

Szorc, Andrzej

Obszary misyjnego dialogu w spotkaniu z islamem, buddyzmem i religiami pierwotnymi

Studia Redemptorystowskie nr 5, 218-231

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

OBSZARY MISYJNEGO DIALOGU W SPOTKANIU Z ISLAMEM, BUDDYZMEM I RELIGIAMI PIERWOTNYMI

Gwałtowne zmiany, jakie zachodzą obecnie w stylu życia, mentalności i religijności całych społeczeństw, stanowią wyzwanie dla misyjnej działalności Kościoła do poszukiwania nowych metod skutecznej ewangelizacji. Wśród różnych metod głoszenia ewangelicznego orędzia oraz poznania i zrozumienia kształtującej się nowej mentalności współczesnego człowieka, jego inności kulturowo-religijnej, po Soborze Watykańskim II coraz większe znaczenie przypisuje się dialogowi. Obecne akcentowanie dialogu w misyjnej działalności *ad gentes* jest swego rodzaju korektą jednostronnego pojmowania misji, jakie towarzyszyło działalności Kościoła przez wiele wieków, a w którym podkreślano trud pracy podejmowanej przez misjonarzy oraz wielki dar Dobrej Nowiny, jaki ze sobą przywozili, zbyt mało uwagi natomiast poświęcano odbiorcom tego daru. Akcentując dialog we współczesnej strategii misyjnej, pragnie się podkreślić, jak ważne miejsce w misjach *ad gentes* zajmuje adresat tychże misji.

Istota dialogu zawiera przekonanie, że Bóg działa również wśród tych, których mamy ewangelizować, a nie tylko i wyłącznie wśród ewangelizatorów. Misje to nie tylko kwestia czynienia czegoś dla ludzi, ale to przede wszystkim bycie z nimi, słuchanie ich, głoszenie Dobrej Nowiny świadectwem życia i słowem¹. Dialog można rozumieć i uprawiać na różne sposoby. W kontekście czysto ludzkim może on oznaczać komunikację zachodzącą między osobami w nim uczestniczącymi w celu osiągnięcia określonego celu. W znaczeniu głębszym, religijnym, dialog będzie nie tylko spotkaniem, ale też całością relacji międzyreligijnych, pozytywnych i konstruktywnych, z osobami i wspólnotami in-

1 Por. D. Dorr, *Mission in Today's World*, Dublin 2000, s. 16.

nych wyznań w celu wzajemnego poznania i obustronnego ubogacenia się². Oba te rozumienia dialogu w jego wymiarze antropologicznym i teologicznym będą przewijały się w naszym rozważaniu.

Religie niechrześcijańskie mają rytę, symbole i tradycje, które wyrażają religijne doświadczenia ludzi. Podobnie jak to bywa z wszystkimi ludzkimi instytucjami, również religie mogą być wypaczone, zepsute – wówczas promują legalizm, fanatyzm, zabobon oraz praktyki magiczne. Nie zwalnia nas to jednak z wysiłku dialogu i szukania możliwych wymiarów współpracy w kontekście ewangelizacji. Poznanie wartości religijnych i kulturowych człowieka, z którym wchodzimy w kontakt, służy promowaniu wzajemnego zrozumienia. Jeżeli nie zrozumiemy jego wierzeń, to on sam i jego religia mogą wydawać nam się obce, dziwaczne i wypaczone. Dlatego ważną rzeczą jest troska o zrozumienie świata wartości kulturowo-religijnych tych, którym zamierzamy głosić Ewangelię. Potrzebujemy zrozumienia inności bliźnich, byśmy mogli budować wspólnie mosty porozumienia i byśmy mogli inkulturować Ewangelię w poznawaną kulturę.

Poniższe rozważanie ma na celu ukazanie tych obszarów dialogu, w jakich może się poruszać chrześcijanin, misjonarz, któremu przyjdzie w praktyce życia zmierzyć się z innością religijno-kulturową drugiego człowieka. Analizie poddamy niektóre wartości teologiczne i kulturowe islamu, wskażemy wartości, na których można budować dialog z buddyzmem, i na koniec zwrócimy się ku religii pierwotnej, by wyróżnić w niej te elementy, które mogą być inspiracją dla współczesnej kultury.

1. Dialog z islamem

Dialog z muzułmanami jest najtrudniejszym dialogiem międzyreligijnym, jaki prowadzi chrześcijaństwo. Niektóre problemy wynikają z dziedzictwa historii, z wojen i wypraw krzyżowych. Inne, bardziej współczesne, z różnic politycznych i kulturowych między światem muzułmańskim a światem Zachodu, często identyfikowanym jeszcze z chrześcijaństwem. Te trudności nie negują wartości teologicznych i kulturowych islamu. Jakie konkretnie są to wartości, dzięki którym można szukać szans dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego? Ich ze-

² Por. J. S. Martines, *Andante e annunciate*, Città del Vaticano 2005, s. 202.

staw przedstawiony poniżej stanowi rodzaj osi, wokół której może rozwijać się dialog, i z pewnością nie jest wyczerpujący.

