

WIEŹNIOWIE ODMIENNEGO SPOJRZENIA

Pewnego francuskiego misjonarza, zafascynowanego odkrywaniem Indii i hinduizmu, jeden z hinduskich przyjaciół odsyła do jego własnej wiary chrześcijańskiej: „Mój brat Acyut chciał po prostu, abym był sobą. Ponieważ jestem chrześcijaninem, powinienem stać się nim naprawdę (...) Acyut, mój niezłomny brat, skłania mnie w ten sposób do powrotu do tego Jezusa, który był mi znany jedynie dzięki pewnemu nawykowi. (...) To, że Acyut oczekiwał ode mnie, abym stał się pełniej chrześcijaninem (...), przestało mnie dziwić, gdy tylko poznałem go lepiej”¹.

Ramakriszna, dziewiętnastowieczny mistyk bengalski, postanowił — po poznaniu różnych dróg duchowych tradycji hinduskiej — wybrać drogę islamu, a kilka lat później — drogę chrześcijaństwa: „Przełamując wszelkie bariery wiary lub religii, wszedł w nowy stan ekstazy. Chrystus zawładnął jego duszą... «Urzeczywistnił» swą tożsamość z Chrystusem, tak jak utożsamiał się kolejno z Kali, Ramą, Hanumanem, Radhą, Kriszną, Brahmanem i Mahometem. Osiągnąwszy stan samâdhi, Ramakriszna łączy się z Brahmanem obdarzonym atrybutami. Odkrył, że również chrześcijaństwo jest drogą prowadzącą do świadomości Boga”².

Rady Acyuta i droga Ramakriszny mogą zaintrygować i zbić z tropu chrześcijanina postawionego w obliczu takich sprzeczności. „Włączająca” otwartość mistyka hinduskiego i „wykluczająca” zapędy misjonarza chrześcijańskiego: czyżbyśmy mieli zamiar przeciwstawić religie włączające (hinduizm, buddyzm...) religiom wykluczającym (chrześcijaństwo, islam...)? Należałoby przedtem uściślić sens tych określeń. Przypomnijmy pokrótce główne cechy hinduizmu i buddyzmu, zanim omówimy, jak te tradycje widzą „innych”, zwłaszcza chrześcijaństwo. Z braku miejsca na przytaczanie tekstów klasycznych i autorów współczesnych, w większości wypadków ograniczymy się jedynie do aluzji.

1 Guy Deleurg, *Renaitre en Inde*, Paris 1976, s. 320—325.

2 Solange Lemaître, *Râmakrishna et la vitalité de l'hindouisme*, Paris 1959, s. 93—94.

Hinduizm a buddyzm: kilka punktów odniesienia

W przeciwieństwie do — na przykład — chrześcijaństwa lub buddyzmu, hinduizm nie ma jednego, uznanego założyciela; nie ma również możliwej do ustalenia daty narodzin. Stanowi on — od zawsze i w swych niezliczonych przeobrażeniach — religijny wymiar cywilizacji indyjskiej, tygiel, w którym przemieszały się rozmaite wpływy o często nieuchwytnych źródłach. Ta różnorodność jest tak wielka, że doprowadziła niektórych obserwatorów do dopatrywania się w hinduizmie nie jednej religii lecz mgławicy lub związku religii. Jest to dowód przypisywania zbyt wielkiego znaczenia jednomyślności dogmatycznej czy scalającej mocy hierarchii. Dowód niedoceniańa jedności, jaką dają mu mity i symbole, rytuały i wartości, którymi hinduizm jest nawskroś przesiąknięty. Nowe prądy, które rozwiną się w jego łonie, nawet jeśli podważyłyby najbardziej zakorzenione instytucje, i tak prawie zawsze znajdują w końcu możliwe do przyjęcia miejsce w tej ogromnej całości. Tym niemniej, ta wewnętrzna różnorodność i ta jedność z cywilizacją indyjską nie predysponowały hinduizmu do wyraźnego uświadomienia sobie swej tożsamości w obliczu innych religii.

Historia hinduizmu naznaczona jest ciągłym napięciem pomiędzy jednością i wielością. W hymnach wedyjskich i w rytuałach bramińskich górę zdaje się brać wielość. Uznaje się w nich wielość sił, mocy, bóstw i konkretnych, rytualnych sposobów wchodzenia z nimi w relacje wymiany. Wielość sama w sobie nie jest niczym złym. Musi ona jednak przyczyniać się do harmonii. Trzeba walczyć z rozproszeniem, z dezorganizacją. Trzeba opierać się naporowi chaosu, zapewniać harmonię kosmosu, utrzymywać lub odbudowywać spójność wszechświata. Harmonia wyraża się w poszanowaniu pewnej hierarchii: hierarchii poziomów wszechświata (kosmologia), hierarchii panteonu, hierarchii istot ludzkich (drabina społeczna i rytualna klas i kast). Czy na szczycie tej konstrukcji, a nawet ponad nim, istnieje jakaś jedna tworząca i skupiająca zasada? Najstarsze teksty mówią o tym niewiele; jeśli to czynią, wspominają o tym ostrożnie, a niekiedy z odrobiną sceptycyzmu. Pewien starożytny, tajemniczy werset posłuży niejednokrotnie jako punkt odniesienia: „Jest jeden, a przecież natchnieni mędrcy mówią o nim używając różnych imion” (*Rygweda*, 1. 164, 46).

