

WŁODZIMIERZ WIŁOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Filozofii
e-mail: w.wilowski@wp.pl

Chrześcijaństwo a buddyzm zen. Ewangelizacja czy dialog?

Abstract. *The article provides a general description of the determinants of interreligious dialogue and thus reveals the dependence of such dialogue on religious experience. The main question contained in the article is whether it is possible to adopt in Christianity practices taken from Zen Buddhism.*

Keywords: *sacred, religious dialog, religious experience, religious truth, Christianity, Buddhism Zen*

Szczególnym doświadczeniem niektórych przedstawicieli Towarzystwa Jezusowego (SJ) jest zwrócenie uwagi na elementy medytacyjnych praktyk charakterystycznych dla japońskich szkół zen, zarówno soto, jak i rinzai. Poszukiwało i poszukuje się w nich metod, które można by „zaadoptować” na grunt doświadczeń mistycyzmu chrześcijańskiego. Choć zdaje się, że nie tyle chodzi o grunt mistycyzmu chrześcijańskiego, ile o poszukiwanie wspólnych „ponadreligijnych” form doświadczeń wewnętrznych, które na gruncie różnych religii są różnie określane. Żeby pominąć np. specyfikę buddyzmu zen, nie wskazuje się zatem na satori (skr. bodhi; chiń. wu) czy kensho (chiń. jian xing), tylko np. na: wejście we własną naturę, doświadczenie wglądu, doświadczenie głębi, doświadczenie transcendencji, oświecenie, doświadczenie prajedności. Czasami, choć bardzo rzadko, wskazuje się także na doświadczenie jedności z Bogiem.

W jakimś sensie poszukiwania metod wziętych z buddyzmu zen, a pozwalających na realizację tych doświadczeń na gruncie chrześcijańskim zapoczątkował

o. Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (SJ, 11 XI 1898 – 7 VII 1990). Choć propagowanie zen wśród chrześcijan miało swoje apogeum w Europie Zachodniej w latach 70. i 80., trwa do dzisiaj. Można jednak zauważyć w nim pewną znaczącą różnicę. Otóż o. Lassalle poszukiwał metod w zenie, analizując jednocześnie podobieństwa i różnice między chrześcijańskim doświadczeniem mistycznym a doświadczeniem satori i kensho. Posiłkował się w związku z tym doświadczeniami: mistrza Eckharta, Teresy z Ávili, św. Bonawentury, Grzegorza z Nyssy, Dionizego Aeropagity, Jana Taulera i św. Jana od Krzyża. Współcześni jezuici, propagujący zen dla chrześcijan, nie zwracają na to uwagi. Wychodzą z innego poziomu rozważań. Uznają, bez zbędnych rozważań wskazujących na różnice dogmatyczne, doktrynalne, na brak porównawczych analiz teologicznych, że istnieje podobne doświadczenie w chrześcijaństwie i buddyzmie zen. Przy czym zen, według nich, deklaruje szybsze i pewniejsze uzyskanie „efektu”, czyli doświadczenia indywidualnego – osobistego. Stąd można zalecać chrześcijanom metody wzięte z zen bez ograniczeń. Znamienne są też tytuły wykładów głoszone przez jezuitów będących jednocześnie mistrzami zen. Można tu wspomnieć choćby tytuł wykładu o. Roberta Kennedego (SJ), który odwiedził Polskę w ubiegłym roku (IX–X 2014): *Gdy Bóg znika*.

Dla o. Kennedego (SJ), o. Ama Samy (SJ) czy o. Kakichi Kadowaki (SJ) być może wskazanie, że dwie prawdy zdają się sobie przeczyć, dowodzi jednocześnie, iż mają głębszą wzajemną podstawę. Pojawiają się zatem „kursy” medytacji dla chrześcijan już nie tylko zen, ale także buddyzmu tybetańskiego – w zakonach i kościołach jezuickich, ale także franciszkańskich i benedyktyńskich. Dla Ama Samy¹ istnieje w Europie masowe zapotrzebowanie na nowy duchowy wymiar, konieczność wyrwania się z niewoli chrześcijaństwa, które nie daje zaspokojenia, będąc opresyjną strukturą. Warto zwrócić uwagę, że jest to diagnoza jezuita, który jednocześnie jest mistrzem zen.

Na gruncie filozofii porównawczej religii mamy zatem przykład ciekawych procesów zachodzących w ramach Kościoła katolickiego, które mogły zostać zapoczątkowane nie tyle spostrzeżeniami o. Lassalle’a czy podobnych mu „poszukujących” duchownych katolickich, ile obradami, dyskusjami i dokumentami Soboru Watykańskiego II. W efekcie analizowany przykład relacji buddyzmu zen i chrześcijaństwa jest jedynie jednym z wielu elementów wskazujących na sytuację kulturową i religijną zmieniającego się świata. Jaki może być jeden z jego wiodących sensów? Może nim być „potrzeba” uniwersalizacji religii przez odniesienie do rzekomych podobieństw w doświadczeniu „mistycznym” wszystkich religii, wskazanie na relatywne ich wartości, w jakimś sensie podporządkowane jednostce – człowiekowi.

¹ Pełne nazwisko o. Arul Maria Arokiasama SJ, ur. w Birnie w 1936 r. W 1982 r. otrzymał autoryzację od mistrza Yamady oraz imię Gen-Un-Ken (Ciemny lub Pierwotny Obłok). Założył Bodhi Zendo, Perumalmalai, Kodaikanal, w Tamil Nadu – Indie. Por. „Nasze Sprawy” grudzień 2014.

Rozwój cywilizacyjny niewątpliwie wpłynął na potrzebę powstania Soboru Watykańskiego II, ale także na treść konstytucji, deklaracji i dokumentów, które w trakcie jego obrad powstały. Stosunkowo niedawno rozpoczęły się procesy zmierzające do uznania za świętych papieży, którzy przyczynili się do powstania Soboru i czuwali nad jego obradami. W jakimś sensie legitymizują one przesłanie całego Soboru, wyznaczające nowy obraz Kościoła katolickiego. Kościoła, który zamiast, albo oprócz, ewangelizacji wszedł w dialog ze światem. Głównym pojęciem, które w związku z tym zauważyli wyznawcy wielkich religii świata, był nowy duch Soboru Watykańskiego II, który otwierał Kościół na nowe potrzeby świata i na inne wielkie religie świata².

Współcześnie mamy zatem do czynienia z niesłychanym rozwojem technologicznym, przeobrażającym sferę świadomościową i światopoglądową, pociągającym za sobą sekularyzację, laicyzację oraz desakralizację sfer życia społecznego, z negacją tradycyjnych norm i form życia religijnego. Jednocześnie na takim gruncie nie tylko w Europie czy Ameryce, ale także na Dalekim Wschodzie pojawia się przemożna potrzeba poszukiwania osobistych doświadczeń duchowych, bez pośrednictwa. Stąd zdaniem niektórych badaczy w ramach rozwoju cywilizacyjnego religie, aby przetrwać, zmuszone zostały do dokonania syntezy swoich przesłań – nadszania za zmieniającym się czasem i rozwojem cywilizacyjnym. Jednocześnie ujawnia się wobec tego wiele procesów nie tylko zewnętrznych, typu cywilizacja – religie, ale i wtórnych – wewnętrznych, wewnątrzkościelnych czy wewnątrzreligijnych. Biorąc pod uwagę Kościół katolicki, nie chodzi zatem tylko o relacje do zen czy jogi, ale o powstanie wobec niej, i nie tylko, dwóch wewnętrznych opcji, które ujawniły się na Soborze Watykańskim II, nazywanych tradycyjną oraz modernistyczną. Myliłby się ten, kto uzna, że są to już tylko elementy historii Kościoła, albo że dotyczą tylko relacji między zen a chrześcijaństwem. Trzeba pamiętać, że w 2015 r. odbędzie się druga część Synodu Biskupów, na której tradycjoniści i moderniści będą musieli dojść do wspólnych ustaleń dotyczących „nowych” definicji rodziny, związków małżeńskich i związków niesakramentalnych starając się je także uzasadnić.

W tych rozważaniach skupimy się jednak na przykładzie modernistycznych poszukiwań uniwersalnych przesłań religii przez zwrócenie uwagi na zen jako metodę pozwalającą na realizację doświadczenia wewnętrznego w chrześcijaństwie³. Dla nurtów tradycjonalistycznych jest to nie do przyjęcia, gdyż takie podejście pomniejsza albo znosi ewangeliczne przesłanie i znaczenie chrześcijaństwa, potrzebne

² Por. szerzej na ten temat w: W. Wilowski, *Problem of ecumenical dialogue between the Catholic Church and non-Christian religions*, w: *Dilemmas of the Catholic Church in Poland: Polish Philosophical Studies*, XIII, Washington D.C. 2015, ss. 183–209.