1.1. Teologiczne wartości w islamie, ich rozumienie oraz budowanie mostów porozumienia

Czy są jakieś mosty, które chrześcijanie mogą wznosić razem z muzułmanami w duchu dialogu? Czy są jakieś okna i drzwi, które wierzący mogą otworzyć w dzielącym ich teologicznym murze? Niektóre wartości teologiczne islamu rzeczywiście mogą stanowić podstawę wzajemnego dialogu³.

Świat islamu jest silnie teocentryczny. Jego uwaga skupia się na Bogu. W muzułmańskich wspólnotach codziennie słyszy się takie wezwania jak: „wola Boża”, „chwała Bogu”, „w imię Boga”, „nie ma boga poza Bogiem”. Podobne sformułowania na Zachodzie zostały na dobre usunięte z prawie każdej przestrzeni życia społecznego, wypełnionego sekularyzmem i materializmem.

a) Jedność Boga. Pięć razy dziennie, każdego dnia, rozlega się z wież minaretów i z ust wiernych zebranych na modlitwie następujące *credo*: „Nie ma boga poza Bogiem, a Mahomet jest jego apostołem”. Słowa te szeptane są do ucha nowo narodzonego dziecka i do umierającego. *Credo* to upraszcza całą teologię i umieszcza ją w każdym domu i rodzinie. Oprócz niego często jeszcze pojawia się na ustach muzułmanów wyznanie: „*Allahlau Akbar*” – Bóg jest największy.

Muzułmański świat przeniknięty jest koncepcją, według której „nie ma boga poza Bogiem”, Bóg jest jeden. Wydaje się, że największą fundamentalną wartością islamu jest jedność Boga, dlatego chrześcijańska koncepcja Boga Trójcy jest dlań odpychająca.

Chrześcijanin zgadza się z muzułmaninem, że poza Bogiem nie ma boga i że Bóg jest jeden. W rozmowie z muzułmaninem najlepszą strategią jest zaczynać dyskusję od Trójcy Świętej, od Syna Bożego lub bóstwa Chrystusa. Nawet Jezus nie objawił wszystkiego swym uczniom na pierwszym spotkaniu. Pozwalał poznawać się stopniowo, przez trzy lata. Rozmówcę można zachęcać do przeczytania Ewangelii Łukasza, która stopniowo ukazuje, kim jest Chrystus.

b) Suwerenna, wolna wola Boga. Wola Boga każdego dnia wpływa na życie człowieka, określa jego przeznaczenie. Bóg ma całkowitą władzę

³ Por. P. O. Cate, *Islamic Values and the Gospel*, w: *Vital Missions Issues. Examining*, red. R. B. Zuck, Oregon 1998, s. 201-217.

nad ludźmi i światem, czyni z nimi, cokolwiek mu się podoba. Bóg jest transcendentny i dąży do bycia nieosobowym.

Ponieważ Bóg jest odległy i nieosobowy, nie ma On relacji przymierza z ludźmi. Jest wszechmocny i ludzie nie mogą się do Niego zbliżyć. Bóg w swojej woli podejmuje decyzje i robi to, co chce, a ludzie nie mogą tego kwestionować. Bóg chce, by jeden człowiek szedł do nieba, a drugi do piekła, decyduje o tym, kto jeszcze w łonie matki będzie żył, a kto umrze. Ten sam Bóg potrafi zwodzić i oszukiwać (sura 3,54; 8,30; 10,21).

Chrześcijanie zgadzają się z muzułmanami, że Bóg jest suwerenny i wolny w postanowieniach swej woli. Ponieważ Bóg jest wszechpotężny, wybrał proroka Jezusa, by objawić się dla zbawienia tych, którzy uwierzą w Niego. Kiedy muzułmanin zaprzecza boskości Chrystusa, ogranicza tym samym Boga w Jego zdolnościach.

Chrześcijanin w dialogu z muzułmaninem powinien podkreślać świętość Boga i prawdę, że nie jest On Bogiem zwodzającym. Bóg jest osobą, kocha i przebacza grzechy. Świętość, osobista relacja do Boga i miłość nie stanowią istotnej części islamskiej koncepcji Boga⁴, są pustą przestrzenią, którą można wypełnić chrześcijańską wizją Boga kochającego i świętego.

c) Poddanie Bogu i odpowiedź człowieka. Muzułmanin to ten, kto poddaje się woli Boga i losowi nakreślönemu przez Niego. Widać to w meczecie, kiedy dziesiątki ludzi przyklękają w równych liniach, dotykają czołami podłogi i oddają siebie Allahowi. Przedmiotem religijnej troski muzułmanów przed Bogiem jest poddanie się Jego woli, a nie szukanie przebaczenia.