Ten wypełniony świat jest zamknięty. Spojrzenie, jakie można by rzucić na niego od zewnątrz, jest bez znaczenia: czyż barbarzyńcy, nie posługujący się sanskrytem i nie praktykujący rytua-

łów, nie są opętani? Toteż znajdują się oni na pograniczu czystego i cywilizowanego świata, ale tym samym włączeni są do społecznej i religijnej wizji bramińskiego wszechświata! Spojrzenie naprawdę zewnętrzne, które ocenia i relatywizuje, nie będzie spojrzeniem cudzoziemca³, lecz *sanjasina* (mnich żyjący wyłącznie z jałmużny — przyp. tłum.).

Usiłując umknąć przed nieubłaganym prawem Karmy i przed kołowrotem istnień, medytujący z Upaniszad nie ma innej perspektywy i innej troski jak wyzwolenie sytuujące się w płaszczyźnie absolutu. Czyn zniewala, bez względu na to, czy został on poddyktowany przyjemnością, interesem, względami społecznymi czy też obowiązkami moralnymi. Droga wyzwolenia prowadzi więc przez rezygnację z jakiegokolwiek działania, łącznie z rytuałami, ofiarami, religijnym przestrzeganiem bramińskiej tradycji. Wyrzekając się świata, *sanjasin* czy praktykujący medytację wyrzeka się również „światowej” religii: rytuałów dla wyblągania deszczu lub narodzin syna, troski o zdobycie zasług czy przygotowanie sobie „dobrej” reinkarnacji. Dla *sanjasina* liczy się jedynie „jaźń” (*atman*), ta zasada, dzięki której tworzy już dwóch z Absolutem (*advaita*: niedwoistość). Wszystko, co względne, jest tymczasowe; otoczenie materialne, środowisko społeczne, indywidualność fizyczna i umysłowa skazane są na zniknięcie: rzeki, uchodząc do oceanu, tracą swą nazwę i swój kształt.

Dzięki *sanjasinom*, hinduizm stał się tradycją kompletną, wychodzącą naprzeciw wszystkim potrzebom i wszystkim możliwościom istoty ludzkiej. Religia „światowa”, którą porzuca *sanjasin*, dla większości ludzi pozostaje czymś żywym. Ta „światowa” religia jest jednakże bezustannie wystawiona na pokusę Absolutu. Cała historia hinduizmu, licząca około dwudziestu pięciu wieków, jest być może jedynie ciągle na nowo podejmowanym poszukiwaniem „dróg”, prowadzących do jak najlepszej integracji bieguną tego świata z biegunem Absolutu. Różnorodność właściwa hinduizmowi ciągle ulega wzbogaceniu: następowanie po sobie etapów (*aśramy*) w ciągu życia jednostki; następowanie wieków świata (*jugi*) oraz objawionych Pism i hierarchii wartości właściwych każdemu z nich; zróżnicowanie ról w społeczeństwie (kasta, płeć...); osobliwości regionalne i lokalne; tradycje rodzinne; jednoczesne występowanie różnych „punktów widzenia” (*darśana*: spojrzenie) — to, co chciałoby się nazwać szkołami lub gałęziami filozofii i teologii; możliwość wybrania sobie, w kulcie i medytacji, takiego czy innego oblicza Bóstwa; zróżnicowanie dróg (*marga*) i tradycji

³ Można zastanawiać się, czy ten punkt widzenia cudzoziemca choć raz przyciągnął uwagę hinduskiej świadomości przed XIX wiekiem!

(*sampradaja*) przekazywanych z guru na guru i odpowiadających różnicowaniu temperamentów, budowy fizjologicznej i umysłowej (*guna*). Jeśli chodzi o napięcie pomiędzy wartościami „światowymi” i wyrzeczeniem, niczego nie należy całkowicie odrzucać. Nic również nie ma wartości definitywnej. Wszystko może być instrumentem, metodą, drogą⁴. Różnorodność, tolerancja, relatywizacja: zasady te — stosowane w świecie hinduskim — być może, zostaną pewnego dnia rozciągnięte na inne tradycje.

Nawet buddyzm, który odrzuca niektóre doktryny hinduizmu, jest — po dziś dzień — uważany przez część hindusów za odgałęzienie ich własnej tradycji. Jeden z mitów zawartych w puranach robi nawet z Buddy *awatar*, wcielenie Wisznu, co nie jest pozbawione podtekstów: Budda-awatar ma za zadanie głoszenie fałszywych doktryn w celu doprowadzenia do zguby nieprzyjaciół bogów. Jest to „teologiczne” pozyskanie buddyzmu, który zostanie zresztą ponownie wchłonięty powoli przez świat hinduski. Indyjski buddyzm, mimo iż dał niezaprzeczone dowody oryginalności w swym nauczaniu i żywotności w misjonarskim działaniu, powrócił stopniowo na łono hinduizmu, zanikając jako odrębna tradycja.

