

MICHAŁ PŁÓCIENNIK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Katedra Filozofii Religii
e-mail: plociennikmichal@o2.pl

Zen jako miejsce dialogu i spotkania chrześcijaństwa i buddyzmu? Glossa do propozycji Hugo M. Enomiya-Lassalle'a i Willigisa Jägera

Abstract. *Christianity and Buddhism seem to represent two different ends of the religious worldview. Perhaps it is this “distance” that makes the dialogue between them fascinating in its riskiness. Such dialogue attempts have been taken up by the Christian side since the second half of the 20th century, in the spirit of a conciliar renovation. These attempts have particularly intensively run about and are still proceeding within the framework of a Zen interpreted universality, i.e. non-confessionally, non-Buddhistically. The aim of this paper is not only to rethink the differences in the approach to the title problem but also to consider the very idea of a dialogue and meeting between Christianity and Buddhism on the grounds of universalism, that is, non-confessionally interpreted Zen, and to formulate conclusions of some general nature, or to specify certain suggestions.*

Keywords: *Buddhism, Zen, Christianity, H. M. Enomiya-Lassalle, W. Jäger, inter-religion dialogue*

Japoński mistrz zen rosi Yamada powiedział, że zen zanika w buddyzmie, ale odradza się pośród chrześcijan. Zapewne brzmi to paradoksalnie, ale jest w tym stwierdzeniu pewna prawda. Czy istnieje we współczesnym, przekształcającym się buddyzmie zen chrześcijański, który może prowadzić do głębszego poznania Boga?¹ – wydaje się, że jest to jedno z ważniejszych, jeśli nie najważniejsze

¹ Y. Raguin, *Chrześcijański zen*, tłum. J. Sar, „Znak” 10/1996, s. 45.

pytanie we współczesnym dialogu chrześcijańsko-buddyjskim, zważywszy, że „chrześcijańska próba syntezy religijnej z buddyzmem dotyczy zwłaszcza zen. [...] Wskazuje na to wiele publikacji i praktykowanie zen na gruncie chrześcijańskim, jako korzystanie z doświadczenia i metod kontemplacji już wypróbowanych”². Odpowiedź na powyższe pytanie, jaka by nie była, odsłania zarówno płaszczyznę doktrynalną, jak i kulturowo-praktyczną, jako założenie i konsekwencję postępowania chrześcijan i buddystów, i to nie tylko *ad extra*, ale może jeszcze bardziej *ad intra* (co w szczególności dotyczy problemu relacji między buddyzmem a zenem).

Niniejszy tekst stanowi próbę przyjrzenia się tej niezwykle istotnej kwestii międzyreligijnych dialogów – dialogu i spotkania chrześcijaństwa i buddyzmu na gruncie zenu, głównie z perspektywy chrześcijańskiej. Kontekstem dla tych refleksji będą przemyślenia i wskazówki dwóch chrześcijańskich zakonników: Hugo Enomiya-Lassalle’a i Willigisa Jägera, którzy jako chrześcijanie nie tylko podjęli ów dialog, ale i zdobyli jego szczyty, osiągając *satori* i otrzymując oficjalny tytuł mistrzów zen. Stopień trudności podjętego zagadnienia wymaga z jednej strony maksymalnej otwartości hermeneutycznej, a z drugiej – krytycznego spojrzenia, jako że chodzi tu o pytanie *stricte* graniczne, dlatego przedstawione uwagi mają postać zasygnalizowania tytułowej aporii i zaproszenia do głębszej refleksji nad nią.

1. Biograficzny kontekst myśli Hugo M. Enomiya-Lassalle’a i Willigisa Jägera

Nie zamierzam przedstawiać szczegółowo biografii Enomiya-Lassalle’a i Jägera, ale ukazać biograficzne uwarunkowania umiejscowienia spotkania i dialogu chrześcijaństwa i buddyzmu w przestrzeni zenu, jako punktu odniesienia dla przyjętej przez każdego z nich hermeneutyki tego spotkania, jego granic i możliwości.