Oddanie się Bogu związane jest z islamską koncepcją autorytetu. Wierni akceptują to, co słyszą od duchownych w świątyni, duchowni przyjmują nauczanie swych mistrzów, mistrzowie akceptują przekaz tradycji, tradycja czerpie z Koranu, a Koran został dany Mahometowi przez Boga. Ponieważ w islamie nie kwestionuje się żadnego z tych autorytetów, wielu wierzącym brakuje wolności myślenia i kreatywności⁵. Ta religijna koncepcja autorytetu czyni pracę misjonarzy trudną, ponieważ muzułmanie nigdy nie pytają samych siebie: „Czy możemy być w błędzie?”

⁴ Wśród 99 imion-atrybutów Boga na czwartym miejscu u muzułmanów jest świętość, a na czterdziestym siódmym miłość.

⁵ Są pewne wyjątki w historii wskazujące na kreatywność w świecie islamu. Złote czasy nastąpiły dla niego pod panowaniem dynastii Abbasydów (749-1258): rozkwit bogatej kultury, liczne tłumaczenia, wynalazki i kreatywność w nauce, medycynie, literaturze, sztuce są do dziś widoczne.

Muzułmanie wierzą, że Biblia była objawiona przez Boga i skierowana do każdego, została jednak zastąpiona przez Koran. Dlatego nie widzą potrzeby czytania jej.

d) Koran. Podstawowe nauczanie islamu odnośnie do Koranu to przekonanie, że jest on niestworzoną mową Boga, istniejącą w Jego umyśle od wieczności. Taka wiara bazuje na jeszcze innym przekonaniu, które głosi, że nie było i ma takiego czasu, w którym Bóg by nie mówił, a skoro Koran jest mową Boga, to jest wieczny i niestworzony.

Muzułmanie uważają Koran za swój największy autorytet. Oprócz niego istnieją w islamie jeszcze trzy inne źródła autorytetu: *hadith*, czyli tradycja proroków; *qiyas*, nauczanie muzułmańskich teologów bazujące na Koranie i na *hadith*; oraz *ijma*, czyli opinia wspólnoty, a w szczególności islamskich uczonych. Te cztery płaszczyzny autorytetu cieszą się prawie jednakową powagą. Często muzułmanin będzie cytował Koran i powoływał się na jego nauczanie, ale cytowany fragment może pochodzić z tradycji, a nie z Koranu. Dla muzułmanów to niewielka różnica, ponieważ są ludem podporządkowanym autorytetowi.

Kiedy muzułmanin wyznaje, że Koran jest niestworzoną mową Boga, istniejącą w Jego umyśle od wieczności, to mówi, że Koran i Bóg są dwoma wiecznymi i niestworzonymi rzeczywistościami. A przecież Bóg jest jeden. Podobną argumentacją może posłużyć się chrześcijanin, wykazując, że trzy odwieczne i niestworzone Osoby Boskie są jednym Bogiem.

e) Mahomet. Muzułmanie wierzą, że żydzi i chrześcijanie są ludem księgi i pierwsi zostali wezwani przez Boga. Ponieważ zmienili swą księgę i porzucili pierwotną religię, którą Bóg dał ludzkości, nastąpiła powtórna ingerencja Boga w czasie i przestrzeni. O Mahomecie Bóg miał powiedzieć: „To jest ostatni apostoł i nie będzie po nim już więcej apostołów”. W ten sposób Mahomet zastąpił swoich poprzedników. Drzwi zostały zamknięte dla każdego, kto chciałby przyjść po nim.

Muzułmanie mówią, że Mahomet był człowiekiem, ale uważają go za kogoś większego niż człowiek. W każdym niemal meczecie na takiej samej wysokości od posadzki napisane są po arabsku dwa słowa: Allah i Mahomet. Koran wyznaje: „Nie czynimy różnicy między prorokami”. Choć muzułmanie uznają wielu proroków, Mahomet jest głównym autorytetem w ich życiu, dlatego stwierdzają: „Musimy wierzyć we wszystkich proroków, ale być posłuszni tylko Mahometowi”. Mówić

przeciwko prorokowi lub Koranowi to bluźnić, a takie bluźnierstwo w wielu muzułmańskich krajach karane jest śmiercią.

Pięć razy dziennie muzułmanie recytują na modlitwie: „Nie ma boga poza Bogiem, a Mahomet jest jego apostołem (prorokiem)”. Chrześcijanie zgadzają się z muzułmanami: nie ma boga poza Bogiem. Ale nie mogą się zgodzić z ich stwierdzeniem, że Mahomet jest apostołem Boga.

Koran stwierdza, że Bóg powiedział Mahometowi: „Kiedy wątpisz, zapytaj tych, co czytali poprzednie księgi” (sura 10,95). Jeżeli Bóg polecił Mahometowi czytanie „poprzednich ksiąg”, czyli Biblii, to czyż muzułmanin nie powinien jej czytać, bazując na tym samym autorytecie – „Kiedy wątpisz, zapytaj tych, co czytali poprzednie księgi”?