Chociaż hinduizm wpisany jest w silnie skodyfikowany kontekst kulturowy, społeczny i rytualny, odczuwa mniejszą potrzebę jedności doktrynalnej. Nie troszczy się zbyt o stworzenie lub utrzymanie instytucji gwarantujących widzialne zgrupowanie wszystkich „wybranych” lub wszystkich „duchownych”. Aktywne przeciwstawianie się nawracaniu hindusów na inną religię poddyktowane jest często interesami społeczno-ekonomicznymi bardziej niż nakazami teologicznymi. Kampanie zmierzające do odzyskania (poprzez „oczyszczenie”: *shuddi*) tych, którzy ulegli powabom chrześcijaństwa czy islamu, wzmogły się w ostatnim stuleciu w środowiskach, które można by nazwać — z braku lepszego określenia — hinduskimi „integrystami”. Czy chodzi tu jedynie o odpowiedź na to, co jest odczuwane jako misjonarska agresja, importowany prozelityzm? Czy jest to radykalizacja tradycyjnego, chociaż drugorzędnego prądu? Czy też chodzi o nowy model zaszczerpiony hinduizmowi przez religie „zachodnie” i „profetyczne” (islam, chrześcijaństwo), którym właśnie stara się on stawić opór?

O buddyzmie powiemy tu zaledwie parę słów. Zrodzony w Indiach, w epoce Upaniszad i *sanjasinów*, jawi się on jako „Droga środka”, surowa, ale wyważona metoda wyzwolenia. Nie wypo-

⁴ Jest zresztą rzeczą zrozumiałą, że ten sam osobnik może obierać różne drogi w ramach kolejnych reinkarnacji. Jest to jeszcze jedna wskazówka potwierdzająca względny charakter tych dróg.

wiadająca się co do natury Absolutu, odrzucając wszelkie odwoływanie się do objawień nadprzyrodzonych, buddyzm bazuje na nauczaniu, jakie Budda opierał na własnym doświadczeniu. Nauczanie to nie jest własnością Buddy. Inni mistrzowie mogli zaproponować je przed Buddą i po nim, a każdy z nas może przeżyć od nowa doświadczenie, które zrobi z niego Buddę („przebudzonego”, „oświeconego”). Będąc szkołą przebudzenia poprzez oderwanie i mądrość, buddyzm nie interesuje się zbyt teorią i z zasady nie ufa uspokajającym dogmatyzmom. Właśnie tę miarę będzie przykładał do innych tradycji. Część ogromnie bogatej literatury, którą wytworzył prawie mimowolnie, stara się ukazać wewnętrzne sprzeczności dogmatycznych wypowiedzi, torując w ten sposób drogę dla bardziej istotnych poszukiwań. Będąc drogą oczyszczenia i oświecenia, buddyzm traktuje przede wszystkim etykę jako propedeutykę. Buddyjskie nowe określenie wartości i instytucji społecznych powinno następować w oparciu o doświadczenie przebudzenia: jednakże mnisi, ze względu na ich pozycję polegającą na wycofaniu się ze społeczeństwa, nie zawsze zabiegali o ten „powrót” do świata. Trzeba by ponadto rozpatrzyć tu relację między buddyzmem i religiami, które w Azji południowo-wschodniej i na Dalekim Wschodzie poprzedziły go w czasie. Nakładając się — na ogół bez uciekania się do przemocy — na religie „światowe”, związane już z pewną wizją wszechświata i społeczeństwa, buddyzm zaczął głosić swe własne posłanie. Kiedy perspektywa wyzwolenia uznana zostaje za ostateczną, mogą zostać ustanowione dobrosąsiedzkie stosunki, a przystosowanie staje się możliwe.

Hindus (czy buddysta) a inni

Znaczenie spotkania hinduizmu z chrześcijaństwem (lub hindusa z chrześcijaństwem) zależy będzie od poziomu, na którym sytuuje się to spotkanie.

Chrześcijaństwo może być postrzegane przez hindusa jako system rytualny skupiony na wartościach i dobrach tego względnego i przemijającego świata. Jako religia „światowa”, posiada ono swe miejsca kultu, swój personel duchowny, swe reguły czystości, swą hierarchię społeczną oraz kodeks etyczny praw i obowiązków indywidualnych i społecznych. Całość ta jest symetryczna w stosunku do hinduizmu jako religii światowej. Podlega ona porównywalnym prawom i dąży do podobnych celów.