Hugo Lassalle (Makibi Enomiya to imię i nazwisko, które przyjął wraz z uzyskaniem japońskiego obywatelstwa) urodził się w 1898 r. w Westfalii. Brał udział w I wojnie światowej, podczas której został ranny. Wstąpił do Towarzystwa Jezusowego, przyjął święcenia kapłańskie. Pragnął wyjechać na misję do Afryki, ale został przez zakon skierowany do Japonii, gdzie prowadził szeroko zakrojoną działalność charytatywną. Podczas wybuchu bomby atomowej w Hiroszynie Lassalle znajdował się zaledwie 1200 m od epicentrum – w wyniku tego wydarzenia podjął wysiłek na rzecz odbudowy Japonii i szerzenia pokoju na skalę międzynarodową – wybudował w Hiroszynie Świątynię Pokoju. Zenem zainteresował się dość późno (swoje pierwsze *sesshin* odbył 15 lat po przyjeździe do Japonii) i to w znacznej mierze ze względów misjonarskich. Chcąc poznać i zrozumieć japońską kulturę, aby tym łatwiej zaszczepić w niej chrześcijaństwo³, nie mógł

² A. Zwoliński, *Na zachód od Gangesu*, WAM, Kraków 1998, s. 215.

³ Misjonarsko-inkulturacyjna metoda Lassalle’a do złudzenia przypomina sposób działalności innego jezuitę, Matteo Riccio w Chinach, będąc poniekąd także kontynuacją „przerwanej” jezuickiej pracy misjonarskiej w Japonii Franciszka Ksawerego.

przejsć obojętnie obok jednego z jej najważniejszych, jeśli nie najważniejszego filaru, jakim jest zen⁴. Jednak już jego pierwsza książka dotycząca tej tematyki: *Zen-Weg zur Erleuchtung* spotkała się w kręgach kościelnych z oporem i krytyką (był to jeszcze okres przed *Vaticanum II*). Działalność i poglądy Lassalle'a nie zostały nigdy oficjalnie potępione przez Kościół. Praktykował on m.in. u Daiuna Sogaku Harady, Hakuuna Ryoko Yasutaniego i Kouna Yamady, prowadząc jednocześnie wiele *sesshin* w różnych miejscach świata i wydając kolejne publikacje, w których starał się wskazywać chociażby podobieństwa między zen a mistyką chrześcijańską, a przynajmniej niektórymi jej nurtami. W pobliżu Tokio założył ośrodek medytacyjny Grota Boskiej Ciemności. Wiele podróżował, spotykając się z najważniejszymi mistrzami duchowymi Wschodu, a także tymi, którym leżał na sercu problem spotkania Wschodu i Zachodu. Oficjalne uznanie uzyskania przez Lassalle'a *satori* nastąpiło dość późno, po prawie 40 latach treningu medytacyjnego i na podstawie doświadczenia mistycznego, które przydarzyło mu się wiele lat wcześniej (znaczna trudnością w praktyce zen było dla jezuitę jego scholastyczne wykształcenie, co szczególnie dawało o sobie znać w „rozwiązywaniu” *koanów*). Lassalle zmarł w 1990 r., a jego prochy złożono w wybudowanej przez niego w Hiroszimie Świątyni Pokoju⁵. Zenon Mazurczak przyrównał życie Lassalle'a do *koanu*, z którym ten nieustannie się zmagał, aż po utożsamienie się z nim:

Jego życie jest jak *koan* – pełne sprzeczności. Poszedł na wojnę, a został księdzem. Chciał jechać do Afryki, a trafił do Japonii. Jechał na misje, a głosił zen w Europie. Niósł chrześcijaństwo na Wschód, a przyniósł zen na Zachód. Niezłomny w wierze, a popadł w konflikt z Kościołem. Zgłębiał zen, żeby zrozumieć Japończyków, a znalazł drogę do zrozumienia siebie⁶.

Willigis Jäger urodził się w 1925 r. w niemieckim Hösbach. Wcześniej, bo już w dzieciństwie, przeżył pierwsze doświadczenie mistyczne. Wstąpił do benedyktynów, gdzie przyjął święcenia kapłańskie. Cały czas interesował się mistyką chrześcijańską i boleśnie odczuwał jej zapoznanie, a niekiedy wręcz niechęć wobec niej w środowiskach kościelnych. Ponownie przeżył doświadczenia mistyczne nie w kościele (jak poprzednio), ale w „codziennosci”, na boisku sportowym, co po latach pozwoli mu sformułować tezę, że „życie jest religią, religia jest życiem”. Niedługo po święceniach wyjechał na krótko do Japonii, gdzie zetknął się z zen.