³ Szeroką analizę części przytoczonych tu kwestii w kontekście uzupełniających je problemów czytelnik odnajdzie w książce: W. Wilowski, *Czy zen może być chrześcijański? Studium z filozofii porównawczej religii*, Wyd. Naukowe IF, Poznań 2015.

jest do niego zarówno zanegowanie Boga Stwórcy, jak i roli Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela. W takim ujęciu medytacja zen nie prowadzi do osobowego Boga, gdyż trzeba ostatecznie w niej odrzucić dualność podmiot – przedmiot.

Od czasu Soboru Watykańskiego II do 1989 r. stanowisko Kościoła w sprawie możliwości wykorzystywania metod zen w chrześcijaństwie było mało precyzyjne. *List do biskupów o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, podpisany przez prefekta Kongregacji Wiary kardynała Józefa Ratzingera i zatwierdzony przez papieża Jana Pawła II 15 XII 1989 r.⁴, jak pokazują przytaczane przykłady, nie przez wszystkich został zauważony.

W niniejszym tekście podejmiemy próbę analizy argumentacji, według której niektórzy uznają, że zen można wykorzystać jako metodę w chrześcijaństwie, a inni, że nie jest to możliwe, bo ostatecznie przeczy przesłaniu chrześcijaństwa. Podejmiemy też próbę oceny tej niezgodności, zwracając uwagę na kilka ważnych kwestii, stawiając wiele nowych pytań, których unikano albo na które nie udzielano odpowiedzi. W tych rozważaniach ważne jest zwrócenie uwagi na stan badań nad zen, w tym nad relacjami między zen a chrześcijaństwem.

1. Jak dzisiaj analizuje się zen?

Agnieszka Kozyra w swoim studium *Filozofia zen*⁵ podejmuje zagadnienie stanu badań nad zen, wyznaczając sześć głównych grup tychże badań we współczesnej literaturze. Należą do nich: 1) polemiki dotyczące historii i ortodoksji, które ujawniają także konflikty pomiędzy poszczególnymi szkołami i kierunkami w zen, 2) interpretacje psychologiczne i psychoanalityczne zen, 3) literatura wskazująca na misyjny nurt zen, 4) podejmująca dyskusję na temat filozofii zen, 5) wskazująca na związek zen i sztuki⁶ oraz 6) wskazująca na teorię uniwersalizmu zen, w której podstawą jest przede wszystkim dialog zen z chrześcijaństwem. Dodajmy do tych grup kilka innych, np. grupę podręczników i instruktarzy do praktyki zen⁷, grupę zawierającą dzieje życia słynnych mistrzów i bibliografie zachodnich adeptów zen⁸, grupę wskazującą na praktyczne zastosowanie elementów zen, choćby w od-

⁴ Wydanie polskie, Watykan 1989.

⁵ A. Kozyra, *Filozofia zen*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004, ss. 23–50.

⁶ Także związek zen ze sztukami walki.

⁷ Tych tekstów jest bardzo dużo, np. H. M. Enomiya-Lassalle, *Krótkie wprowadzenie w zen*, Verbinum, Warszawa 1994; J. Daishin Buksbazen, *Zapomnieć siebie. Ilustrowany przewodnik po medytacji zen*, Atest, Gdańsk 1993.

⁸ Na przykład: H. Shan, *Podróż w krainie dharmy. Autobiografia chińskiego mistrza cz'an*, Apla, Wrocław 1995; Xu Yun, *Strażnik Dharmy. Autobiografia chińskiego mistrza zen*, Pusty Obłok, Warszawa 1968. Por. także doświadczenia zachodnich adeptów zen, np. L. Groening, *Bezdźwięczny głos jednej klaszczącej dłoni*, Iskry, Warszawa 1988; M. Moneta-Malewska, *Zen. Zamiatając skały, czesząc mech*, Trio, Warszawa 2006.

mładzeniu i długowieczności⁹, grupę przekładów zbiorów koanów stosowanych w praktyce¹⁰ oraz grupę krytycznych tekstów na temat zen¹¹.

Nie analizuję wszystkich grup tematycznych, na które zwróciła uwagę A. Kozyra, ani tych, które dodano. Inspirująca dla naszych rozważań jest jednak pojawiająca się uwaga, że od XX wieku w Japonii ujawniły się także krytyczne badania na temat zen, w których poszukuje się jego pierwotnego przesłania w odróżnieniu od późniejszych wypaczonych form¹². Sugestia Hakuju Ui odnośnie do naszych rozważań mogłaby wskazywać, że forma chrześcijańskiego zen jest przykładem owego wypaczenia. Nie mam jednak dostępu do treści jego książki, aby to potwierdzić i znaleźć kryteria, jakimi się posługiwał w swoich ocenach.

Jednak, co zwraca dodatkowo uwagę w analizach A. Kozyry ze względu na temat naszych rozważań, to grupa tekstów wskazująca na uniwersalizm przesłania zen¹³. Opiera się on na kilku wypowiedziach mistrzów zen, m.in. Kirity Kiyohide, Zenkei Shibayamy¹⁴ i mistrza szkoły Rinzai – Hakuina.

2. Mistrzowie zen o jego uniwersalności i ponadreligijności

Kiyohide Kirita utrzymuje, że zen jest istotą religijności, będącą źródłem nie tylko buddyzmu, ale i wszystkich innych religii. Uznaje też, że wszystkie religie dają się sprowadzić do jednego pierwotnego źródła. Taka była jego wypowiedź na słynnym Sympozjum w Kyoto w 1985 r.¹⁵ Problem jednak w tym, że nie do końca wiadomo, jak uzasadnić taki pogląd. Kiyohide Kirita tego nie robi. Być może podstawą tego wniosku jest rzekome podobieństwo doświadczeń nazywanych w religiach mistycznymi. Inaczej twierdzi natomiast Zenkei Shibayama, uznający, że zen jest dopełnieniem wszystkich religii. Co to znaczy, trudno odgadnąć. Być może chodzi o pogląd, iż wszystkim religiom czegoś brakuje i owo coś może dać im zen, a przez to będą mogły zrealizować skutecznie swoje przesłanie i cel. Zenkei Shibayama uznaje zatem, że nie trzeba porzucać własnej religii, np. chrześcijaństwa, a mistrzowie zen równie dobrze mogą stosować „koany” wzięte wprost z dowolnych fragmentów Biblii. Taki pogląd znosi różnice pomiędzy religiami, a jednocześnie wskazuje, jakoby zen nie miał swojego buddyjskiego rodowodu. Shibayama, zdając sobie z tego sprawę, podkreśla wspólność doświadczenia religijnego podobnie

⁹ Na przykład G. Oshawa, *Makrobiotyka zen. Sztuka odmładzania i długowieczności*, Kraków 1985.

¹⁰ Na przykład *Mumonkan*, Arhat-Alef, Wrocław 1993.

¹¹ Por. np. B. Victoria, *Zen na wojnie*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Warszawa 1997.

¹² A. Kozyra w związku z tym wskazuje na wydaną w języku japońskim w 1937 r. książkę *Studium nad historią szkoły zen*, autorstwa Hakuju Ui. Por. A. Kozyra, *Filozofia zen*, s. 26.

¹³ A. Kozyra, *Filozofia zen*, od s. 36.

¹⁴ Z. Shibayama, *Milczenie kwiatu. Eseje zen*, Wyd. A, Kraków 1998.

¹⁵ K. Kiyohide, *Zen Buddhism and Society*, „Zen Buddhism Today” 4/1986.

doprowadzającego do źródeł istnienia¹⁶. Jednak trudno ocenić, jakimi kryteriami posługiwał się Shibayama, uznając, że są wspólne. Brakuje uzasadnienia takiego poglądu nawet w jego próbach stwierdzenia, że zen, jako prawda o rzeczywistości, różni się zasadniczo od buddyzmu zen. Zawsze pozostaje interpretacja owej rzeczywistości oraz odpowiedź na pytanie, czego dotyczy doświadczenie wglądu.