W takim czy innym punkcie, system chrześcijański może okazać się wyższy lub komplementarny. I tak wymiar charytatywny

(działalność społeczna, wychowanie, zdrowie, rozwój) jest — zdaniem wielu hindusów — lepiej reprezentowany w chrześcijaństwie. Mogłoby chodzić tu o wyższość wewnętrzną: religia chrześcijańska kładzie większy nacisk na znaczenie pomocy zorganizowanej. Lub, być może, kontrast pomiędzy hinduizmem i chrześcijaństwem podlega (w tym i w innych względach) przelotnym fluktuacjom. Zderzenie z innym społeczeństwem, z inną kulturą (z właściwym im wymiarem religijnym), może obudzić uspięne we mnie wartości. I tak, począwszy od końca XVIII wieku, kolonizacja brytyjska i misje chrześcijańskie były takim szokiem, który w łonie społeczności hinduskiej doprowadził do ruchów reformatorskich i oczyszczających. W obliczu monoteistycznej wiary mużłmańskiej, a następnie chrześcijańskiej (niekiedy wiary deistów lub unitariuszy), hindusi uświadamiają sobie politeistyczne przesady wypływające z braku wykształcenia religijnego, bądź też utrzymywane jako odpowiadające zawodowym interesom kasty duchownych. Właściwa odpowiedź nie leży w nawróceniu na przesłanie zawarte w Koranie czy w Biblii, ale — na przykład — w powrocie do czystego monoteizmu (rzeczywistego lub hipotetycznego) Wed. Czyż tradycja hinduska nie posiada także w swym łonie ideałów solidarności czy współczucia, niezbędnych dla zreformowania społeczeństwa?

Warto dodać, iż reformatorska gorliwość misji chrześcijańskich jest podejrzana, a zarazem trochę śmieszna. Podejrzana, albowiem „miłosierdzie”, dalekie od bezinteresowności, jest zbyt często wyrazem ambicji ekspansjonistycznych. Szkoły, ośrodki zdrowia i plany nawadniania wymuszają nawrócenie niedotykalnych lub innych wyrachowanych osobników⁵. Ręka lewa wie świetnie, co robi ręka prawa: jedna buduje, a druga chrzci... Śmieszny wysiłek, zważywszy, że społeczeństwo zachodnie dalekie jest od bycia społeczeństwem ewangelicznym, jakim niektórzy usiłowali olśnić nawracanych. Śmieszny także, zważywszy jak zachodnie wartości postępu i demokracji urzekają wszędzie w świecie, bez odwoływania się do chrześcijańskich korzeni, jakie niektórzy z upodobaniem im przypisują.

Bez względu na zasługi hinduizmu i chrześcijaństwa na takim czy innym polu oraz na nauki wynikające z doświadczenia i prak-

⁵ Jeśli chodzi o nawrócenia z wyrachowania (na islam, chrześcijaństwo, buddyzm), wspólnota hinduska nie ma wiele do stracenia (chyba że z punktu widzenia statystyki). Jeśli zaś chodzi o niedotykalnych starających się umknąć przed wyzyskiem, społeczność hinduska ulega w tym względzie przeobrażeniom. Natomiast nawróceni szybko orientują się, że zmiana etykiety religijnej nie wystarczy, aby poprawić ich status społeczny.

tyki, jakie każdy z partnerów może pobierać od drugiego, pozostawaliśmy dotychczas na gruncie wartości tego świata (nawet gdyby był on „światem potrójnym”: obszary piekielne, ziemia, niebios). Jak przedstawia się problem nawrócenia na tej płaszczyźnie, na której religie są etycznymi i rytualnymi zespołami ściśle związanymi z poszczególnymi historiami, z różnymi społeczeństwami i kulturami? Czy można pominąć ten problem, przejść od jednego społeczeństwa do drugiego, od jednej kultury do innej? A jeśli się tak dzieje, czy ma to jakiś sens? Jakiś antropolog poszukujący rzeczy niesłychanych, czegoś innego, lub dandys-amator silnych wrażeń, mogą popробować szczęścia. Dla szerszej grupy społecznej, takie przedsięwzięcie wydaje się niedorzeczne. Transcendentalna medytacja może zrobić furorę na Zachodzie, ale czy ktoś widział kiedyś, aby mieszkańcy Zachodu stali się elementem społecznego i rytualnego systemu kast?

Jeśli więc chrześcijaństwo ma coś istotnego do powiedzenia hindusowi, być może nie dotyczy to tej względnej płaszczyzny, jaką jest płaszczyzna hierarchii społecznej, czystego i nieczystego, zasług i zmazania winy, praw i obowiązków w tkance społecznej i rytualnej. A zresztą, gdzie hindus mógłby znaleźć tę tkanę chrześcijańską? Jej naturalnym miejscem jest — zgodnie z tym, co mówią chrześcijanie — Kościół. Jednakże Kościół nie istnieje. Są jedynie Kościoły, z których każdy ośmiesza się, uzurpując sobie prawo do reprezentowania jedyne Kościoła: tam, gdzie hindus poszukiwał *Christianity*, znajduje jedynie *Churchianity*. Odrobina skromności pozwoliłaby uniknąć śmieszności. Mnogość Kościołów sama w sobie w niczym nie gorszy hindusa. Wyraża ona jedynie historyczny, społeczny i kulturowy wymiar wspólnot wierzących. Tak więc uważa się za całkowicie naturalny fakt, że w jednym regionie nawróceni jednej kasty wstępują do Kościoła prezbiteriańskiego, a nawróceni innej kasty do Kościoła rzymskokatolickiego. Podział Kościołów chrześcijańskich posiada tę zaletę, iż prowadzi do osłabienia napięć pomiędzy rywalizującymi grupami społecznymi, gwarantując zarazem środki przeżywania ich odrębnej tożsamości.

