszczą sobie prawo zasad. Albowiem właśnie cisza trzyma klucze do prawdy. Kiedy

¹⁴ Por. T. K. John, *An Ecclesiology in a Religiously Pluralistic India*, w: *Searching for an Indian Ecclesiology*, Bangalore 1984, s. 217—252.

¹⁵ M. K. Gandhi, *The Message of Jesus Christ*, Allahabad 1963, s. 63.

słowa nie wypływają z głębokiej i twórczej ciszy, mogą stać się raczej przeszkodą niż pomocą na drodze do prawdy. Dla Azjatów zachodnie chrześcijaństwo jest religią słowną nie tylko w tym sensie, że jest to religia Słowa, lecz przede wszystkim zbyt wielu słów. Nauczanie, wygłaszanie, formułowanie zasad wiary ma większe znaczenie niż cicha adoracja — pochylenie się nad niezgłębionym, Bożym misterium. Na przykład struktura zachodniej liturgii jest już od samego początku zdominowana przez nieprzerwany potok słów, nauczania, recytowania modlitw, z krótką tylko chwilą na ciszę i kontemplację.

Tajemnica Boża: osobowa i nieosobowa

Inna ważna różnica pomiędzy Wschodem a Zachodem została wyznaczona przez sposób podejścia do Boga. Nie wypływa ona jednak, jak się powszechnie uważa, z antytezy pomiędzy nieosobowym pojmowaniem Boga w tradycji azjatyckiej a rozumieniem osobowym w chrześcijaństwie. Istnieje bowiem nawet w hinduizmie tradycja *Bhakti*, która w sposób jednoznaczny przyjmuje Boga jako rzeczywistość osobową (*Isvara*), gdzie Jego wyznawca pozostaje w osobistym stosunku miłości, wiary i adoracji. Rzeczywistą trudnością dla Wschodu jest uzewnętrzniona koncepcja Boga w imię transcendencji, inspirowana częściej przez filozoficzne prądy Zachodu niż przez Biblię¹⁶. Chociaż mówi ona o Bogu jako o Panu zastępów (Iz 6, 1), mieszkającym w niebiosach (Ps 2, 4; 115, 3), co może dawać obraz odległego i przeciwnego ludzkości Boga, to jest jednak jeszcze dużo miejsca na pojmowanie Bóstwa jako wewnętrznego i immanentnego Misterium. Przykładem jest prawdziwość Bożej obecności wśród ludzi, samorozumienie Jezusa jako Tego, który jest w Ojcu, a Ojciec w Nim (J 14, 10), przedstawianie przyszłości jako sytuacji, gdzie Bóg będzie wszystkim we wszystkich (1 Kor 15, 28; Ef 3, 19) — wszystko to mówi językiem, który współbrzmi z azjatyckim sposobem myślenia o Bożym misterium i o drodze doświadczenia go.

¹⁶ Por. F. Vineeth, *Theism in Christianity and Hinduism: A Comparative Study of its Philosophical Foundations*, w: *Being and Truth*, London 1986, s. 334—345; Abishiktananda, *Saccidananda. A Christian Approach to Advaitic Experience*, Delhi 1974; Sara Grant, *Christian Theologizing and the Challenge of Advaita*, w: *Theologizing in India*, dz. cyt., s. 70—80; P. Schoonenberg, *Auf Gott hin denken*, Freiburg 1986, s. 46—68; F. D'Sa, *Gott der dreieinige und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus*, Düsseldorf 1987; J. Y. Lee, *The Theology of Change. A Christian Perspective of God in an Eastern Perspective*, New York 1979.

Lecz główna tradycja chrześcijańska i struktura Kościoła w oczach Azji zdają się być odzwierciedleniem transcendentnego i wszechmocnego Boga, przejawem Jego mocy i autorytetu, zamiast bliskości niezgłębionego, Bożego misterium, które jest dla nas głębią duszy. Dlatego tradycyjna idea Bożej transcendencji nie odpowiada azjatyckiemu sposobowi podejścia do Bożego misterium. Co ciekawe, popadła ona w poważne kłopoty nawet na Zachodzie, o czym świadczy teologia „śmierci Boga” czy spór o sekularyzację. W przeciwieństwie do tradycyjnego pojęcia Boga będącego wysoko w niebiosach, teologia sekularyzacji zmierza w kierunku poszukiwania Go w świeckości świata. Ale, niestety, nie rozwiązuje to problemu. Immanencji bowiem nie da się zrozumieć w kategoriach świeckości czy społeczno-politycznych powiązań. Azja wzbrania się wybierać pomiędzy immanencją i transcendencją. Utrzymuje ona, że zarówno immanencja jak i transcendencja Bóstwa musi być powiązana z podmiotem.