⁴ Zob. w tej kwestii D. T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009; M. Rucki, *Kto ma satori, ma wszystko. Daisetz Teitaro Suzuki (1870–1966) i jego anglojęzyczna prezentacja zenu*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, ss. 166–198.

⁵ Dla uzyskania bardziej całościowego obrazu zarówno drogi życiowej, jak i duchowej Enomiya-Lassalle'a warto sięgnąć po dwie prace Ursuli Baatz: *H. M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten. Biographie*, Benzinger Verlag, Zürich 1998 oraz *H. M. Enomiya-Lassalle. Jesuit und Zen-Lehrer. Brückenbauer zwischen Ost und West*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2004.

⁶ Z. Mazurczak, *Kim był Hugo M. Enomiya-Lassalle*, w: H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen. Praktyczne wprowadzenie do medytacji*, tłum. Z. Mazurczak, Czarna Owca, Warszawa 2009, s. 8.

Miało to na niego dużo wpływ i po powrocie pierwszy raz wziął udział w kursie zen w Monachium, a następnie zgłosił chęć wyjazdu na nowo otwieraną placówkę w Kraju Kwitnącej Wiśni. Jäger podjął praktykę zen pod kierunkiem Yamady (nie miała w tym zasługa Lassalle'a) i osiągnąwszy *satori*, został mistrzem zen w szkole Sanbo-Kyodan (*notabene* tej samej co Lassalle). W 1983 r. założył Międzynarodowy Ośrodek Dróg Duchowych *Benediktushof* w Münsterschwarzach (który w 2003 r. został przemianowany na ponadwyznaniowe centrum duchowości⁷). Działalność i poglądy Jägera spotkały się nie tylko z krytyką władz kościelnych, ale także z odrzuceniem i potępieniem, jednak nie zrezygnował on ze swego stanowiska, co spowodowało zawieszenie w czynnościach kapłańskich i wspólnoty zakonnej, do czego doszło w wyniku obopólnego porozumienia. W 2009 r. Jäger oficjalnie opuścił szkołę Sanbo-Kyodan, aby założyć ponadkonfesyjną linię zen Pusta Chmura, mającą stanowić odpowiedź na głód duchowy współczesnego człowieka⁸. Obecnie wraz ze swoimi uczniami (spośród których dwoje mianował swoimi następcami), a także mistrzami zen linii Pusta Chmura prowadzi liczne kursy zen i kontemplacji, sporo publikuje i podróżuje z odczytami, choćby w ramach założonej przez siebie fundacji „Mądrość Wschodu i Zachodu”.

Spotkanie z zenem wyraźnie wpłynęło zarówno na Lassalle'a, jak i na Jägera, ale to jeszcze nie wyjaśnia, dlaczego stał się on ich osobistym wyborem, a także do pewnego stopnia misją i to w środowisku w znacznej mierze chrześcijańskim.

2. Dlaczego zen?

Fundamentalne pytanie, które pojawia się w kontekście problemu spotkania i dialogu chrześcijaństwa i buddyzmu w ogóle, a w sposób szczególny odnosi się *mutatis mutandis* do postaw Lassalle'a i Jägera, dotyczy racji przemawiających za wyróżnioną pozycją zenu w tej kwestii – krótko mówiąc, dlaczego właśnie zen jest/miałby być ową uprzywilejowaną przestrzenią dialogową? Pytanie to niejako automatycznie okazuje się być uwikłane w o tyle interesujący, co niezwykle skomplikowany i do dziś nierozstrzygnięty (czy w ogóle rozstrzygalny, to inna sprawa) spór o to, czym w gruncie rzeczy jest zen i jaki jest jego stosunek do buddyzmu i *vice versa*, co implikuje nie tylko aporię możliwości odmiennego podejścia chrześcijaństwa do buddyzmu i zenu, ale także ewentualną zbieżność bądź rozbieżność chrześcijańskiej i buddyjskiej hermeneutyki zenu.

Na temat tego, czym jest zen, względnie czym nie jest, pojawiło się kilka stanowisk, które dadzą się zasadniczo sprowadzić do czterech, z których trzy wydają się najbardziej znaczące.

⁷ Na temat rozumienia duchowości przez Jägera zob. idem, *Duchowość*, w: W. Jäger, Ch. Quarch, *Fitness, wellness a duchowość*, tłum. Z. Mazurczak, Jacek Santorski & Co, Warszawa 2007, ss. 39–84.