Wszystko to jest zupełnie ludzkie. Poważniejszą sprawą z chrześcijańskiego punktu widzenia wydaje się być natomiast fakt, że wielu hindusów sytuuje chrześcijaństwo jedynie na tej płaszczyźnie. Przyczyny tej zniekształconej wizji są bardzo liczne. Misjonarze Kościołów zachodnich byli często raczej budowniczymi niż kontemplatorami, raczej przedsiębiorcami niż mnichami. Czy ich życie kontemplacyjne było zbyt dyskretne? Czy też wyrażało się ono w języku i gestach niezrozumiałych dla hindu-

sów? Nie zapominajmy pogardy hindusów z wyższej kasty dla „religii ludowej”, dobrej dla niższych warstw społeczeństwa. Do tego wszystkiego należy dodać odruch obrony, widoczny od końca XVIII wieku; niezaprzeczalna wyższość Zachodu w płaszczyźnie materialnej (ekonomicznej, technologicznej, wojskowej) równoważona jest przez stwierdzenie (czy złudzenie?) oczywistej wyższości Wschodu w płaszczyźnie duchowej. Komunał przeciwstawiający Zachód (chrześcijański i) materialistyczny Wschodowi (hindo-buddyjskiemu i) duchowemu narzuca się wszędzie i powtarza aż do znudzenia⁶. Biografie i pisma zachodnich autorów, rozczarowanych przez chrześcijaństwo i zafascynowanych duchową Azją, przyczyniają się do spotęgowania tej wizji.

Z tego punktu widzenia, chrześcijaństwo jako życie wewnętrzne, poszukiwanie duchowe lub droga wyzwolenia, praktycznie rzecz biorąc nie istnieje..., nie stanowi więc żadnego problemu. Mnich buddyjski, na przykład tajlandzki, musi posiadać niepodważalny autorytet duchowy, prestiż wypływający z jego zaawansowanego wieku oraz nieco odwagi osobistej, aby przeciwstawić się przesądom większości swych współobywateli i współwyznawców⁷. Szacunek i współczucie skłaniają buddystę do uznania z radością tego, co lepsze w religii bliźniego. Niech nie zniechęca się więc chrześcijańskimi pozorami. W nieadekwatnym słownictwie, dualistycznym i mitologicznym języku, przenikliwy i szlachetny buddysta potrafi odnaleźć autentyczne życie duchowe; odniesie się z poszanowaniem do niezręcznego, debiutanckiego wyrażania tego, co zostało już wyłożone z największą klarownością w nauczanej przez Buddę Dharmie. Chrześcijaństwo jest faktycznie religią ufnej pobożności opartej na obrazie Odkupiciela. Ale czyż buddysta nie może odczytywać w nim zaczątku autentycznego wyzwolenia duchowego, słusznej drogi prowadzącej do pełnego zwycięstwa nad pożądaniem i iluzją? A jeśli nie może nie zauważyć w chrześcijaństwie upraszczających koncepcji czy tendencji magicznych, uczeń Buddy potrafi okazać cierpliwość i będzie pamiętał, że jego własne życie duchowe nie jest zawsze wolne od kompromisów z pozostałościami przedbuddyjskich religii ludowych.

Wielu hinduskich myślicieli zareaguje w podobny sposób.

⁶ Wynika stąd, że myśliciel hinduski wykazuje bardziej autentyczne i głębsze zrozumienie Jezusa niż europejski misjonarz czy indyjski chrześcijanin na modłę zachodnią. Czyż prawdziwy Jezus nie był Azjata?

⁷ Czcigodny Buddhâsa, *Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes (Jésus et Jésus-Christ, Paris 1987)*. W poniższym fragmencie autor czerpie inspirację z tych wykładów.

Uznają oni słuszność i komplementarność trzech wielkich dróg: bezinteresownego działania, ufnej pobożności (*bhakti*), jednoczącego z Bogiem poznania. Czasami zalecają oni każdemu drogę odpowiadającą jego temperamentowi, to znowu głoszą mniej lub bardziej wyraźną wyższość jednej drogi nad innymi. Większość *sanjasinów*, pustelników lub oddających się medytacji traktuje jednoczące z Bogiem poznanie jako najlepszą częśćkę. Chrześcijaństwo jest w ich oczach uzasadnione i godne poszanowania. Rozpatrywane jako należące do religijnego gatunku *bhakti*, chrześcijaństwo wydaje się im odpowiadać potrzebom duchowym wielkiej liczby ludzi. Czy jest jednak zdolne służyć istocie ludzkiej za przewodnika podczas ostatnich etapów duchowego wznoszenia? Można w to wątpić.