Podobnie do Shibayamy, również Shizuteru Ueda odróżnia buddyzm zen i *ducha zen* (*zen-Geist*). Ten drugi w jego mniemaniu ma wychodzić poza tradycyjne formy religijne, takie jak buddyzm czy chrześcijaństwo. Przekonanie to miał wcześniej wyrazić także mistrz szkoły Rinzai – Hakuin (XVIII wiek), kiedy stwierdził, że w akcie oświecenia dociera się do prawd głoszonych przez inne szkoły buddyjskie i przez inne religie. Miał on na myśli tylko konfucjanizm i shinto¹⁷, zatem na jakiej podstawie wyraził taki wniosek?

3. Uniwersalność zen a dialog między zen a chrześcijaństwem

W rozważaniach dotyczących uniwersalizmu zen wprowadza się temat dialogu między zen a chrześcijaństwem, uznając, że jest on w jakiś sposób konsekwencją przekonania o uniwersalnych aspektach przesłania zen. Uniwersalnych nie tylko w poglądach wspominanych wcześniej mistrzów zen, ale również ze względu na katolickich duchownych: Thomasa Mertona i Hugo Makibi Enomiya-Lassalle'a. Powstaje jednak pytanie, jakie są źródła owego dialogu. Czy wynikają z misyjnego przesłania chrześcijaństwa i służą poznaniu, a może z poszukiwań duchowości mogących pogłębić chrześcijaństwo? Czy zen potrzebuje dialogu? Z punktu widzenia jego przesłania byłoby to nieuzasadnione, ponieważ dialog budowałby albo podtrzymywał dualizm, którego zen pragnie się pozbyć. Zatem może służyłby uzasadnieniu zen na gruncie cywilizacji zachodniej? Jednak czy prawdziwy zen zabiegałby o uzasadnienie, na dodatek podpierając się analizami metod lub opisów doświadczeń, czyli tym wszystkim, od czego chciałby uwolnić swoich adeptów?

Zdaniem A. Kozyry osobami, które zasłużyły się w komparatystycznych studiach wskazujących na przekonanie o uniwersalnych aspektach przesłania zen, byli właśnie Merton i Lassalle. Jednak zwróćmy uwagę, że mowa jest o przekonaniach obu. Jednak przekonaniu w jakim sensie: psychologicznym czy metodologicznym? W tym pierwszym mamy do czynienia ze stanem umysłu kogoś, kto uważa, że coś jest prawdziwe lub słuszne. Czy samo przekonanie decyduje jednak o tym? W drugim dotyczy tego, o czego prawdziwości lub słuszności ktoś żywi przekonanie. Poza tymi dwoma rozumieniami przekonania

¹⁶ Z. Shibayama, *Milczenie kwiatu...*, s. 14; A. Kozyra, *Filozofia zen*, s. 37.

¹⁷ Por. *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*, s. 95, cyt. za: A. Kozyra, *Filozofia zen*, s. 38.

jest jednak jeszcze trzecie, w którym mowa o przekonaniach prawdopodobnych, utożsamianych z teorią subiektywnego prawdopodobieństwa. Pomijając różne sensory przekonania, ważne staje się jego uzasadnienie, które może wyjść poza subiektywizm. Przekonanie jako „stan umysłu” nie ma zatem większego znaczenia, może być też złudzeniem.

4. Uniwersalistyczna interpretacja zen Mertona

W uniwersalistycznej interpretacji zen Merton wskazuje na kilka własnych przekonań. Większość z nich związanych jest z jego książką *Zen i ptaki żądzę*¹⁸. Ponieważ o tym myślicielu posiadamy bardzo szeroką literaturę, teraz wskażę tylko te elementy jego poglądów, które ujawniają się w analizie uniwersalistycznego przesłania zen, o której mowa w książce *Zen i ptaki żądzę*. Tym samym chcę uwypuklić te jego przekonania, których nie analizuje i które pozostawia bez uzasadnienia. Nie ma także w nich odniesienia np. do analizy teologicznej. Uznanie, że zen jest świadomością ponadkulturową, ponadreligijną, świadomością przekształconą¹⁹, to za mało. Pojawia się kwestia, na podstawie czego można tak sądzić? Jaka jest jakość owego przekształcenia? Kolejne pytania dotyczą podobieństw, o których wspomina Merton, np. wspólnych albo zbliżonych doświadczeń mistycznych w zen i w chrześcijaństwie. Suzuki, główny propagator zen na Zachodzie, był przeciwny wskazywaniu na doświadczenie zen jako na doświadczenie mistyczne, uznał bowiem, że większość wizji mistycznych jest spazmatycznym wytworem anormalnie wyposażonego umysłu²⁰. Podobnie Van Straelen²¹ odrzucił możliwość istnienia doświadczenia mistycznego na gruncie zen.

Jaki sens ma odnajdywanie przez Mertona rzekomych podobieństw między zen a chrześcijaństwem, np. tak dalekich jak między buddyjską nauką o niewiedzy a Dobrą Nowiną o Odkupieniu?²² Albo poszukiwanie odpowiednika „pustki” w myśli chrześcijańskiej? Sam Suzuki uznaje, że nie ma takiego odpowiednika²³. Dodajmy nieco zgryźliwie, że odkąd dialog jest postępowy, nie wolno go, oczywiście, atakować w otwarty sposób?²⁴ Drugą osobą przekonaną o uniwersalnych aspektach przesłania zen był o. Lassalle.

¹⁸ Th. Merton, *Zen i ptaki żądzę*, Pax, Warszawa 1988.

¹⁹ Ibidem, s. 14; A. Kozyra, *Filozofia zen*, s. 38.

²⁰ D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1998, s. 50; A. Kozyra, *Filozofia zen*, s. 39.

²¹ H. J. J. M. Van Straelen, *The Church and non-Christian Religious at the Threshold of the 21st century*, Avon Books, London 1998.

²² Por. Th. Merton, *Zen i ptaki...*, s. 41.

²³ Por. A. Kozyra, *Filozofia zen*, s. 39; Th. Merton, *Zen i ptaki...*, s. 45.

²⁴ Zdanie wyrażone przez Mertona. Por. ibidem, s. 30.

5. Uniwersalny czy anonimowy zen według o. Lassalle'a

Uznaje się często przy okazji rozważań na temat myśli Lassalle'a, że uniwersalna koncepcja zen powinna być nazywana „anonimowym zen” ze względu na rozważania Karla Rahnera na temat „anonimowego chrześcijaństwa”²⁵. Wskazuje on m.in. na to, że ci wszyscy, którzy osiągną zbawienie bez uznania historycznego objawienia słowa Bożego, należą właśnie do „anonimowego chrześcijaństwa”²⁶. Problem jest trudny i z natury powinien być uzasadniony teologicznie. Wszyscy – nawet ci, którzy świadomie odrzucają istnienie Boga Stworzyciela i Jezusa Chrystusa Zbawiciela? Wszyscy – nawet ci, którzy zdając sobie sprawę z istoty prawdziwego zen, odrzucają świadomie wiarę w Zbawiciela? Tego typu pytania są tylko sprawą ludzkiego umysłu, zaś łaska Boża jest nieograniczona.

Karl Rahner uważa, że po Soborze Watykańskim II nie budzi wątpliwości fakt, iż człowiek jest usprawiedliwiony w łasce Bożej, a więc może być zbawiony nawet wtedy, gdy nie należy w sensie socjologicznym do Kościoła, nie jest ochrzczony i uważa siebie za ateistę²⁷. Rahner zdaje się opierać swe przekonanie na uznaniu, że każdy człowiek spotyka Boga przede wszystkim w swoim bliźnim. Absolutna miłość, jaką w związku z tym możemy obdarzać inną osobę, pośrednio akceptuje Chrystusa w wierze i miłości²⁸. Zatem miłość interpretowana po chrześcijańsku ma uzasadniać odnalezienie ducha Chrystusa w religiach niechrześcijańskich. Należy tu po raz kolejny zwrócić uwagę na określenie „duch Soboru Watykańskiego II”. Wydaje się, że odpowiada mu „duch zen”. Oba, jak można sądzić, wychodzą „poza”. W pierwszym przypadku poza chrześcijaństwo, gdyż poszukuje się „ducha Chrystusa” także w religiach niechrześcijańskich, w drugim, jak w przypadku Shibayamy, poza buddyzm – dla doprowadzenia ludzkości do szczęścia i pokoju²⁹. Kontekst zbawienia jako ostatecznego przesłania chrześcijaństwa zdaje się pozostawać w cieniu, a oświecenie jako źródło ostatecznego szczęścia i pokoju zdaje się zastępować kontekst buddyjskiego wyzwolenia jako celu. Celem pośrednim, a może raczej zasadniczym, staje się natomiast zmiana nastawienia chrześcijan do przedstawicieli buddyzmu i odwrotnie. Problem jednak pozostaje w odniesieniu do interpretacji uniwersalizmu. Z jednej strony wskazuje się na uniwersalizm zen, który chrześcijanie mogą traktować jako „anonimowe chrześcijaństwo”, z drugiej wskazuje się na chrześcijański mistycyzm jako niekompletne doświadczenie oświecenia³⁰. Jednak „anonimowy zen”, czyli zen jako ponadreligijna metoda,

²⁵ Por. A. Kozyra, *Filozofia zen*, s. 40.