⁸ W. Jäger, D. Zölls, A. Poraj, *Zen im 21. Jahrhundert*, Kamphausen J. Verlag, Bielefeld 2009.

Pierwsze uważa zen za jedną z mahajanistycznych szkół buddyjskich, która przez Chiny i Koreę przedostała się do Japonii, gdzie rozwinęła się na bazie wcześniejszych poglądów w formie dwóch głównych szkół: *rinzai* i *soto*. Druga interpretacja przyjmuje, że zen nie ma nic wspólnego z buddyzmem, choć przynajmniej częściowo z niego wyrósł, ale stanowi raczej jego aberrację. Trzecie podejście zakłada, że zen stanowi istotę buddyzmu, a więc we wszystkich nurtach i odmianach można buddyzm sprowadzić do zenu.

Wreszcie czwarte stanowisko głosi, iż zen wprawdzie wyrósł na gruncie buddyjskim, ale jest od buddyzmu czymś zasadniczo różnym, jako że ma charakter uniwersalny i w tym sensie niekonfesyjny, prekonfesyjny bądź ponadkonfesyjny, w zależności od sposobu rozumienia.

Jak więc widać, istotą sporu o zen i jego relację wobec buddyzmu jest zasadniczo wątek uniwersalności (nie-)buddyjskiej bądź partykularności (nie-)buddyjskiej zenu, względnie ich zasięgu i granic⁹. Należy przy tym podkreślić, że wszelkie dokonane rozstrzygnięcia w tej kwestii mają niebagatelny wpływ na ustalenia w przestrzeni ewentualnych relacji między zenem a innymi drogami religijno-duchowymi, a nie tylko buddyzmem, choć można przypuszczać, iż zen jest pierwszorzędnie problemem wewnątrzbuddyjskim.

Chrześcijanie zaangażowani w dialog z buddyzmem w przestrzeni zenu z reguły sytuują się w okolicach czwartego stanowisko. Z takim też rozumieniem zenu mamy do czynienia w przypadku Lassalle'a i Jägera, choć wnioski, które wyciągają oni z tego dla spotkania chrześcijaństwa z buddyzmem, są odmienne.

3. Uniwersalistyczna hermeneutyka zenu i jej chrześcijańsko-buddyjskie konsekwencje

Lassalle wyraża się wprost w kwestii uniwersalistycznego rozumienia zenu:

W moich kursach biorą udział zarówno buddyści, jak i osoby nienależące do żadnego wyznania. Zen nie jest bowiem związany z jakimkolwiek światopoglądem i dlatego każdemu i w każdej sytuacji może przynieść ulgę i pomóc być w pełni człowiekiem¹⁰.

Nie neguje on silnych związków zenu z buddyzmem¹¹, ale zdaje się je interpretować w kategoriach siatki światopoglądowo-kulturowo-pojęciowej, nakła-

⁹ Zob. A. Kozyra, *Filozofia zen*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2012, ss. 36–42. „Podwójne oblicze zenu wynika z samej jego natury, z tkwiącej w nim sprzeczności. Sprzeczność ta dała o sobie znać w historii badań nad zenem przez podział na dwa ugrupowania badaczy odmiennie rozumiejących istotę zenu. Jedno skrzydło podkreśla jego uniwersalność, drugie natomiast – jego historycznoreligijną formę. Między przedstawicielami tych dwu stanowisk toczy się niezakończona dotąd, miejscami bardzo żywa dyskusja”. M. Rucki, *Kto ma satori, ma wszystko...*, s. 16.

¹⁰ H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen. Praktyczne wprowadzenie...*, s. 10.

¹¹ H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen-Buddhismus*, Verlag Bachem, Köln 1966; idem, *Medytacja zen dla chrześcijan*, tłum. T. Zatorski, WAM, Kraków 2008, s. 15 nn.