Hinduskie wahania i zastrzeżenia — odpowie ktoś — można tłumaczyć głęboką nieznaną chrześcijańskiej tradycji duchowej. Tylko nieliczni hindusi mogą pochwalić się dogłębną znajomością Grzegorza z Nyssy, Ruysbroeka czy Teresy z Avila, nie mówiąc już o Piśmie św. i jego licznych znaczeniach. To prawda. Ale nie jest to jeszcze koniec naszych zmartwień.

W istocie, jest rzeczą jasną, że jak długo dwie religie jawią się jako różne (a nie po prostu równoważne), mają one jeszcze niedoskonałą wizję ostatecznego celu, jaki sobie wyznaczają. Istnieje wiele religii i ta wielość może być uzasadniona. Ale przeciwstawianie ich sobie może oznaczać tylko dwie rzeczy.

— Twierdzenie, że jedna z nich prowadzi dalej. Czyżby było to chrześcijaństwo? Hinduski myśliciel powie bez wahania, że jego własna tradycja zdolna jest do doprowadzenia go przynajmniej tak daleko, jak jakakolwiek inna. Czy brakuje mu czegoś? Nie ma — jego zdaniem — niczego istotnego, czego nie mogłoby mu dać jego hinduskie dziedzictwo. Ksiądz Monchanin ubolewał nad tym, co nazywał „brakiem duchowego niepokoju u typowego hindusa”, i dodawał: „A im bardziej są religijni, tym dalej są od Chrystusa”⁸.

— Zatrzymanie się na etapie, na którym religie mogą być jeszcze przeciwstawione sobie, albowiem bierze się środki za cel. Akceptowanie tymczasowych zaleceń, szczególnych metod, obrazów Absolutu — to mądrość, jeśli podporządkowuje się je pokornie potrzebom pedagogiki. Ale przywiązywanie się do takich tymczasowych zaleceń, do takich szczególnych metod, do takich obrazów Absolutu oraz przeciwstawianie ich innym i głoszenie ich wyższości — jest poszukiwaniem własnego bezpieczeństwa w tym,

⁸ Jules Monchanin, *Ecrits spirituels*, Paris 1965, s. 101 i 100.

co względne; oznacza odmowę śmierci dla siebie samego, brak dojrzałości duchowej.

Toteż gdy hindus gotów jest uznać mistyków czy świętych chrześcijańskich za swych braci i siostry, to jedynie dlatego, że jedni i drudzy osiągnęli punkt, w którym nie ma już dwóch religii, gdzie nie ma już — ściślej mówiąc — ani hinduizmu, ani chrześcijaństwa. Z tego punktu widzenia, często wypowiedane stwierdzenie, że „wszystkie religie mówią to samo”, nie jest ściśle. Będą mówiły to samo dopiero wówczas, gdy przestaną być religiami. Ale wówczas nie powiedzą już nic. Tymczasem pozostają różne, będąc jednocześnie — być może — równoważne.

Na szczycie porównanie nie ma więc już sensu. Czy jest ono możliwe w trakcie drogi? Czy można wyobrazić sobie, aby ktoś był — jednocześnie lub kolejno — w pełni hindusem i chrześcijaninem, buddystą i chrześcijaninem, muzułmaninem i buddystą oraz aby, będąc jednym i drugim (lub najpierw jednym, a następnie drugim), był w stanie dokonywać porównań? Jeśli zaś idzie o następujące po sobie doświadczenia, można zastanawiać się, czy ich kolejność nie podyktuje wniosków, do jakich dojdziemy: czy mogę być tym, czym jestem (np. hindusem) udając, że zapomniałem, czym byłem przedtem (np. chrześcijaninem)? W jak najlepszych zamiarach Ramakriszna może być hindusem usiłującym wejść „w skórę” muzułmanina lub chrześcijanina. Ale czy przez to stał się naprawdę chrześcijaninem lub muzułmaninem w takim stopniu, że mógłby nim, być może, pozostać, że nigdy nie stałby się „na powrót” hindusem? Bez wątpienia, odpowiedziałby, że znalazł się już ponad hinduizmem, ponad islamem i chrześcijaństwem. I oto znaleźliśmy się w błędnym kole...