²⁶ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Pax, Warszawa 1987, s. 119; ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...*, s. 242.

²⁹ Por. A. Kozyra, *Filozofia zen*, s. 41.

³⁰ Por. B. Faure, *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 66. Por. także: A. Kozyra, *Filozofia zen*.

nie może tracić i nie traci nic ze swojego buddyjskiego charakteru. Na pytanie, czy zen mogą praktykować i buddyści, i chrześcijanie, odpowiedź nie jest już taka prosta, bo poprzedza ją inne: Czy można być jednocześnie wyznawcą buddyzmu i chrześcijaninem? Niemniej komparatystyka zen i chrześcijaństwa dokonuje się. Jaki jest jej cel oprócz poznawczego? Zbawienie, które jednocześnie staje się wyzwoleniem, czy osiągnięcie absolutnego spokoju duszy i życie jak należy³¹, jak stwierdza Suzuki, choć musi się wtedy odrzucić istnienie tego pierwszego?

W swoich rozważaniach na temat uniwersalizmu zen A. Kozyra odwołuje się do jego filozoficznej analizy, ostatecznie uznając, że może być ona argumentem przemawiającym na korzyść takiej tezy. Zen jest uniwersalny przez swoją filozofię, ponieważ zawiera w sobie wszystkie możliwe stanowiska filozoficzne (czy zatem i religijne?), jako prawdy cząstkowe, chociaż sam nie jest sumą tych wszystkich prawd³². Podstawę takiej interpretacji stanowi „logika paradoksu”, w której prawda jest zgodnością z „absolutnie sprzeczną samotożsamością”. W takim ujęciu jednak nawet logika klasyczna staje się częścią logiki paradoksu, a język i podążająca za nim lingwistyczna teoria prawdy zderzają się z „doświadczeniem sprzeczności”. Nie przywołujemy jednak w tym momencie argumentu wziętego z analizy filozofii zen³³, który mógłby świadczyć o uniwersalności zen, a zatem o braku w tej interpretacji różnic pomiędzy jakimikolwiek religiami. Uznajemy, że myślenia nie ogranicza ani „logika paradoksu”, ani logika klasyczna. Myślenie nie jest ograniczone żadną logiką, dlatego odpowiedzi na pytanie, czy można wykorzystać metody zen w chrześcijaństwie, poszukamy w jeszcze innych uwarunkowaniach.

6. Którą z odmian zen można zaadaptować do chrześcijaństwa?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, omówimy tu pięć odmian zen, według klasyfikacji Zongmi³⁴, zastanawiając się nad ich ewentualnymi różnicami i możliwymi analogiami pozwalającymi na odnalezienie podstaw chrześcijańskiego zen. Podział ten staje się czasami argumentem na korzyść uniwersalności zen. Mamy wrażenie, że nie jest to do końca poprawna interpretacja, gdyż sam Zongmi głosił jedność nauki buddyjskiej z zen. Gdy uznamy za część przedstawicieli zen, iż nie ma zen oderwanego od praktyk i nauk, które stanowią jego buddyjską podstawę³⁵, uniwersalność zen jako metody stanie się co najmniej dyskusyjna. Philip Kapleau

³¹ D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu...*, s. 39.

³² A. Kozyra, *Filozofia zen*, s. 324.

³³ Cała książka A. Kozyry *Filozofia zen* jest poświęcona tej tematyce.

³⁴ Guifeng Zongmi (jap. Keihō Shūmitsu, 780–841), piąty patriarcha szkoły huayan (jap. kegon).

³⁵ Por. P. Kapleau, *Trzy filary zen*, Pusty Obłok, Warszawa 1988, ss. 15, 22. Podobny pogląd wyrażali np.: Dogen, który przeniósł doktrynę buddyzmu zen szkoły Soto z Chin do Japonii, mistrz Eisai, Rōshi Yasutani czy Ruth Fuller Sasaki, uczennica Zuigan Goto-rōshiego oraz ksiieni świątyni Ryosen-an w Kioto, a także dyrektor The First Zen Institute of America in Japan.

stwierdza, że wszelkie próby zamykania zen w intelektualnej próżni oraz oderwanie od jego podstaw, które są warunkiem jego istnienia, wytwarzają pseudozen, będący czymś w rodzaju intelektualnej rozrywki dla dyletantów³⁶. Choć możemy uznać taki pogląd, nie możemy zapomnieć, że Kapleau kieruje go do ludzi świata zachodniego. Niewątpliwie jest on korzystny zarówno dla wierzących w Chrystusa, jak i dla praktykujących zazen. Jednak nie dotyczy, jak pokazaliśmy, tylko przedstawicieli świata zachodniego, ale także przedstawicieli zen. Czy zatem również oni oderwali się od niego na tyle, aby postradać jego przesłanie?

7. Główne motywy praktyki zen

W takim rozumieniu zen ważne są motywy jego praktyki, czyli motywy dążenia do oświecenia. Oprócz tych, na które zwracają uwagę uniwersaliści, czyli pokonania wewnętrznego zniewolenia, frustracji życiem czy lęku przed śmiercią albo uzyskania harmonii i szczęścia w życiu, zwraca się uwagę na motyw zasadniczy i ze względu na koncepcję buddyjską pierwszorzędny: na wiarę, że dzięki przebudzeniu można osiągnąć wyzwolenie³⁷. Pamiętajmy, że jego warunkiem jest oświecenie, ale ani zdolność działania z „hara”³⁸, ani z „joriki”³⁹ nie dają satori. Dla uzyskania satori, według Yasutaniego, potrzebna jest wiara w rzeczywiste oświecenie Buddy i w swą nieskalaną „Naturę Buddy”. Jakże zatem chrześcijanin może praktykować zazen, nie przecząc jego podstawom i oczekując czegoś na kształt satori, które nazwie „chrześcijańskim doświadczeniem mistycznym”?

Dla Yasutaniego tradycja japońska w jakimś sensie uznaje, że wszystkie metody koncentracji (liczba nieograniczona) umieszcza się pod wspólnym szyldem zen⁴⁰. Być może w związku z tym wskazuje się na pięć rodzajów zen, łącząc je z głównymi celami zazen, cechami praktyki oraz poziomami aspiracji uprawiających zen.

8. Pięć rodzajów zen a doświadczenie mistyczne w chrześcijaństwie

Pięć rodzajów zen to: *bompu*, *gedo*, *shojo*, *daijo*, *saijojo*. Co ciekawe, ich formalna strona niewiele się różni. Podstawą wszystkich jest zazen, z wyprostowaną siedzącą postawą ciała, właściwą regulacją oddechu, koncentracją (zjednoczeniem) umysłu. Istotne różnice pojawiają się w ramach stawianego celu i istoty konkretnej odmiany zen. Na ile bierze się w związku z tym pod uwagę nieprzewidywalność

³⁶ P. Kapleau, *Trzy filary...*

³⁷ Ibidem, s. 29.

³⁸ Skupienie na „duchowym wnętrzu człowieka”, które znajduje się w dolnej części brzucha.

³⁹ To szczególna moc, zwana „siłą ducha”, która jest wprawiana w działanie przez zazen.

⁴⁰ Ibidem, s. 54.

wystąpienia satori od samego początku zazen i to, że pomimo „wyłączenia umysłu” jako warunku pozostanie ono tylko na poziomie celu, który „wyzaczyło się” przed jego praktyką?

Yasutani wskazuje w związku z tym na konieczność kontaktu osobistego ucznia z mistrzem⁴¹, dzięki czemu ten drugi będzie mógł wyznaczyć pierwszemu stosowną dla niego praktykę. Z założenia takie podejście akceptuje indywidualne aspiracje, ale stara się dopasować do środków pozwalających na ich realizację. Jednak tłem takiego podejścia jest milczące uznanie, że każdy znajduje się na innym poziomie rozwoju duchowego, jednak zawsze na gruncie buddyjskim w procesie wyzwolenia, który poprzedza oświecenie. Tak więc podział na pięć rodzajów zen w gruncie rzeczy wskazuje na drogę prowadzącą do jednego celu. Jeśli ktoś znalazł się na niej, to wcześniej czy później dostrzeże jej buddyjski cel.