1.2. Kulturowe wartości islamu i ich rozumienie

a) Wspólnota. Wśród wartości kulturowych na pierwsze miejsce wybija się pojęcie wspólnoty. *Umma* – muzułmańska wspólnota wyznaniowa jest podstawą, na której opiera się jedność świata islamu. Jest ona również największą przeszkodą w przyjsciu do Chrystusa dla nawracających się na chrześcijaństwo muzułmanów. Indywidualne podejmowanie decyzji i prawa jednostki są podporządkowane zgodzie wspólnoty, która decyduje za nią. Prawo koraniczne mówi, że muzułmanin jest stróżem swego brata i ma prawo podjąć kroki konieczne do powstrzymania drugiego muzułmanina przed czynieniem zła. Nacisk grupy stosowany jest w stosunku do tych, którzy rozważaliby możliwość wyboru innej religii niż islam. Presja wspólnoty i rodziny każe każdemu muzułmaninowi myśleć i postępować w zgodzie z islamskimi wartościami.

Ta więź wspólnoty uwidacznia się w meczecie, kiedy muzułmanie modlą się ramię w ramię, na kolanach, w równych liniach, głowami dotykając ziemi. Wówczas odczuwają fizyczną i emocjonalną jedność ze sobą, zarówno kulturową, jak i religijną, której chrześcijanie rzadko doświadczają. Kiedy chrześcijanin przybywa ze wsi do wielkiego miasta, często traci kontakt z Bogiem. Muzułmanin zaś, przybywając do miasta, odnajduje swoją tożsamość, idąc do lokalnego meczetu, modląc się z nieznanymi sobie ludźmi, bogatymi i biednymi.

Inną praktyką budującą jedność wspólnoty jest post, który ma silny, wspólnotowy wymiar. Muzułmanie poszczą wszyscy razem i dokładnie w tym samym określonym czasie. Razem czują głód i pragnienie.

Gdy wieczorem dźwięk wystrzału lub spiker w telewizji ogłosi czas przerwy w poszczeniu, muzułmanie wspólnie zasiadają do posiłku.

Pielgrzymka to kolejny element budujący islamską jedność. Kiedy muzułmańscy pielgrzymi znajdą się w Mekce, ubrani w białe tuniki, bogaci i biedni wykonują te same czynności obrzędowe i odczuwają bardzo mocne więzy jedności.

Aby pomóc muzułmanom spotkać Chrystusa, chrześcijanie muszą stworzyć im taką wspólnotę, z której ci pierwsi przyszli – wspólnotę troski, pomocy w szukaniu pracy, opieki, gdy rodzina ich opuści. Chrześcijanie podkreślają uczestnictwo w spotkaniach biblijnych, kół różańcowych, ale minimalizują ważność czasu spędzanego razem na wspólnej zabawie i pracy. Wspólna herbata, spotkanie towarzyskie i inne formy spędzania czasu razem to przedsięwzięcia, które należy mieć na uwadze i zaplanować, gdy spotykamy się z muzułmanami.

b) Rodzina. Jednym z ważniejszych aspektów islamskiej wspólnoty jest rozszerzona rodzina. Choćby były w niej spory i nieporozumienia, pozostaje ona nadal mocno skonsolidowaną instytucją. Arabskie powiedzenie obrazuje tę prawdę: „Ja i mój brat przeciw memu kuzynowi, ja i mój kuzyn przeciw mojemu plemieniu, ja i moje plemię przeciw światu”. Wewnętrzne więzy rodzinne wywierają ogromną presję na tych, którzy rozważają zamiar przejścia na chrześcijaństwo. Presja ta jest bez wątpienia o wiele większym wyzwaniem niż kwestie teologiczne.

Małżeństwo zawierane jest często w obrębie rozszerzonej rodziny ze względu na chęć zatrzymania pieniędzy, posiadłości lub władzy w rękach tej samej rodziny. Rodzice pouczają dzieci przez całe ich dorosłe życie. Mężczyzna będzie bardziej słuchał swojej niewykształconej matki niż żony z dyplomem ukończenia studiów wyższych. Taki jest jego obowiązek. Mężczyźni i kobiety poprzez swoje specyficzne zadania rodzinne i społeczne, przez przywileje i wymogi tradycji są odseparowani od siebie.

Muzułmanie, zobowiązani do troski o swoją rodzinę, ufają bardziej jej członkom niż obcym. Przyjmując nowych pracowników, muzułmański pracodawca daje pierwszeństwo członkom swojej rodziny. Na Zachodzie, który kultywuje równość i ceni zawodowe kwalifikacje, taki nepotyzm jest oceniany negatywnie, podczas gdy dla islamu stanowi to właściwy sposób okazania szacunku i lojalności względem krewnych.