Wydaje się więc, że hinduski wierzący nie może powstrzymać się przed patrzeniem na każdą istotę ludzką wzrokiem hindusa. Spojrzenie to może wykluczać — w płaszczyźnie społecznej i rytualnej. Może również włączać, i to w różnoraki sposób. Kościół nie przyciąga uwagi hindusa, natomiast sam Jezus może być przyjmowany i interpretowany w całej gamie hinduskich rejestrów. Wielu widziało w Nim jedno z wcieleń Bóstwa, *awatar*. W innym rejestrze Jezus jest *riszim*, „jasnowidzem”, który uchwycił intuicyjnie pewien wymiar rzeczywistości, otwierając w ten sposób punkt widzenia lub perspektywę mogącą uzupełnić i wzbogacić inne punkty widzenia. Ale czy Jego rola guru, pozornie skromniejsza, nie sięga dalej? Jezus jest często uznawany za *wogina* lub za *sanjasina*. „Urzeczywistnił” On swą niedwoistość z Ojcem: „Ojciec i ja, jesteśmy jednym” Wiedzie swych uczniów ku podobnej realizacji ich synowskiego stanu (żeby posłużyć się tym

jeszcze dualistycznym obrazem: syn/ojciec). Jako guru, Jezus musi skierować spojrzenie ludzi ponad samego siebie; usuwa się w cień przed Źródłem tożsamości, z którego pochodzi i do którego powraca: „Ojciec jest większy ode mnie” Zatrzymanie się na Jezusie oznacza przerwanie ruchu. Ani historyczna szczególność Jezusa z Nazaretu, ani Jego empiryczna indywidualność nie są tym, co się liczy. Gandhi nie byłby poruszony, gdyby dowiedział się, że Jezus jest jedynie fikcją wymyśloną przez Ewangelistów. Oczywiście, niezwykła postać Jezusa może porwać niektóre jednostki o pewnym typie wrażliwości czy temperamentu, podczas gdy innych pociąga Kriszna, Budda czy Franciszek z Asyżu. Ale ponad tą pedagogiczną wartością pobudzania ważne jest — zarówno jeśli chodzi o Jezusa jak i o każdego z nas — to, przez co jest On „nie-dwiosty” z Absolutem. Jezusowi, tak jak i każdemu z nas, guru może przytoczyć słowa Upaniszad: *Tat tvam asi; ty jesteś nim*.

Jezus — jak widzimy — nie jest nigdy „jedyny” i nie występuje „raz na zawsze”, stając się centrum historii. Albo Jego tożsamość roztapia się w Absolutcie, ponad imionami i formami, albo Jego oblicze zostaje uznane za jedną z wielu postaci naszego duchowego stawania się. Potwierdza się w ten sposób, że hinduski sposób myślenia zmierza do przyznania absolutnej wartości doktrynie, która uczy o względnym i tymczasowym charakterze wszystkich dróg. Każdemu wolno jest wyrażać specjalne przywiązanie do tradycji, na którą się powołuje. Czyż ktoś mógłby przedstawić swą drogę jako mającą przewagę nad innymi? Nikt w każdym bądź razie nie powinien przedstawiać swej religii jako jedynej, wyłącznej, niezbędnej lub absolutnej. Hinduska „tolerancja” nie toleruje wiary, która głosiłaby, iż jest jedyną autentyczną i zbawienną. Nie toleruje ona również roszczeń jakiegokolwiek „narodu wybranego” Odrzuca wszelkie jedyne pośrednictwo. Tolerancja może tolerować wszystko, z wyjątkiem tego, co wydaje się jej nietolerancyjne, ale co jest być może, niemożliwe do tolerowania jedynie z powodu braku przyzwolenia na asymilację.

Buddysta będzie prawdopodobnie sytuował chrześcijanina w podobny sposób. Dla niego, który idzie drogą wyrzeczenia i oświecenia w poszukiwaniu ostatecznego wyzwolenia, chrześcijaństwo może mieć jakiś sens jedynie w tej płaszczyźnie. Rytuály i przykazania mają jedynie wartość pedagogiczną lub terapeutyczną, chyba że są żywiołowym wyrazem naszej wdzięczności wobec tych, którzy otwarli drogę (Budda, Jezus...). Buddysta będzie ostrożny w słowach, jeszcze bardziej niż hindus: o Celu nie można nic powiedzieć. Na czym polega Droga? Jest to urzeczywistnienie w nas prawdy *Dharmy*, widzenie rzeczy takimi, jakie one są, nic więcej, uznanie naszego potencjału przebudzenia, naszej pierwot-

nej „buddyjskości”, pozwolenie, aby pokój i współczucie przejawiały się we wszystkich rzeczach. Jest to możliwe jedynie poprzez wygaszenie pożądania i wykorzenienie złudzeń, takich jak: „to jest moje”, „jestem tym czy owym”. Czyż gest, poprzez który chrześcijanin rozstaje się ze sobą, aby zdać się na Boga i aby służyć swym braciom, nie może przyczynić się do wygaszenia pożądania i złudzenia? Czyż nie wówczas właśnie, również w chrześcijaństwie, *Dharma* objawia się naprawdę, a pierwotna buddyjskość osiąga dojrzałość? Buddysta, którego ideałem jest współczucie wszystkim cierpiącym istotom żywym i radowanie się ich prawdziwym szczęściem, może jedynie powitać z radością wyzwolenie dokonujące się u jego chrześcijańskiego brata. Od czasu do czasu będzie się jednakże zastanawiać, czy droga otwarta przez Buddę nie jest, nawet dla chrześcijanina, pewniejsza i szybsza. Będzie więc starał się proponować tę drogę wszystkim, w miarę ich środków: dzięki nowoczesnym możliwościom komunikowania się i dzięki wymianie pomiędzy narodami, nauczanie Buddy, rozpowszechnione już od Azji Południowej po Japonię, daje się słyszeć na Zachodzie, tak jak rozbrzmiewało w Indiach przed dwudziestoma pięcioma wiekami: „Brama nieśmiertelnego jest szeroko otwarta dla wszystkich słuchających; niech ci, którzy mają uszy słuchają...”