9. Czy *bompu* to zen dla chrześcijan?

Dotyczy to zatem również *bompu*, nazywanego też zwykłym zenem. Mimo że nie zakłada się w nim wyższych aspiracji, to te, które są sprawcze dla niego, traktowane są jako okoliczność karmiczna⁴². Choć stwierdza się, że *bompu* zen służy jedynie poprawie zdrowia psychicznego i fizycznego oraz zapobieganiu chorobom i że wolny jest od filozoficznych czy religijnych treści, to w poglądzie buddyjskim karma wyznacza w nim cel pośredni dla możliwości ujawniającej się w ostatniej odmianie zen. W efekcie taka możliwa interpretacja potwierdza, iż zen ze swej istoty nie jest obojętny religijnie. Wskazuje na to także brak zasadniczych różnic między metodami w pięciu odmianach zen, oprócz aspiracji, które można uznać za „efekt” karmiczny. Nawet gdyby przyjąć, że taki zen ma swój uniwersalistyczny wydźwięk, jest to błędne mniemanie, podobnie jak interpretacja wskazująca na „chrześcijański zen”. Dodatkowo w *bompu* nie ma teoretycznej możliwości oddzielenia „ja” od wszechświata, zatem ani „doświadczenie mistyczne”, ani satori nie są możliwe.

10. Zen *gedo* a zen chrześcijański

Kolejna odmiana, *gedo* zen, oznaczająca „drogę zewnętrzną”, ma odnosić się do filozofii i religii, choć z natury w zen takie odniesienia są sprzeczne z jego istotą, jako zachowujące dualizm. Yasutani sytuuje na tym poziomie, obok jogi indyjskiej, siedzenia w konfucjanizmie, również praktyki kontemplacyjne w chrześcijaństwie.

⁴¹ Ibidem, s. 55.

⁴² Por. Yasutaniego analizę czterech poziomów aspiracji, ze zwróceniem uwagi na pierwszy poziom. Poziomy wskazują na chronologię następstw i są interpretowane po buddyjsku. Ibidem, ss. 72–73.

Motywacje na tym poziomie zen, takie jak rozwijanie mocy czy zdolności, mogą wskazywać na *joriki* w przypadku *gedo*. Jednak Yasutani odrzuca taką inspirację⁴³ jako sprzeczną z myślą buddyjską. Wskazanie na chrześcijaństwo na tym poziomie klasyfikuje je jako uwarunkowane istnienie albo ułudę umysłu, które nie mają nic wspólnego z ostateczną Rzeczywistością, o jakiej wspomina buddyzm. Dialog pomiędzy zen a chrześcijaństwem podkreślający wspólne cechy oświecenia i doświadczenia mistycznego” staje się wątpliwy lub niemożliwy. Kolejne odmiany zen wskazują bezpośrednio na buddyzm.

11. Zen jako religia oświecenia

Trzecia odmiana, zen *shojo*, dosłownie znaczy „mały wóz”. W związku z tym można odnieść wrażenie, że wskazuje się w niej na *hinajaną*, która jawi się tu jako nauka przenoszenia umysłu ze stanu ułudy w stan oświecenia. Określenie „mały wóz” pojawia się dlatego, że ta odmiana zen realizuje motywacje własnego spokoju umysłu. To zen tych, którzy nie potrafią zrozumieć, iż wszystko jest jednością.

Czwarta odmiana zen to *daijo*, czyli „wielki wóz”, który Yasutani⁴⁴ nazywa prawdziwym buddyjskim zen. Jego celem jest *kensho-godo*, a więc coś w rodzaju spojrzenia we własną naturę i urzeczywistnienie drogi w codziennym życiu. Inaczej mówiąc, celem jest doświadczenie absolutnej niepodzielnej rzeczywistości. Buddyzm zen jawi się tu jako religia oświecenia.

12. Czy zazen jest neutralną metodą?

Piąty typ zen, najwyższy, to *saijojo* – „wóz najwyższy”. Zanim Yasutani go opisze, zwraca w związku z nim i wszystkimi wcześniejszymi odmianami zen uwagę na zazen, który wszystkie je łączy, a ponadto wskazuje, że jest on nie tyle techniką osiągnięcia oświecenia, ile urzeczywistniania wrodzonej nam natury Buddy. Zazen nie jest więc neutralną metodą. Czy zatem chrześcijan nie zastanawia to, iż także w „chrześcijańskim zen” jest on podstawą?

Piąty typ⁴⁵ ma być wyrazem absolutnego życia w najczystszej postaci. W efekcie wspiera się na zazen, który nie zawiera dążenia do *satori* lub jakiegokolwiek innego celu. Ten typ nazywany jest *shikan-taza*⁴⁶. Po wskazaniu, że zazen nie jest jedynie „obojętną” metodą czy techniką, zwróć uwagę na jego trzy główne

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, ss. 55–59.

⁴⁵ W Soto i Rinzai inaczej interpretuje się kolejność. W pierwszej *saijojo* jest najwyższym typem zen, w Rinzai *saijojo* poprzedza ostatni typ, którym jest *daijo*.

⁴⁶ To praktyka, w której umysł zajęty jest tylko siedzeniem. Nie ma w nim liczenia ani koanów. Czasami nazywany jest wzmocnionym stanem skoncentrowanej przytomności.

cele. Mają stanowić one niepodzielną jedność. Nie można w związku z tym „za pomocą zazen” realizować tylko jednego wybranego celu, uznając dwa pozostałe za obojętne. Pierwszym z nich jest rozwijanie *zoriki* – siły koncentracji, drugim przebudzenie (*satori*), *kensho-godo*, a trzecim – urzeczywistnienie Najwyższej Drogi w codziennym życiu (*mujodo no taigen*)⁴⁷.

Pierwszy cel zazen, czyli *zoriki*, jest charakterystyczny dla dwóch pierwszych odmian zen, *bompu* i *gedo*. Choć nie daje możliwości odcięcia korzeni złudnego poglądu na świat, umożliwia panowanie nad emocjami i wykształcenie ponadnaturalnych sił. Jednak *zoriki* nie wystarcza w wyższych formach zen, w których potrzebne jest *satori*, czyli to, co w zen najważniejsze.

Drugi cel zazen, *kensho-godo*, jest wglądem w Naszą Prawdziwą Naturę, w Prawdziwą Naturę Wszechświata i wszystkiego. Choć jest wiele różnic w tym doświadczeniu, dotyczą one jedynie jego głębi, jasności, czasu trwania⁴⁸. W efekcie to nagle spontaniczne poznanie wskazuje, że od początku było się całkowicie doskonałym⁴⁹. *Kensho* łączy się z *zoriki*. Trzeba „nagromadzić” *zoriki*, aby osiągnąć *kensho*. Podobnie *zoriki* potrzebne jest do *mujodo no tai gen*, czyli do działania.

Ostatni z celów zazen, *mujodo no taigen*, wskazuje, że w urzeczywistnieniu Najwyższej Drogi nie ma różnicy pomiędzy celem a środkiem. Jednak brak wyważenia w poszczególnych szkołach zen co do praktyki po osiągnięciu doskonałego oświecenia obniżył jakość nauki zen⁵⁰. Taka opinia pojawia się u mistrzów zen.

13. Składniki praktyki i poziomy aspiracji a zen chrześcijański

Dla lepszego zrozumienia relacji między zen a chrześcijaństwem zwrócę jeszcze uwagę na dwa elementy. Pierwszy dotyczy trzech zasadniczych składników praktyki zen, zaś drugi czterech grup poziomów aspiracji ludzi praktykujących zen. Obie uwagi zawdzięczamy Yasutaniemu⁵¹.

Trzy zasadnicze elementy praktyki odnoszą się do *daijo* i *saijojo* zen. Należą do nich: *daishinkon*, *daigidan* oraz *dai-funshi*. W pierwszym, o którym już wspominaliśmy, zwraca się uwagę na wiarę – silną, zakorzenioną i nieskażoną przesądami czy też tym, co nadprzyrodzone. Odrzuca się zatem chrześcijańskie powołanie do życia wiecznego, które ma charakter nadprzyrodzony, gdyż zależy całkowicie od woli Boga⁵², podobnie jak nadprzyrodzony zmysł wiary prowadzący do prawdy

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Doskonałe oświecenie, *anuttara samyak-sambodhi*, pozwala na pokonanie świata jako dwójni i przeciwieństw. To świat prawdziwej harmonii, jedności i pokoju. Por. ibidem, s. 60.