Wielu chrześcijan-konwertytów z islamu podkreśla, że lepiej nie ujawniać od razu swoich chrześcijańskich skłonności, gdy żyje się

razem z rodzicami pod jednym dachem. Niech pociągnie ich do Jezusa nowy styl życia zauważalny u nawróconej osoby.

c) Gościnność. Jedną z korzyści życia w świecie islamskim jest kosztowanie jego gościnności i uprzejmości. Każdy, kto wchodzi do muzułmańskiego domu, zostaje zaproszony do spożycia posiłku lub napoju. Większość muzułmańskich kultur ma własne niepisane kodeksy gościnności.

Niektóre zwyczaje w islamie mogą korzeniami sięgać tradycji beduińskich. Beduini ciepło witali podróżującego. Na pustyni nie było hoteli. Podróżnemu należało udzielić gościny, bo mógł on przynieść nowe wieści ze świata czy artykuły do sprzedaży, lub być ich potencjalnym nabywcą. Tak jak Abraham ugościł nieznanych podróżników, tak muzułmanie mogą ofiarować gościowi herbatę, chleb, a nawet zabić kozę. „Gość jest darem Boga”, mówi perskie przysłowie.

Kiedy chrześcijanie okazują i przyjmują gościnność i uprzejmość, używają ważnego środka komunikacji zrozumiałego dla muzułmanów. Na Zachodzie ludzie coraz rzadziej się odwiedzają, „wpadają” do sąsiadów. Na taką sytuację składa się wiele czynników, m.in. zaangażowanie w pracę, telewizja, klimatyzowane mieszkania, elektrycznie otwierane bramy i drzwi garaży, ogrodzenia posesji. Ludzi żyją w swoich „zamkach” i gdy przekraczają próg domu, to jakby podnoszą za sobą zwodzony most i nie ma z nimi szansy kontaktu. Natomiast przyjmowanie gości w świecie islamu jest radosną służbą Panu. Dlatego trzeba dbać o gościnność, bo jest ona językiem, który muzułmanie rozumieją i doceniają.

d) Honor i hańba. Jedną z najważniejszych, głęboko odczuwanych wartości w islamie jest honor, a jego przeciwieństwem jest hańba. Zachować twarz i pomóc komuś ją zachować jest ważniejsze niż mówienie prawdy. Na Zachodzie wartość ma przede wszystkim prawda, natomiast zachowanie twarzy nie jest aż tak ważne. Czujemy się rozczarowani, gdy politycy kłamią pod przysięgą. Można ich za to usunąć z urzędu, ale nie za to, że popełnili cudzołóstwo. W świecie muzułmańskim jest na odwrót: oszustwo jest dopuszczalne. Kłamstwo nie jest większym problemem, natomiast cudzołożenie, szczególnie z niezamężną muzułmanką, może nie być wybaczone. Walka rozgrywa się o honor, a nie o prawdę czy fałsz.

Niesienie pomocy drugiemu w zachowaniu twarzy za wszelką cenę, by dobrze wyglądać, by cieszyć się szacunkiem, jest sprawą najwyższej konieczności. Dobre relacje są ważniejsze niż mówienie prawdy.

Muzułmanie nie przejmują się koncepcją winy, legalnego grzechu, czynienia czegoś, co jest naznaczone złem przed Bogiem. Inaczej jest z kwestią przyniesienia hańby własnej rodzinie i sobie, ponieważ bardzo przejmują się tym, co inni mogą o nich powiedzieć lub pomyśleć.

Wymienione wyżej wartości teologiczne i kulturowe islamu, jak staraliśmy się ukazać, mogą stanowić punkt odniesienia i oparcia dla dialogu chrześcijańsko-islamskiego, szczególnie na poziomie codziennych kontaktów. Wiele w tej mierze zależy od osobistej postawy i zaangażowania chrześcijan, którzy żyją i pracują w sąsiedztwie muzułmanów.

2. Dialog z buddyzmem

Nieugięte poszukiwanie prawdy i gonitwa za wartościami duchowymi charakteryzują wielowiekową historię Azji. Tutaj miały kolebkę trzy wielkie religie monoteistyczne: judaizm, chrześcijaństwo i islam (Azji Zachodnia), oraz religie politeistyczne: hinduizm, buddyzm i konfucjanizm (Azja Wschodnia).

Pytanie, przed jakim stajemy w kontaktach z wyznawcami religii Wschodu, dotyczy podobnie jak w wypadku islamu punktów stycznych, to znaczy wartości, na których możemy oprzeć nasz dialog międzyreligijny. Tutaj analizie poddamy przede wszystkim buddyzm.