danej na czyste doświadczenie, jakim jest centralne dla zenu *satori*: „uważał, że *satori* (oświecenie) jest najcenniejszym skarbem azjatyckiej kultury i religii, ale »oświecenie« zen samo w sobie nie jest ani buddyjskie, ani chrześcijańskie, nie jest też nierozzerwalnie związane z żadnym wyznaniem”¹², co zresztą naraziło go na krytykę zarówno ze strony chrześcijańskiej, jak i buddyjskiej¹³. Lassalle postrzega zen jako transcendentalne podłoże wszelkich religii i dróg duchowych, będące prekonfesyjnym „fundamentem” dla konfesyjnych przeżyć i interpretacji doświadczeń religijno-duchowych, jako że *satori* jest źródłowym i nie-dualnym doświadczeniem siebie i absolutnego bytu¹⁴. Cel zenu definiuje on następująco: „stać się świadomym siebie i Transcendencji”¹⁵. Nie idzie przy tym o dookreślenie sposobu realizacji owego doświadczenia siebie i absolutnego bytu, gdyż w tym chrześcijanin i buddysta będą się zasadniczo różnić, ale o wskazanie na jego transcendentalną strukturę¹⁶. Praktyka zen nie wymaga bynajmniej, zdaniem Lassalle’a, rezygnacji z własnej przynależności konfesyjnej, wręcz przeciwnie – zakłada podążanie drogą zen w ramach własnej religii czy światopoglądu – chrześcijanin, praktykując zen, robi to jako chrześcijanin, a zen nabiera wówczas charakteru chrześcijańskiego, zaś buddysta jako buddysta, w ramach buddyjsko dookreślonego zenu. Jako najodpowiedniejszą formę zenu dla chrześcijan jezuita wskazuje *shikantazę*, ze względu na to, że nie jest ona obciążona naleciałościami buddyjskimi, w przeciwieństwie do silnie przesiąkniętych, bo powstałych w tym środowisku, buddyzmem *ko-anów* – choć i tej praktyki nie wyklucza, przy odpowiedniej reinterpretacji bądź wykorzystaniu chrześcijańskich sentencji, wśród których najczęściej wymienia fragment Listu do Galatów 2,20: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”. Lassalle przez całe życie patrzył na zen jako chrześcijan i dlatego traktował go nie jako cel sam w sobie, ale jako narzędzie w drodze do doświadczenia Boga¹⁷, i to nie jakiegokolwiek, ale objawionego w Jezusie Chrystusie, czego potwierdzeniem jest m.in. to, że Chrystus był motywem i wzorem wszelkich jego działań¹⁸, o czym świadczą jego pamiętniki oraz codziennie, nawet w ramach *sesshin*, sprawowana Eucharystia. Praktyka zen nigdy nie doprowadziła go do zanegowania dogmatów chrześcijaństwa, więcej – dostrzegając zbieżności między zenem i mistyką chrześcijańską, widział w nim szansę na duchową, mistyczną odnowę chrześcijaństwa i z

¹² J. Prusak, *Wprowadzenie. Jezuita i mistrz zen*, w: H. M. Enomiya-Lassalle, *Medytacja zen...*, s. 10.

¹³ *Ibidem*, ss. 10–11.

¹⁴ H. M. Enomiya-Lassalle, *Krótkie wprowadzenie w zen*, tłum. J. Hamburga, Verbinum, Warszawa 1994, ss. 16–17.

¹⁵ *Ibidem*, ss. 10–11.

¹⁶ *Ibidem*, s. 17.

¹⁷ H. M. Enomiya-Lassalle *satori* interpretował w kategoriach doświadczenia Boga. *Idem*, *Medytacja zen...*, ss. 96–101.

¹⁸ „Na pytanie: »gdzie jest Chrystus w zen«, odpowiadał zdecydowanie: »praktykuj zen, a znajdziesz Chrystusa«”. J. Prusak, *Wprowadzenie. Jezuita i mistrz...*, s. 10.

taką też nadzieją rozpowszechniał zen wśród chrześcijan. Fundamentalne pytanie wobec propozycji Lassalle'a brzmi: Na ile zen uprawiany przez chrześcijan jest tym samym zenem, który uprawiają buddyści i na odwrót, wszak zen praktykuje zawsze człowiek (nie ma zenu poza jego praktyką), a on przystępuje już zawsze jakiś, bo zawsze jakiś jest, a nie dopiero wtórnie jakimś się staje? Jäger konstatuje:

Chociaż zen został przekazany w obrębie religii buddyjskiej, w istocie nie ma on nic wspólnego z buddyzmem jako systemem wierzeń. Budda Siakjamuni nie zamierzał stworzyć żadnej religii. [...] Droga zen, jako ścieżka religijna, nie wymaga kultu religijnego. Chociaż zen przekazany nam został w tradycji buddyjskiej, to bez uszczerbku może rozwijać się poza buddyzmem. Jeśli Budda w ogóle angażował się w jakiegokolwiek czynności rytualne, nie naśladował rytuału żadnej ze szkół religijnych¹⁹.