⁴⁹ Ibidem, s. 59.

⁵⁰ Ibidem, s. 61.

⁵¹ Ibidem, ss. 70–73.

⁵² Por. 1 Kor 2,7–9.

dzięki Duchowi Świętemu⁵³. Wiara, o której pisze Yasutani, jest wiarą w oświecenie Buddy, którego istotą jest to, że ludzka natura i wszystko, co istnieje, jest doskonałe⁵⁴. Towarzyszy jej niepewność (*daigidan*), definiowana jako stan dociekania i poszukiwania, powstający w wyniku zderzenia silnej wiary z doświadczaną zewnętrznością świata. Choć owo zderzenie niesie sprzeczność (paradoks), to wywołuje w zen determinację dotyczącą postanowienia odkrycia Umysłu Bodhi⁵⁵ i doświadczenia jego rzeczywistości. Te trzy cechy praktyki zwracają w efekcie uwagę na sprzeczność czy paradoks między zwykłym nieoświeconym człowiekiem a Buddą.

W praktyce zen znaczące są także aspiracje. Ich buddyjska interpretacja wskazuje, że praktyka zen jest okolicznością karmiczną. Na jej bazie przyjmuje się natomiast koncepcję samsary. Jest to kolejna fundamentalna sprzeczność między zen a chrześcijaństwem, o tyle istotna, iż zmuszająca do odrzucenia wiary w zmartwychwstanie⁵⁶, pomniejszająca albo podważająca charakter łaski Bożej i ludzkiej wolności realizowanej podczas tylko jednego życia, które raz na zawsze kończy się śmiercią⁵⁷.

Yasutani uznaje, że wszystkie poziomy aspiracji z punktu widzenia buddyjskiego są okolicznością karmiczną. Zatem są w jakimś sensie następstwem czynów dobrych zbliżających do takiej egzystencji, która pozwala ostatecznie na osiągnięcie wyzwolenia. Dotyczy to również pierwszych dwóch aspiracji, które rzekomo są obojętne w stosunku do przesłania Buddy i drogi prowadzącej do wyzwolenia poprzez oświecenie. Na pierwszym poziomie aspiracji, według Yasutaniego, nie zakłada się konieczności wiary w buddyzm zen. Na drugim wskazuje się na poprawę zdrowia psychicznego i fizycznego. Trzeci mówi o tych, którzy świadomie chcą iść ścieżką Buddy, uznając samsarę i wierząc w oświecenie. Czwarty natomiast poziom aspiracji dotyczy tych, którzy zdecydowani są urzeczywistnić Prawdziwego Siebie. Wierzą w rzeczywistość doświadczenia i są przekonani, że mogą je urzeczywistnić. Każdemu poziomowi aspiracji Yasutani przyporządkowuje odpowiednią dla niego praktykę, która stopniowo „uzyskuje” coraz doskonalszą formę. Można mieć wrażenie, iż aspiracje ukazują pływanie. Na początku zwraca się uwagę na jego szczegóły, takie jak oddech, następne etapy ujawniają się jakby automatycznie. Po praktyce liczenia oddechów, charakterystycznej dla pierwszego poziomu, na drugim następuje zjednoczenie z oddechem, w trzecim ujawnia się *shikan-taza*,

⁵³ Por. 1 J 2,20, 27 oraz J 16, 13, a także *Gaudium et spes. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallotinum, Poznań 1968, par. 22.

⁵⁴ Por. P. Kapleau, *Trzy filary...*

⁵⁵ Dającego wgląd w jedność nirwany i samsary, a także podmiotu i przedmiotu.

⁵⁶ Por. W. Wilowski, *Reinkarnacja a zmartwychwstanie wobec nieśmiertelności, jako motywu działania moralnego w wielkich religiach świata. Próba zestawienia*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Religia i religijność Europy*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2002, t. XX, ss. 129–142.

⁵⁷ Por. np. 1 Kor 15,20–28; 2 Kor 5, 10; Hbr 9,27.

w czwartym adept jest gotowy do pracy z koanem. Nie zadaję w tym miejscu pytania, czy człowiek dużo pływający zawsze pozostanie na poziomie liczenia oddechów. Przejdziemy natomiast do krótkiej analizy wybranych dokumentów Kościoła i zastanowimy się nad problemem „ducha Soboru Watykańskiego II”, o którym wspominali nie tylko japońscy przedstawiciele zen w związku z nową relacją między chrześcijaństwem a religiami niechrześcijańskimi.

14. Czy buddyzm zen jest najlepszą alternatywą dla współczesnych czasów, uwalniając od pojęcia Boga?

Zastanawiając się nad współczesnymi przemianami w świecie, wskazywaliśmy, że rozwój cywilizacyjno-technologiczny w jakimś sensie wpływa na syntezę życia duchowego i religijnego. Religie, które chcą się dostosować do wymogów cywilizacyjnych, mogą podążać w kierunku poszukiwania uniwersalnych przesłań. Mogą jednak zatracić niektóre swe specyficzne wartości, a ponadto ich indywidualne cele mogą stać się mniej wyraziste.

We współczesnym świecie coraz bardziej oczywiste staje się zatracenie równowagi między rozwojem cywilizacyjno-technologicznym a rozwojem moralno-duchowym. Istnieją różne diagnozy takiej sytuacji. Pomimo dostępnych środków, które mogłyby zapewnić choćby względny dobrobyt ludziom, większość z nich doświadcza ubóstwa, wykorzystywania i, wbrew pozorom, totalnego zniewolenia. Oprócz tego nieświadomianego albo uświadamianego zniewolenia zewnętrznego jeszcze groźniejsze i potężniejsze jest zniewolenie wewnętrzne. Dotyczy ono nie tylko braku świadomości, poznania i wiedzy, ale w głównej mierze procesów myślowych, przejmowanych bez analizy wzorców zachowań, wartości czy celów życia oraz „przymusu wewnętrznego”, którego podstawą jest chciwość, nienawiść i błędne rozeznanie⁵⁸. Trudno nie zgodzić się z tym buddyjskim poglądem. Można dodać, że temu wszystkiemu towarzyszy nieustanne, raz mniejsze, raz większe, napięcie i zwykły ludzki strach, nazywany przez niektórych egzystencjalnym „dodatkiem” do istnienia. Co by nie powiedzieć o religiach we współczesnym świecie, w jakimś sensie zawsze wpływały one na możliwość pokonania albo co najmniej zmniejszenia tego strachu.

Przedstawiciele współczesnego zachodniego zen, jako spadkobiercy rdzennej tradycji japońskiej, zdając sobie z tego wszystkiego sprawę i oceniając różne światowe religie, uznają, że to właśnie buddyzm najlepiej wpisuje się w taką współczesną rzeczywistość. Dlaczego? Ponieważ zwraca uwagę na terażniejszość, na pomoc człowiekowi w pokonaniu owego strachu i fałszywych wyobrażeń. Ma on jednocześnie uwalniać człowieka od takich pojęć, jak Bóg, ale i dostarczać metod pozwalających na indywidualne doświadczenie wglądu w ostateczną rze-

⁵⁸ Por. Sensei Sōtetsu Yūzen, *Wyzwalający śmiech*, Poznań 1991, s. 4.

czywistość, której istotą jest, w jakimś sensie, sam człowiek. Nie podejmuję w tym miejscu kwestii społecznych uwarunkowań i oddziaływań poszczególnych religii. Buddyzm wskazuje mimo wszystko na indywidualność doświadczenia. W błędnym rozumieniu, choć odchodzi od pojęcia „Ja”, zdaje się je podtrzymywać, jak współczesna cywilizacja i kultura wskazuje na ekskluzywizm indywidualności, poza albo ponad społecznością, ze względu na rolę indywidualnego doświadczenia wglądu. Nie chodzi tu o prawdziwe idee buddyzmu, tylko o jego częste zachodnie wyobrażenia. W efekcie, wbrew nim, w buddyzmie zen element wyzwalającego poznania pozostaje, choć metafizyczny i samsaryczny sens cierpienia uwarunkowanej egzystencji zdaje się skrywać w cieniu, jako dodatek tylko dla wtajemniczonych.