Oczywiście, istnieje w zachodniej tradycji droga afirmacji, negacji i uwznioślenia. Pomimo tego dążenie do Boga jest w sumie dążeniem przedmiotowym: Bóg jest Kimś, kto raczej jest przedmiotem naszego myślenia, afirmacji czy negacji. Wschód widzi tajemnicę Bożą jako blisko związaną z podmiotem, jednak bez sprowadzania jej do rzeczywistości podmiotowej. Bóg przełamuje dwustopniową strukturę podmiotu i przedmiotu, jako że jest On ponad nimi. To On jest ostateczną Jaźnią wszystkich naszych „ja”. Nawet i to może być jeszcze niedokładne, skoro jaźń sama może być zaprojektowana i zobiektywizowana. Stąd należałoby raczej mówić, że Wschód widzi Boga jako Czystą Świadomość, gdzie znawca, poznawany i poznający zlewają się w jedno. Dlatego Bóstwo może być znane i doświadczone tylko w medytacji i kontemplacji, gdzie istnieje utożsamienie (bez tożsamości) naszej intymnej świadomości i jaźni z Najwyższą Świadomością. Doświadczenie Boga na tej drodze polega na uświadomieniu sobie Go w naszych głębokich „ja” i poddaniu się przeobrażeniu nas samych.

Ta wewnętrzna droga do Boga wyjaśnia, dlaczego dla Azjatów rozumowanie o Bogu jako o transcendentnym i wszechpotężnym Panu, władającym światem swą potęgą, okazuje się zbyt antropomorficzne i powierzchowne. Ani droga analogii w poznawaniu Boga, ani sposób pojmowania Go „zupełnie innym”, jak to miało miejsce w zachodniej teologii dialektycznej, nie może zadowolić wschodniego ducha. Przeciwno pierwszej Wschód mówi, że Bóg nie może być rozumiany tak jak przedmiot. Przeciwno drugiej natomiast stwierdza, że tajemnica Boga jest wewnętrzną i naj-

skrytszą rzeczywistością „w jaskini serca” — używając określenia Upaniszad. Jakiegokolwiek rozważanie o Bożej transcendencji musi odejść od świadomości i doświadczenia Jego immanencji, będąc niezależnym od niej. To właśnie z powodu uświadomienia sobie Bożej transcendencji, wypływającej z głębokiego doświadczenia Jego immanencji, tradycje wschodnie wolą mówić o Bogu jako *neti neti* (ani ten, ani ten). Jeśli mówi się coś pewnego o Nim, dokonuje się to przez nadawanie Mu tysiąca imion.

Powyższe refleksje uwydatniają wiele krytycznych pytań kierowanych pod adresem zachodnio-chrześcijańskiego teizmu i domagają się zrewidowania tegoż, skoro wydaje się on być powiązany z filozoficznym teizmem Zachodu oraz z rozwojem koncepcji osoby od Boecjusza poprzez Kanta i Hegla, aż do współczesnych filozofii personalistycznych.

Historyczność i ponadhistoryczność

Judeochrześcijańska tradycja odznacza się silnym poczuciem historii. I chociaż spotkanie Boga z ludzkością i odpowiedź człowieka Bogu w wierze dokonuje się w historii nasyconej ludzką wolnością, to przecież Biblia bywała odczytywana i interpretowana w ostatnich wiekach właśnie poprzez świadomość historyczną, co wdarło się także w historię europejską i co kształtuje myślenie współczesnego Zachodu. Przez wyczytywanie z Biblii o wiele więcej niż w niej jest usiłowano znaleźć uzasadnienie dla problemów historycznych oraz przemiany świata na skutek industrializacji, nauki i techniki. Efekt przesadnej afirmacji historii na Zachodzie utrudniał powiązanie zachodniego chrześcijaństwa ze Wschodem, a temu ostatniemu — zrozumienie Ewangelii.