Istotą zenu jest według niego *satori*, które jako doświadczenie mistyczne jest transcendentno-transcendentalne wobec wszelkiej wiary religijnej, gdyż o ile ta wiara z niego się wywodzi, o tyle doświadczenie przekracza wiarę²⁰. Jäger stwierdza:

Nie znaczy to jednak, że mistrz zen musi wyrzec się swojej religii. Przeciwnie, jest całkiem właściwe, jeśli praktykuje on swoją religię i jej naucza. Dobrze, jeśli religia znajduje wyraz w rytuałach, o ile są one pomocne w wyrażaniu naszego doświadczenia. Musimy być jednak świadomi, że w podstawowym sensie religia ma służyć wyrażaniu doświadczenia, a nie odwrotnie²¹.

Dodaje jednak, że „chrześcijanin może podążać drogą zen równie dobrze jak buddysta czy hinduista. Sposób, w jaki widzi on samego siebie przez pryzmat religii, zmieni się stosownie do jego osobistego doświadczenia. W miejsce dosłownego, intelektualnego rozumienia prawd wiary na plan pierwszy wysunie się duchowe spełnienie. Doktryna wypełni się doświadczeniem. Całkiem możliwe, że będzie ona interpretowana swobodniej. Dotyczy to nie tylko chrześcijaństwa, ale także innych religii”²². Owa swobodniejsza interpretacja doktryny skutkuje jednak, w odróżnieniu od Lassalle'a, zakwestionowaniem dogmatów chrześcijaństwa (m.in. chrystologicznego, a tym samym i trynitarnego, stworzenia i wynikającej stąd różnicy między Stwórcą a stworzeniem, prawdy o Odkupieniu przez „wydarzenie Chrystusa”, a zwłaszcza Misterium Paschalne, konieczności łaski do zbawienia²³) na rzecz absolutyzacji ponadkonfesyjnego i transpersonalnego mistycznego doświadczenia nie-dualności, rozumianego w kategoriach słynnego wersu z *Sutry Serca*: „forma jest pustką, pustka jest formą”. Jäger wykorzystuje buddyzm także do „odbicia

¹⁹ W. Jäger, *Zen i religia*, w: T. Nocuń, współpr. R. Aitken, W. Jäger, *Lepsze zdrowie dla każdej kobiety*, Vegan, Lublin 2001, ss. 103–106.

²⁰ „Jądem zen jest religijne doświadczenie *satori*, które przewyższa arę. [...] Nieodłączną cechą zen jest to, że przekracza on wiarę religijną”. Ibidem, ss. 105–106.

²¹ Ibidem, s. 105.

²² Ibidem, s. 106.

²³ Czemu daje wyraz w książce: *Fala jest morzem. Rozmowy o duchowości. Rozmawiał Christoph Quarch*, tłum. Z. Mazurczak, Czarna Owca, Warszawa 2011.

się” w kierunku mistycznej przestrzeni transkonfesyjnej. Czym w gruncie rzeczy jest koncepcja Jägera i czy poza instrumentalnym potraktowaniem nie tylko chrześcijaństwa czy buddyzmu, ale co równie ważne – także do pewnego stopnia zenu, ma to z nim jeszcze coś wspólnego, musi tu pozostać wskazane jedynie w formie pytania. Wydaje się jednak, że w przypadku Jägera, głównie na skutek zniekształcającej reinterpretacji doktryny (zwłaszcza chrześcijańskiej, ale także częściowo i buddyjskiej), spotkanie i dialog między chrześcijaństwem a buddyzmem, a więc nie tylko w przestrzeni zenu, stają się niemożliwe ze względu na pozbawienie – poprzez fałszującą interpretację – przez niego owych potencjalnych partnerów ich własnej tożsamości już w punkcie wyjścia. Kto zatem miałby w zenie się spotkać?