Buddyzm, podobnie jak hinduizm, zachęca nas, byśmy oceniali siebie nie tylko w kategoriach naszych dokonań czy też dobrych dzieł, w jakie jesteście zaangażowani, lub naszych wysokich ideałów moralnych, ale byśmy zwracali uwagę na nasze wnętrze, na jakość naszej modlitwy i byli bardziej kontemplacyjni, a pozostawili na boku mentalność aktywisty. Ideałem jest osiągnąć taką wewnętrzną wolność, by być w stanie wybrać to, co słuszne, nie bacząc na owoce podjętej decyzji.

Jedną z płaszczyzn spotkania z buddyzmem jest dziedzina poznania i rozumowania⁶.

Buddyzm narodził się jako owoc refleksji. Akt, który rozpoczął karierę Buddy, to poznanie: poprzez myślną koncentrację osiągnął on zrozumienie rzeczywistości, dlatego przez swych naśladowców został nazwany Oświeconym, czyli tym, który poznał wszystko w sposób doskonały.

⁶ Por. J. Lopez-Gay, *Dialogue and Proclamation With Buddhism*, „Omnis Terra” 6 (2001), nr 318.

Buddyści pojawili się w Indiach z rewolucyjnymi tezami: nieistnienia Boga i duszy oraz niesubstancjalności rzeczy. Pierwsze ich wspólnoty starały się o poznanie prawdziwej natury rzeczy. Jedną z pierwszych buddyjskich ksiązek, napisaną w języku pali, traktuje o prawidłowym spojrzeniu, poznaniu, przez które pokonuje się ignorancję i nabywa się widzenia wszystkiego zgodnie z mądrością Buddy. Właściwe poznanie to pierwszy stopień ośmiostopniowej ścieżki doskonałości, która prowadzi do wyzwolenia z cierpienia.

Buddyści wyznają przekonanie, że aby prawidłowo odczytać rzeczywistość, trzeba mieć otwarty umysł. Taka postawa nazywa się *adhimuki*. Jest to zdolność umysłu do bycia otwartym wobec każdego nowego przesłania. Sytuacja przeciwna, zamknięcie się umysłu, który odrzuca nowe idee, jest dla buddysty trudna do zrozumienia. Trzeba mieć otwarty umysł, jeżeli chce się nauczyć nowych prawd. Dzięki *adhimuki* uczeń może poznawać każdego dnia coraz głębsze tajniki prawdy. Wezwanie, jakie płynie do nas z takiej postawy buddystów, to troska o otwartość umysłu i o ducha dialogu na polu poznania i rozumowania.

Zrozumienie i mądrość stwarzają ducha otwartości na nowe idee, a zarazem wpływają na nasze życie społeczne. Chrześcijanie i buddyści mogą wspinać się razem do góry. Jest to ścieżka wspólnych studiów, refleksji, medytacji w kierunku rzeczywistości najwyższej i najgłębszej, w kierunku doskonałości. I tak buddysta, który wszedł w mistyczne doświadczenie, może dopomóc nam w dążeniu do wewnętrznej jedności i harmonii, bo jego mistycyzm w jakimś stopniu czerpie ze źródła, z którego wypływa każdy mistycyzm. Trzeba jednak pamiętać, że podstawą medytacji buddyjskiej nie jest wiara, a jej celem nie jest spotkanie z Bogiem. Medytacji buddyjskiej towarzyszą takie słowa jak pustka, próżnia, nic, cisza. Są to terminy dwuznaczne, niejasne, mające opróżnić człowieka z tego, co wewnątrz, by mogło zrodzić się w nim poczucie pełni rzeczywistości.

Kolejną płaszczyzną dialogu z buddystami może być wymiar współczucia, *caritas*.

Mądrość religijna powinna mieć wpływ na życie indywidualne i społeczne człowieka. Ten, kto został oświecony, pozbył się pragnienia, które powoduje ciągle narodziny, może być poruszony do działania przez współczucie. Współczucie sprawia, że odkłada on wejście w stan nirwany, by móc wskazać innym drogę oświecenia. Z chrześcijańskiego punktu widzenia współczucie to podstawa

społecznej i politycznej działalności; uczestniczymy w cierpieniu innej osoby i to skłania nas to tego, by jej pomóc, by walczyć z przyczyną cierpienia. Buddysta nie czuje chrześcijańskiej konieczności zmiany sytuacji społecznej, a współczucie okazuje poprzez bycie z tymi, którzy cierpią. Chrześcijańskie współczucie jest aktywne, natomiast buddyjskie pasywne. Dialog w perspektywie współczucia to przypomnienie o jego wartości w wymiarze „bycia z” osobą cierpiącą. W sytuacji gdy jesteśmy bezsilni i nie możemy nic poradzić na cierpienie innych, jedynym sposobem pomocy jest bycie z nimi.