Tradycje azjatyckie, chociaż nie są ahistoryczne, ujmują świat z ponadhistorycznej perspektywy. Historii przypisuje się chętnie pewne znaczenie, ale nigdy nie jest ona absolutyzowana. Dzięki odniesieniu do ponadhistorycznego, ostatecznego misterium, które leży u źródeł wszechświata, jego różnorodności i wydarzeń, historia jest zrelatywizowana i uważana za *māya* i *samsāra*. Najwięcej, co mogłaby tradycja azjatycka przypisać historii, to spojrzeć na nią jako na symbol doczesności i zewnętrżności, lecz nigdy jako na ich równoważnik. Zgodnie z tą orientacją, postać historyczna może być w Azji z łatwością zamieniona w symbol ponadhistorycznej prawdy i zasady, oraz odwrotnie, symbol lub mit może być przedstawiony jako postać historyczna. Oznacza to, że nie chodzi tu o samą autentyczność historii, lecz o misterium tego, czego jest ona symbolem. Jak można łatwo zauważyć, wynikają

z tego poważne konsekwencje, zwłaszcza w interpretacji osoby i historii Jezusa. W związku z tym Aurobindo Ghose napisał:

„Takie kontrowersje jak ta, która wybuchła w Europie na temat historyczności osoby Jezusa Chrystusa, wydawałyby się dla duchowo nastawionego Hindusa tylko stratą czasu. Miałyby one dla niego jedynie znaczenie historyczne, lecz nigdy religijne. Jeśli Chrystus, Bóg-Człowiek, żyje wewnątrz naszej duchowej istoty, to bez znaczenia jest to, czy Syn Maryi fizycznie żył, cierpiał i zmarł w Judei, czy też nie”¹⁷.

W podobny sposób wypowiada się również Gandhi. Według niego, nawet jeśli dałoby się dowieść, że historyczna postać Jezusa nie istniała, to i tak nie przejmowałby się tym, albowiem Kazanie na Górze byłoby nadal prawdziwe¹⁸. Są to szczególne przykłady, które wskazują jednak kierunek wschodniego myślenia odnoszącego się do historii.

Jeśli chodzi o historię, to w perspektywie azjatyckiej zarówno marksizm jak i chrześcijaństwo stoją po tej samej stronie. Różnica tkwi w tym, że pierwszy absolutyzuje całą historię, chrześcijaństwo zaś tylko poszczególną. Ponadhistorycznego misterium nie docenia się lub też mu się zaprzecza. Historycyzm wydaje się być jedną z pokus zachodniej myśli. Prawda — istota i misterium — zostaje rozdrobniona i rozplywa się w historii, co ma swoje następstwa w zachodniej interpretacji Chrystusa w czasach współczesnych. Spowodowało to dzisiaj poważny kryzys duchowy w społeczeństwie europejskim. Zachód w takim stopniu będzie w stanie go przewyciężyć, w jakim potrafi powrócić do prawdy, mądrości i misterium. Tylko mądrość i misterium mogą go uratować. Wysiłki podejmowane w tym kierunku rozjaśnią także drogę do spotkania się ze Wschodem.

Trzeba postawić wreszcie rozstrzygającą kropkę dotyczącą historii. Zaangażowanie się w historię, świat i jego przemiany, z azjatyckiego punktu widzenia musi iść w parze z negacją i oderwaniem się od świata. To zaangażowanie — to po prostu *nishkama karna*, czyli działanie bez przywiązywania się do owoców, jakie ono przynosi. Owa postawa *sūnyatā* — *kenosis*, negacji, czyli rezygnowania z prawa do historycznego zaangażowania, jest absolutnym żądaniem odtrucia historii z jadu egoizmu i samoposzukującego pragmatyzmu. W koncepcji hinduskiej stworzenie rozpoczęło się faktycznie z ofiarą *Purusha*, a jest to ofiara, która nadal podtrzymuje cały wszechświat i samą historię.

¹⁷ A. Ghose, *Essay on the Gita*, Pondicherry 1971, s. 12.