W ocenie zachodnich przedstawicieli buddyzmu zen chrześcijaństwo było jednym z fundamentów cywilizacji świata zachodniego⁵⁹. Jednak nie mogło albo nie potrafiło przeciwstawić się tworzeniu wzorów zachowań charakterystycznych dla współczesności. W naszej ocenie problem jest szerszy. Równie dobrze można powiedzieć, że buddyzm i inne religie nie zdołały na tyle rozwinąć człowieka moralnie i duchowo, by nie nastąpił konflikt⁶⁰. Obarczanie jakiegokolwiek religii czy wierzenia, z wyjątkami, za błędy społecznego, ekonomicznego czy ekologicznego życia jest bezpodstawne. Religie stanowią jeden z czynników kształtowania świadomości oraz równowagi między postępowaniem cywilizacyjno-technologicznym a rozwojem duchowo-moralnym. Problem jednak w tym, że ten pierwszy z założeń, w imię niczym nieograniczonego „rozwoju”, stara się podporządkować sobie religie albo je zanegować czy wręcz po prostu wyeliminować.

Pozostawiając na boku tło naszych rozważań, czyli rozwój cywilizacyjno-technologiczny i jego wpływ na religie, można zwrócić uwagę, że to, co wydaje się wspólne w religiach, a więc przesłanie pokoju, wyrzeczenie się przemocy, współczucie, tolerancja, zrozumienie, szacunek dla życia i wyzbycie się egoizmu⁶¹, nie może przesłonić głównych przesłań religii.

15. Dialog, ewangelizacja czy konfrontacja?

Sensei Sōtetsu Yūzen w swoich analizach dotyczących buddyzmu zen i chrześcijaństwa wskazuje na fiasko idei dialogu między religiami chrześcijańskimi i niechrześcijańskimi⁶². Uznaje, że w głównej mierze dialog ten inspirowany był przez Kościół katolicki, stając się formą „nowoczesnego” działania służącą nie tyle poznaniu, ile „unowocześnieniu”, i pozwalającą, by nadążył on za rozwojem

⁵⁹ Por. *ibidem*, s. 21.

⁶⁰ Por. np. B. Victoria, *Zen na wojnie*.

⁶¹ Por. Sensei Sōtetsu Yūzen, *Wyzwalający śmiech*, s. 5.

⁶² Sōtetsu Yūzen Sensei, *Chrześcijański zen, czyli jak podrapać się w piętę, nie zdejmując buta*, ss. 106–135; *Kto chce się podrapać w piętę, musi najpierw zdjąć but*, ss. 136–143, w: *idem, Wyzwalający śmiech*.

cywilizacyjno-kulturowym⁶³. Zwróćmy uwagę, iż jest to pogląd zachodniego mnicha zen, ucznia japońskiego mistrza zen Seki Yuhō Rōshi, opata klasztoru Eigen, tradycji Rinzai. Natomiast w opinii niektórych badaczy⁶⁴ zamiast dialogu między zen a chrześcijaństwem realnie mamy do czynienia z konfrontacją między nimi. Oczywiście, nie wprost i bezpośrednio, lecz na gruncie głównych idei i przesłań obu religii. Zdaniem Yūzena próby adaptacji zen na gruncie chrześcijańskim są jednym z wielu elementów w zabiegach Kościoła służących „dopasowaniu” się do wymogów cywilizacyjno-kulturowych. Ich efektem jest zmieniające się przesłanie Kościoła katolickiego⁶⁵.

Badacz zen, jezuita Heinrich Dumoulin, cytowany też przez Yūzena, zauważa, że na Zachodzie zen spotkał się z dużym zainteresowaniem i uznaniem w kręgach poszukujących nowych sposobów odnowienia i uduchowienia człowieka. W związku z tym nierozzerwalny związek zen z buddyzmem wydawał się nie do końca pomocny w upowszechnianiu tego pierwszego na gruncie, gdzie dominowało chrześcijaństwo. Stąd próbowano oderwać zen od buddyzmu, aby mógł zostać zaadaptowany przez nowych jego zachodnich wyznawców. Dodajmy w tym miejscu do poglądów Dumoulina, iż taka interpretacja zen, jak wcześniej pokazaliśmy, nie była obca niektórym przedstawicielom japońskiego zen. Mimo że z pewnością zdawali sobie sprawę z tego, iż nie można oderwać zen od buddyzmu, oraz z różnic pomiędzy zen a chrześcijaństwem, zwracali uwagę na uniwersalność i ponadreligijność zen jako metody. Powracającym pytaniem zdaje się zatem to, czy można zen traktować jedynie jako metodę samorealizacji w takim kontekście.

Faktem jest, że historia i treść zen wskazują, iż wzrastał on na gruncie buddyjskim. Choć zwraca się uwagę na samodzielność i oryginalność praktyki zen, może być też ona interpretowana jako swoiste ukoronowanie buddyzmu albo przesłania Buddy. Jednak w jakimś sensie spełnia także, zdaniem niektórych, współczesne wymogi cywilizacyjno-kulturowe. Z jednej strony poszukuje osobistego i indywidualnego doświadczenia duchowego wglądu, z drugiej pozwala na oderwanie się od wszelkich sposobów myślenia, które mogłyby być zinterpretowane jako „przejawy mitologizacji”. W efekcie jednak świat zachodni jakby nie zauważał, że droga zen jest drogą Buddy, prowadzącą do nirwany, która wyrwa z karmicznej egzystencji i z samsary. Zen zrywa ze wszystkimi wyobrażeniami, w tym również z wiarą w sensie chrześcijańskim. Wszystko, co w jakiś sposób przysłania Rzeczywistość, jest w nim odrzucone. Karwath, na którego powołuje się Yūzen, wskazuje, że chrześcijanin, aby mógł w pełni praktykować zen, musiałby odrzu-

⁶³ Sōtetsu Yūzen Sensei, *Chrześcijański zen...*, s. 106.

⁶⁴ W większości późniejszych opinii na temat buddyzmu i chrześcijaństwa Sensei Sōtetsu Yūzen powołuje się na pracę W. Karwatha, nie podając pełnego źródła. Por. W. Karwath, *Buddhismus für das Abendland Freiheit durch Erkenntnis. Eine in drei Teile gegliederte Arbeit über Buddhismus: I: Das Wesen des Buddhismus; II: Der Buddha die Lehre und die Gemeinde; III: Buddhismus und Christentum*, Wien 1983.

⁶⁵ Sōtetsu Yūzen Sensei, *Chrześcijański zen...*, s. 107.

cić wiele wyobrażeń, które łączy ze swoją wiarą i które stanowią podstawę tejże wiary. Zatem czy można chrześcijanom zaproponować taką formę albo metodę, w której dla realizacji jej celu potrzebne jest odrzucenie wyobrażenia osobowego Boga w Trzech Osobach? Dla buddystów wszechwiedza, wszechmoc i najwyższe dobro nie znajdują potwierdzenia w Jego dziele stworzenia⁶⁶. Oczywiście, to nie wszystko. Należy także odrzucić: wyobrażenie aktu stworzenia; objawienie Jezusa jako Syna Boga, który zstąpił na ziemię, cierpiał i poniósł śmierć na krzyżu, aby zbawić wszystkich ludzi⁶⁷; wyobrażenie jednego życia; przekonanie o konieczności łaski i wiary; wyobrażenie, że istnieje wieczna dusza i że chrześcijaństwo jest jedyną drogą prowadzącą do zbawienia⁶⁸; przekonanie o konieczności sakramentów; wyobrażenie grzechu i posłuszeństwa wraz z dziesięcioma przykazaniami, a także istnienia osobowego zła. W związku z tym wszystkim, co należy odrzucić, zen jawi się jako skrajne przeciwieństwo chrześcijaństwa, wskazujące na istotę nauki Buddy, która nie jest rzekomo boskim celem samym w sobie, nie zadaje gwałtu życiu, jest wolna od dogmatów. Każdy dąży w niej własną ścieżką do poznania, która jest ponadczasowa; pozwala człowiekowi odnaleźć siebie i wykroczyć poza siebie; nie obstaje przy zmiennych i powierzchownych pojęciach moralnych; za jedyny cel przyjmuje wyzwolenie człowieka od cierpienia; opiera się na mądrości i dobroci; jest tolerancyjna; nie przywiązuje wagi do różnic klasowych i rasowych; nie jest zainteresowana władzą; stanowi przesłankę do rozwijania zewnętrznego i wewnętrznego pokoju; pokazuje iluzoryczny charakter wszelkiej egzystencji⁶⁹. Wybór między chrześcijaństwem a zen jest zatem konieczny, kiedy chrześcijanin chce rozpocząć medytację. Jednak czy w jego świadomości jest wiedza na temat tego, co trzeba porzucić i co „otrzymuje się” w zamian?