Współczucie cierpiącemu w rozumieniu buddystów rozciąga się na wszystkie żyjące stworzenia. Zwierzęta w procesie reinkarnacji mogą odrodzić się w ludzkiej postaci, a ludzie w zwierzęcej. Dialog z buddystami w tym wymiarze współczucia może nadać większą głębię naszej ekologicznej trosce o środowisko. Ze współczuciem związana jest też doktryna „*non-violence*”. Wynika ona z szacunku dla innych i dla życia w ogóle. Współpraca w dziele pokoju to inny ważny wymiar dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego.

Jedną z dróg spotkania chrześcijaństwa z buddyzmem jest życie zakonne. Pionierem tej drogi był Thomas Merton, trapista. Tym, co uderzyło Mertona w buddyzmie, była wartość przeżytego doświadczenia. Elementem wspólnym monastycyzmu wszystkich religii jest dążenie do wykroczenia poza własne „ja”, do wyzwolenia od tego, co jest w nim ograniczone, aby otrzymać oczyszczenie, uspokojenie i łączność z osobistym i powszechnym „ponad”. Wśród swych celów Merton wysuwał na pierwszy plan stworzenie chrześcijańskiego życia zakonnego w Azji, kontynencie, na którym odkrył ukryty pierwiastek kontemplacyjny chrześcijaństwa⁷.

Do tej pory podkreślaliśmy pozytywne punkty w spotkaniu chrześcijaństwa i buddyzmu. W buddyjskiej tradycji nie brakuje jednak trudnych dla nas do zaakceptowania koncepcji:

- Chrystus jest dla nas nie tylko nauczycielem, ale i Zbawcą;
- poznanie i wiedza nabywane są poprzez intuicję, a nie na drodze logicznego rozumowania;
- buddyzm nie jest ateistyczny, ale wyklucza z rozważań teologicznych kwestie dotyczące Boga i duszy. Jest to rodzaj negatywnej filozofii i religii, ale gdzieś poza nią kryje się doświadczenia Boga;

⁷ Por. T. Merton, *Zen, Tao et Nirvana: Esprit et contemplation en Extreme-Orient*, Paris 1970.

- filozoficznie oderwanie się od fenomenu, jakim jest świat, i zaniegowanie go prowadzi do pokusy popadnięcia w nihilizm i błędne interpretacje;

- w buddyjskim ujęciu główny cel wysiłków człowieka stanowi wyzwolenie z cierpienia, podczas gdy dla chrześcijan centrum dążeń człowieka jest osobowy Bóg.

Choć buddyzm rozpatrywany całościowo trudno porównywać z chrześcijaństwem z powodu antytezy agnostycyzmu i wiary, zbawienia leżącego w mocy człowieka i zbawienia dzięki łasce Chrystusa, świata skazanego na samego siebie i świata wspieranego twórczą mocą i odnowicielską łaską, to we współczesnym dialogu międzyreligijnym pozostaje on nadal ważnym dla chrześcijaństwa interlokutorem.

3. Dialog z religią pierwotną

Dialog z pierwotną religią jest inny niż z religiami historycznymi (hinduizm, buddyzm, islam). Uprawiają go przede wszystkim misjonarze i katechiści Afryki, Oceanii, Ameryki Południowej i Środkowej. Opierając się na ich doświadczeniu, możemy wskazać niektóre wartości religii pierwotnej jako cenne dziedzictwo w dialogu ze współczesną kulturą.

Aby w pełni zrozumieć religijne doświadczenie ludzi kultury pierwotnej, trzeba zwrócić uwagę na religijne znaczenie rodziny. Więź solidarności rodzinnej jest tutaj o wiele głębsza niż na Zachodzie. Pojęciem rodziny obejmuje się nie tylko sam jej trzon, ale znacznie szerszy krąg ludzi. Ci, którzy niedawno umarli, uważani są nadal za część rodziny i traktowani tak, jakby wciąż żyli. Nawet najbardziej odlegli przodkowie odgrywają dużą rolę w życiu wspólnoty; bycie w łączności z nimi daje żyjącym poczucie kontynuacji istnienia rodziny. Łączność z przodkami jest kluczem nadającym znaczenie ludzkiemu życiu, odnawia świadomość zakorzenienia w przeszłości i nadzieję na przyszłość.

Religia pierwotna dba o ducha jedności z przodkami, ale również z całą przyrodą, dlatego niektóre wzgórza, rzeki, zwierzęta uznaje za święte. Ludzie religii pierwotnej mają silne odczucie ducha świata i aktywnej obecności boskości i boskich istot działających w świecie. Wierzą oni w różnych bogów i bóstwa.

Kiedy mówimy o dialogu z religią pierwotną, na plan pierwszy wybijają się takie wartości jak: rodzina, religijność i harmonia z naturą. Inną charakterystyczną cechą religii pierwotnej jest wielobóstwo. Człowiek religii pierwotnej odczuwa w sobie potrzebę wierzenia w cały szereg różnych bogów, ponieważ każdy z nich związany jest z określonym rodzajem energii, która rodzi w jego wyznawcach określone postawy. I tak wyznawcy boga żelaza Oguna⁸ czują, że pewne cechy żelaza są w nich wlane, odbierają siebie jako ludzi twardych. Wyznawcy boga Sango wierzą, że otrzymują inny rodzaj energii – na podobieństwo błyskawicy czy grzmotu. Każdy z bogów związany jest ze specjalną sferą działalności i specyficznym rodzajem energii.