4. Wnioski i kwestie otwarte ku przyszłości

Chrześcijańskie zainteresowanie buddyzmem, w tym także zenem wraz z próbami dialogicznego doń podejścia, wynikają, przynajmniej częściowo (poza względami misjonarskimi) z ponownego zainteresowania mistyką, a i ów zwrot w kierunku mistyki jest zapewne konsekwencją spotkania z Orientem. Obie te tendencje dały o sobie znać w przypadku Lassalle’a i Jägera. Sednem zenu jest niewątpliwie dążenie do bezpośredniego, nie-dualnego doświadczenia; owszem, także w chrześcijaństwie i buddyzmie doświadczenie odgrywa kluczową rolę – w pierwszym z nich jest to doświadczenie jedności z Trójjedynym Bogiem w wierze, nadziei i miłości, a po śmierci w obcowaniu „twarzą w twarz”, w drugim – doświadczenie oświecenia i „wejścia w *nirvanę*”, odmiennie interpretowane w zależności od poszczególnych nurtów i szkół. Zasadniczą kwestią pozostaje jednak rozstrzygnięcie, jak mają się do siebie treściowo określone doświadczenia chrześcijańskie i buddyjskie oraz jak mają się do beztreściowego, bezprzedmiotowego doświadczenia zenu?²⁴ Zdawał sobie z tego sprawę Lassalle, który poszukiwał dla bezprzedmiotowego doświadczenia zenu analogii w chrześcijańskiej mistyce. Kongregacja Nauki Wiary w wydanym w 1989 r. *Liście do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej* zdaje się dopuszczać możliwość wykorzystania zenu na gruncie chrześcijańskiej duchowości, ale jedynie w formie narzędzia – przygotowawczego i pomocniczego, oczyszczonego z własnego kontekstu światopoglądowo-doktrynalnego dla właściwego doświadczenia chrześcijańskiego²⁵. Zen co prawda sam siebie charakteryzuje jako technikę-drogę, a nie cel, ale czy pozbawienie go tej treści nie jest dekonstrukcją jego istoty? Przyjmując jednak taką możliwość, czy tak pojęty zen stanowi płaszczyznę dla chrześcijańsko-buddyjskiego spotka-

²⁴ J. Urbaniak, *Kontrowersje wokół pojęcia „doświadczenie religijne” na przykładzie dialogu buddyjsko-chrześcijańskiego*, w: J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii, religii i teologii. Filozofia religii*, t. 4, Wyd. Naukowe WT UAM, Poznań 2008, ss. 61–74.

²⁵ W. Słomka, *Medytuję więc jestem*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1992. Książka zawiera wspomniany *List* Kongregacji, stanowiący dla niej źródło inspiracji, wraz z komentarzem jej ówczesnego prefekta Josepha Ratzingera.

nia? Czy podobnych zastrzeżeń nie można wysunąć ze strony buddyjskiej? Czy nie jest tak, że na gruncie prób chrześcijańsko-buddyjskiego dialogu zen stanowi problem o najwyższym poziomie trudności, i to właśnie ze względu na ową rzekomą bezprzedmiotową bezproblemowość? Czy tym samym nie stanowi on w swej bezproblemowej-problematyczności możliwości spotkania i dialogu chrześcijan i buddystów, skoro dla jednych i dla drugich jest wyzwaniem i aporią? I nawet jeśli dotychczasowe próby jej rozwiązania nie są do końca satysfakcjonujące, to sama aporia nie zostaje przez to zakwestionowana, wręcz przeciwnie – jeszcze mocniej wybrzmiewa, niczym *koan*. Czy nie można w takich kategoriach potraktować kwestii (nie-)możliwości spotkania i dialogu chrześcijaństwa i buddyzmu w przestrzeni zenu? Wreszcie, z perspektywy chrześcijańskiej należy postawić dwa istotne pytania: Czy i na ile, względnie jakie, w zenie jako zenie, czymkolwiek jest, znajdują się elementy łaski i prawdy, na których istnienie poza chrześcijaństwem, w tym także w buddyzmie, wskazywał Sobór Watykański II? Jak możliwy jest dialog i spotkanie, jeśli po stronie buddyjskiej (i) zenu „brakuje” koncepcji osoby jako warunku *sine qua non* dialogicznej relacji?²⁶

²⁶ A. Wysocki, *Problem osoby w buddyzmie w kontekście dialogu interpersonalnego*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu*, t. 8: *Od filozofii do teologii. Fundamenty i granice dialogu interpersonalnego*, Wyd. Naukowe WT UAM, Poznań 2009, ss. 209–225.