¹⁸ M. K. Ghandi, *The Message of Jesus Christ*, Bombay 1963, s. 65.

Na zakończenie refleksji na temat historii trzeba jeszcze dodać, że Azja potrzebuje odejścia od jej dążeń do metafizycznych wzlotów, a to się tyczy w głównej mierze Azji wschodniej. Można zresztą zauważyć, jak neohinduizm usiłuje wyjaśniać swoje początki w nowym nastawieniu historycznym i w ten sposób dostarcza nowych podstaw do historycznego zaangażowania. Tym niemniej przesadny historycyzm Zachodu pozostawia Azjatów zrażonych do chrześcijaństwa. Przeto droga dotarcia do Azji leży w delikatnym miejscu styku historyczności z ponadhistorycznością.

Zakończenie

U źródeł każdej kultury tkwi specyficzny punkt widzenia świata, który wśród innych czynników odgrywa rolę integrującą. Jest on podstawą systemu wartości, sposobów myślenia, form i zwyczajów. Spostrzeganie prawdy przez ludzi należących do danej kultury i ich wzajemnych powiązań z rzeczywistością nie może pomijać tego punktu spojrzenia. Takim spojrzeniem na świat, ożywiającym kulturę azjatycką, są wielkie religie świata: buddyzm, hinduizm, taoizm. Dlatego też jakiegokolwiek autentyczne spotkanie zachodniego chrześcijaństwa z Azją musi być także spotkaniem się z tymi religiami. Jest to wielkie wyzwanie stojące przed chrześcijaństwem znajdującym się na progu kończącego się drugiego, a rozpoczynającego się trzeciego tysiąclecia swojej historii. Dopiero wówczas, gdy Ewangelia przejdzie przez pryzmat Azji, ujawni ona w pełni swą wielkość i piękno.

Wymagałoby to ze strony zachodniego chrześcijaństwa gotowości zaakceptowania interpretacji Ewangelii poprzez doświadczenia, tradycje, sposoby myślenia i spostrzegania rzeczywistości ludzi Azji. Gotowość ta, jeśli ma być skuteczna, powinna dotyczyć jednocześnie poznania tego, co nie jest interpretacją Ewangelii, ale jednym z jej historycznych przejawów, mimo jej wspańiałego i bogatego dziedzictwa. Spotkanie zachodniego chrześcijaństwa z narodami Wschodu będzie ułatwione, jeśli odkryje się na nowo pewne, zapomniane tradycje w zachodnim chrześcijaństwie, które zawierają w sobie wymiar mistyczny i kontemplacyjny oraz wizję holistyczną.

W spotkaniu pomiędzy Wschodem a Zachodem bardzo ważną rolę odgrywa teologia. Lecz obecne jej stanowisko, wraz z powiązaniem z zachodnim, filozoficznym racjonalizmem, historycyzmem i scjentyzmem, wydaje się być najmniej otwartym na azjatycką wizję rzeczywistości. Teologia uważa się za naukową, jasną

i sprecyzowaną, szokując innych nadmiarem swoich publikacji. Lecz pod powierzchnią nie można nie zauważyć tego, że jest to powtarzanie się, które coraz bardziej traci na sile. Aby być w stanie zbliżyć się do Wschodu, współczesna teologia zachodnia wymagałaby większego otwarcia się w swym przedmiocie i w swoich zainteresowaniach. Zwłaszcza rozpowszechniona za Zachodzie teologia religii jest daleka od zbliżenia się do narodów Azji. Zbliżenie to może wypłynąć tylko z życiowego i konkretnego dialogu z religiami i tradycjami Wschodu.

Ostatecznie odpowiedzią na pytanie: dlaczego Azjaci nie akceptują zachodniego chrześcijaństwa, byłby skandal Krzyża (1 Kor 1, 23). Lecz gdy tak wiele milionów nastawionych duchowo Azjatów uważa za trudne przyjęcie zachodniego chrześcijaństwa, nie można tak po prostu odpowiedzieć na to pytanie poprzez skandal Ewangelii. Równie dobrze skandal może leżeć jeszcze gdzie indziej — w innym miejscu.

tłum. **Tomasz Zarzyka**