Dla wyznawców religii pierwotnej nie istnieje żadna przepaść między materialnym a duchowym światem. Duchowa energia przenika każdy aspekt życia. Świat naturalny nie stoi w opozycji do świata duchowego. Wręcz przeciwnie, natura doświadczana jest jako integralna rzeczywistość, która z jednej strony zawiera to, co możemy zobaczyć, usłyszeć lub dotknąć, a z drugiej różne duchowe energie, moce, które możemy odczuć i doświadczyć, a które wpływają na nasze życie.

Religia pierwotna nie akcentuje prawd doktrynalnych. Porusza się bardziej w sferze mitu, rytuałów i celebracji. Jeżeli więc chcemy wejść z nią w dialog, przede wszystkim powinniśmy zwracać uwagę nie tyle na nasze idee, ile na to, czego doświadczają wyznawcy danej religii.

W dialogu z religią pierwotną dostrzegamy wartości rodziny, życia religijnego i harmonii z naturą. Dialog ten przywraca nam zagubione wartości świętości życia i sakralności świata; zagubione na skutek ceny, jaką płacimy za budowanie naszej egzystencji na bazie wiedzy i techniki.

Zakończenie

W powyższym rozważaniu staraliśmy się wskazać te obszary międzyreligijnego dialogu z islamem, buddyzmem i religią pierwotną, które mogą stanowić punkt spotkania w działalności misyjnej *ad gentes*. Wymienione elementy nie stanowią całościowej syntezy tego zagadnienia i mogą wydawać się bardzo ogólnikowe, tym niemniej są próbą wskazania tych religijnych i kulturowych wartości, które mogą być oparciem dla misyjnego dialogu.

⁸ Szczep Yoruba w Nigerii.

Na jak wielu różnych poziomach może się toczyć dialog międzyreligijny, ukazują soborowe⁹ i posoborowe¹⁰ dokumenty Magisterium Kościoła, w których mówi się o dialogu życia dostępnym dla wszystkich; o dialogu wspólnego zaangażowania w dzieła sprawiedliwości i wyzwolenia człowieka; o dialogu intelektualnym; wreszcie o dialogu na najgłębszym poziomie. Jest to dzielenie się doświadczeniem religijnym modlitwy i kontemplacji we wspólnym poszukiwaniu Absolutu. Magisterium Kościoła wskazuje również na fundamentalne wymogi dialogu, które warunkują jego owocność: nabyta znajomość tradycji religijno-kulturowej, z którą wchodzi się w dialog; szczerzy szacunek dla niechrześcijan, który bazuje na przekonaniu, że wszyscy ludzie są przedmiotem zbawczej miłości Boga; jasna świadomość własnej tożsamości religijnej i wierność jej; szacunek dla wolności drugiej strony, szczególnie w obliczu głębokich różnic, jakie mogą uwidocznić się między rozmówcami.

Droga, jaką trzeba przebyć, by spotkać się w misyjnym dialogu ze światem islamu, religii wschodnich czy też zsekularyzowanego Zachodu, jest wielokierunkowa, pełna różnego rodzaju trudności i czasami może wydawać się za trudna do przebycia; tym niemniej trzeba nią kroczyć, szczególnie w wymiarze poznawania inności drugiego człowieka, inności jego świata wartości kulturowo-religijnych, oraz w wymiarze możliwości budowania mostów porozumienia i w perspektywie głoszenia mu ewangelicznego orędzia. Dla nas, chrześcijan, wzorem dialogu pozostaje zawsze sposób postępowania Jezusa Chrystusa. Nie tracąc własnej tożsamości, Chrystus z miłości stał się podobny do człowieka. Takie nieustanne ogoławanie się z uprzedzeń i postawa otwartości wobec drugiego człowieka na wzór Jezusa to charakterystyczny element kształtującego się nowego modelu misyjnej działalności *ad gentes*. Misja oparta na spotkaniu się z drugim człowiekiem w jego inności, szukająca dróg dotarcia do niego poprzez świat wartości jego religii, kultury, w celu głoszenia mu ewangelicznego orędzia, wydaje się adekwatną odpowiedzią na wyzwania współczesności.

⁹ Por. Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, nr 11; Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22, 92; Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 16; Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, nr 2.

¹⁰ Papińska Rada ds. dialogu międzyreligijnego, *Dialogo e Annuncio*; Sekretariat ds. Niechrześcijan, *L'atteggiamento Della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione*; encyklika *Redemptoris missio*, nr 55-57.