W konfrontacji nauki Buddy i „wyobrażeń” koniecznych do odrzucenia dla chcących uprawiać prawdziwy zen absurdalność „chrześcijańskiego zen” staje się łatwiej dostrzegalna. Z perspektywy przedstawicieli zen wszelkie jego adaptacje na grunt innych religii stają się niezrozumiałe, a ponadto są elementem powierz-

⁶⁶ Por. ibidem, s. 109.

⁶⁷ Por. np. J 10,9; J 14,6.

⁶⁸ Uznanie bądź kwestionowanie takiego poglądu łączy się z odmienną interpretacją znaczeniową takich pojęć, jak: zbawienie, zbawca, zbawianie. Pierwsze, najobszerniejsze, określa generalnie to, co daje ratunek od czegoś. Jednak drugie i trzecie zwracają uwagę na kogoś, kto zbawia. Trzecie ponadto na kogoś lub coś, co jest ratowane. Zbawienie wskazuje także, a może przede wszystkim, na Zbawiciela. W buddyzmie przeważa pogląd, że nikt nie może być przez nikogo zbawiony (nikt nie może być przez nikogo wyzwolony). Zatem na gruncie buddyjskim błędnie odczytuje się pojęcie zbawienia, choć prawidłowo mówi się o wyzwoleniu uwarunkowanej egzystencji. Jeżeli uznamy, że w chrześcijaństwie mamy do czynienia ze zbawieniem, a w buddyzmie z wyzwoleniem, mówienie o ekskluzywności chrześcijaństwa, jeśli chodzi o zbawienie, jest identyczne jak wskazanie na ekskluzywizm buddyzmu, jeśli chodzi o wyzwolenie. Roszczenia i spory dotyczące rzekomych wyłączności przestają mieć uzasadnienie.

⁶⁹ W. Karwath, *Buddhismus für das Abendland Freiheit durch Erkenntnis...*, cyt. za: Sōtetsu Yūzen Sensei, *Chrześcijański zen...*, s. 110.

chownych ich reform. Dodajmy, że oddalają i od przesłania zen, i od podstaw chrześcijańskiej wiary.

Zen w swojej istocie ma wyrabiać odwagę, by nie wierzyć. Dla chrześcijan wiara w Jedyne Zbawiciela Jezusa Chrystusa to fundament. Nie można powiedzieć, że ktoś jest chrześcijaninem i jednocześnie praktykować zen. Choć za główną przeszkodę uznaje się jedynie owo „jestem”, to kryje się za nim lista ważnych przeszkód.

Ewangelicki duchowny W. Kohler, cytowany przez Senseia Sōtetsu Yūzena⁷⁰, stawia trzy pytania: Czy można pogodzić recepcję zen z uznaniem Chrystusa za Pana? Czy przyjmując poważnie zen, nie oddalamy się od chrześcijaństwa? Czy nie zafalszowujemy w ten sposób zen? Nie odpowiada na nie jednoznacznie. Nie istnieje neutralna metoda, która rzekomo stała się taką po wiekach tradycji, kiedy pełniła główną funkcję w realizacji celu buddyzmu zen. Zen ma „uwalniać” od wiary w Boga i Jezusa Chrystusa oraz Ducha Świętego. Takie jest jego przesłanie, aby mógł zrealizować swój cel.

Zwróćmy uwagę na kilka dodatkowych różnic, pomijanych w literaturze traktującej o „rokujących” podobieństwach między zen i chrześcijaństwem. Wskazują one bardziej szczegółowo na paradoksalność „zazen dla chrześcijan”.

W zazen następuje oczyszczanie umysłu z rozpraszających myśli i w pewnym sensie od niego samego. W chrześcijaństwie rzekomo podobne działanie prowadzi do dualizmu i absolutyzacji przeciwieństw, takich jak: Stwórca – stworzenie czy natura – człowiek. W konsekwencji mamy do czynienia z utrwalaniem wyobrażeń i treści wiary, które rozdwiają umysł⁷¹.

Wcześniej wspominałem o znaczeniu koanów w zazen, również adaptowanych na grunt „chrześcijańskiego zen”. Stopień wstępny praktyki koanów prowadzi do doświadczenia ukazującego, że „forma jest pustką, a pustka jest formą”⁷². Już stopień wstępny tej praktyki jest nie do zaakceptowania przez chrześcijanina. Sensei Sōtetsu Yūzen⁷³, odwołując się do Toshihiko Izutsu, wskazuje, że koan w zen ma na celu doprowadzenie do sytuacji egzystencjalnej, w której intelekt, wyobraźnia, nadzieja i wiara nie będą miały żadnej możliwości zadziałania. Rozwiązywanie koanów jest niemożliwe i nieosiągalne dla tych, którzy nie odrzucili wcześniej wspomnianych wyobrażeń, warunkujących dualistyczne myślenie. A to z kolei z punktu widzenia chrześcijaństwa prowadzi do popadnięcia w grzech. Nie ma zatem możliwości uprawiania zazen i bycia w pełni chrześcijaninem.

Podobnie aktywne uczestnictwo chrześcijanina w kultach niekatolickich jest zabronione⁷⁴. Dodatkowo można stwierdzić, że ze względu na konieczność od-

⁷⁰ Por. Sensei Sōtetsu Yūzen, *Chrześcijański zen...*, s. 121.

⁷¹ Ibidem, s. 125.

⁷² Ibidem, s. 126.

⁷³ Ibidem, ss. 127–129.

⁷⁴ Wypełnia to znamiona publicznego odstąpienia od wiary lub wspólnoty z Kościołem. Mowa jest wtedy o obcowaniu religijnym, pozytywnym i formalnym, gdy katolik bierze udział

rzucenia w zen wyobrażeń mamy do czynienia z wypełnieniem definicji herezji, czyli uporczywym, po przyjęciu chrztu, zaprzeczaniem jakiejś prawdzie, w którą należy wierzyć. Dodatkowo uprawiający zen chrześcijanin jest apostatą, ponieważ porzuca całkowicie chrześcijańską wiarę religijną. Schizma⁷⁵ jest tylko kolejną konsekwencją działania, które wynika z buddyźmu zen. Jeśli weźmiemy pod uwagę osobę, która ma dostateczne możliwości zapoznania się z prawdami wiary⁷⁶ (jak w przypadku kapłana lub zakonnika sprawującego funkcję nauczyciela zen), to wówczas niewiara, która w zen interpretowana jest jako praktykowanie jedności ciała i umysłu, staje się ciężkim grzechem.

Wniosek Sensei Sōtetsu Yūzen w odniesieniu do porównania czy zestawiania zen i chrześcijaństwa wskazuje na niemożliwość praktykowania „chrześcijańskiego zen”, bowiem jednocześnie przeczy ono przesłaniu zen oraz istocie chrześcijaństwa. Powstaje zatem pytanie, czy chrześcijańska idea dialogu wskazuje na jej fiasko? Moim zdaniem nie, gdyż może doprowadzić do uświadomienia sobie z korzyścią zarówno dla buddyźmu zen, jak i dla chrześcijaństwa, że nie ma żadnych rzeczywistych podobieństw i wspólnych punktów, oprócz bardzo ogólnoludzkich, o których także wspominaliśmy, sankcjonujących brak agresji i możliwość pokojowego współistnienia. Rzeczywiste poznanie powinno prowadzić do wzajemnego pełnego zrozumienia, pozwalającego na to, by „wzajemnie być”. W tym sensie Raimundo Panikkar⁷⁷ stwierdza, że szczerze, bezinteresowne i zaangażowane studia nad religiami, z wszystkimi towarzyszącymi im niebezpieczeństwami, niepewnością, ale i radościami, są w jakimś sensie aktami religijnymi. Można dodać: które oddają szacunek wszystkim tym, którzy zachowali wierność swym przekonaniom, pomimo naciskom zmieniającego się czasu i świata.

w kulturach niechrześcijańskich. Por. *Codex Iuris Canonici*, Kodeks Prawa Kanonicznego, tłum. zbiorowe, Wolters Kluwer Polska, Kraków 2011, np. kanon 194, par. 1.

⁷⁵ Ibidem, kanon 751 oraz kanony 1364–1369 w Księdze III, *Nauczycielskie zadania Kościoła*, kanony wstępne oraz Księga VI, *Sankcje w Kościele*, cz. II.

⁷⁶ Sensei Sōtetsu Yūzen, *Chrześcijański zen...*, s. 130.

⁷⁷ R. Panikkar, *Religie świata w dialogu*, Pax, Warszawa 1986, s. 130.