Hinduski punkt widzenia obejmuje więc cały świat. Przynajmniej jest w stanie uczynić to, odkąd poszukiwanie Absolutu i droga *sanjasina* pozwalają nabrać dystansu do własnego środowiska społecznego i wyznaniowego. Sytuując się od razu na płaszczyźnie ostatecznego wyzwolenia, buddyjski punkt widzenia obejmuje również cały świat. Agresywny prozelityzm nie jest ani wymagany ani pożądany: byłby on raczej dowodem napięcia, iluzorycznego głoszenia małego „ja”. Rozpowszechnienie posłania i „drogi” jest pożądane, zwłaszcza z punktu widzenia buddystów: współczucie skłania nas do kierowania istot żywych na drogę przebudzenia. Ale pragnienie zwycięstwa światła nie oznacza koniecznie utożsamiania innych religii z ciemnościami. Jeśli „droga” chrześcijańska zakłada światło i wyzwolenie, to dzieje się tak dlatego, że pierwotna buddyjskość, czyli wyzwalająca zasada niedwoistości z Absolutem, działa wszędzie.

Wydaje się, że od kilkudziesięciu lat stanowisko chrześcijan (lub stanowisko niektórych grup chrześcijańskich) wykazuje tendencję do przechodzenia od postawy wykluczającej do włączającej, zbliżając się w ten sposób do tradycyjnego punktu widzenia hindusa czy buddysty. Z wyjątkiem kilku tekstów Ojców Kościoła na temat „siewu Słowa”, chrześcijańska wizja innych wspólnot

wierzących i ich tradycji religijnych była zdecydowanie negatywna. Wielu chrześcijan uważa dziś, że buddysta czy hindus, nie będąc uczniami Chrystusa i członkami Jego Kościoła, pozostają w istotnej relacji z Chrystusem: w Nim wszystko zostało stworzone, jedynie w Nim jest zbawienie, w Nim powrót ku Ojcu. Hindusi i buddyści nie są chrześcijanami, ale to właśnie Chrystus idzie w nich ku Ojcu, to Chrystus — rozpoznają Go kiedyś w Królestwie — jest drogą, prawdą, życiem.

Czy ten sposób widzenia jest bardziej otwarty, bardziej ujmujący, wyrażający większy szacunek? Czy też należy widzieć w nim zręczną metodę przyłączania, „pozyskiwania”, przyswajania? Chrześcijanin, tak jak hindus czy buddysta, odpowie bez wątpliwości że nie ma ukrytych zamiarów, makiawelicznych planów, że posłuszny jest jedynie swej prawdzie. Chrześcijanin widzi innych w świetle Chrystusa. Buddysta widzi ich w świetle Dharmy lub Przebudzenia. Według wyznawcy Kriszny, wszelki kult odnosi się do tego jedyne go Pana ⁹. Chociaż klatka jest pozłacana, każdy z nich może mieć wrażenie, iż jest więźniem spojrzenia wyznawcy innej religii. Czy „wyzwolenie” jest możliwe? Czy można jeszcze zrobić jeden lub dwa kroki? Ograniczymy się do ich zaznaczenia: — Nasze spojrzenie jest ograniczone i ograniczające. Nie jest nam dane wyjść poza nasz osobisty punkt widzenia. Wyznawca innej religii będzie jednakże w mniejszym stopniu więźniem, jeśli uznamy bez zastrzeżeń tę ograniczoną osobliwość. Przyznanie, że nikt z nas nie ma prawa do ostatniego słowa, oznacza zachowanie pewnego otwarcia ¹⁰.

— Spojrzenie ma charakter względny; naznaczone jest przez to, co nietrwałe i przelotne. To, co jest nam dane przeżywać — to, co nazywamy wyzwoleniem, przebudzeniem, *agapè* — należy do świata, który nie przemija.

tłum. Małgorzata Tryc-Ostrowska

⁹ To, co jest, być może, w *Bhagavadgītā* (7. 21. 22; 9. 23-24) jedynie krisznajską teologią wyznań niekrisznajskich, mogłoby z łatwością rozwinąć się w hinduską teologię niehinduskich religii.

¹⁰ „Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie Boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób *Bogu wiadomy* do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy” (*Gaudium et spes*, 22).