

## Raimona Panikkara dialog z hinduizmem i buddyzmem

Spotkanie religii [...] to spotkanie w nagiej wierze, w czystej nadziei i boskiej miłości, a nie spór o sformułowania czy oczekiwanie na pozyskanie drugiego.

Raimon Panikkar

### 1. O niektórych aspektach Panikkarowskiej wizji dialogu

Chyba z żadną inną postacią hasło „dialog międzyreligijny” nie zrosło się tak ściśle i tak jednoznacznie, jak z Raimonem Panikkarem – indyjsko-hiszpańskim filozofem religii, teologiem i mistykiem<sup>1</sup>. Autor ten jest powszechnie uważany za najwybitniejszego przedstawiciela religioznawstwa porównawczego. W Polsce jego, imponujące swymi rozmiarami dzieło (ponad 50 książek napisanych w sześciu językach oraz ponad 500 artykułów) jest niemal zupełnie (poza jednym tłumaczeniem) nieznanne.

Centralne miejsce w jego dziele zajmuje problematyka dialogu międzyreligijnego i to skrótowo prezentuje niniejszy artykuł – akcentując zwłaszcza dialog Panikkara z hinduizmem i buddyzmem. By zapobiec ewentualnym nieporozumieniom, już na wstępie zaznaczamy, że niniejsza prezentacja nie ma bynajmniej na celu systematycznej analizy ani tym bardziej krytycznej oceny (np. pod kątem jej zgodności z katolicką ortodoksją) omawianej tu problematyki. To zadanie należy pozostawić (interreligijnym) teologom. Jesteśmy wszak przekonani, że dzieło tego wielkiego „budowniczego mostów” między religiami i kulturami będzie budzić także u nas coraz żywsze zainteresowanie i wprowadzi w uniwersum teologicznego dyskursu w Polsce nowe impulsy.

<sup>1</sup> Raimon Panikkar (1918-2010) katolicki kapłan, teolog i filozof; urodził się w 1918 r. w Barcelonie jako syn Hindusa z brytyjskim paszportem i matki hiszpańskiej katoliczki; wychowanek jezuitów, członek Opus Dei; w 1946 r. obronił doktorat z filozofii na uniwersytecie w Madrycie, w 1958 roku uzyskał na tymże uniwersytecie doktorat z chemii, a trzy lata później doktorat z teologii na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie (jego tematem był „Nieznany Chrystus hinduizmu”). Mając 36 lat i będąc od 8 lat katolickim księdzem po raz pierwszy jedzie do Indii, gdzie pod wpływem zetknięcia z nieznanym sobie dotąd światem zaczął odczytywać chrześcijaństwo w sposób otwarty na kontekst wielu religii i kultur. W 1967 osiedlił się w Stanach Zjednoczonych, gdzie przez wiele lat wykładał religioznawstwo porównawcze m.in. na Uniwersytecie Santa Barbara w Kalifornii. W 1986 powrócił do Hiszpanii i zamieszkał w katalońskiej miejscowości Tavertet, gdzie zmarł 26 sierpnia 2010 r. Należał do wielkich pionierów dialogu międzyreligijnego między chrześcijaństwem, hinduizmem i buddyzmem. Autor ponad 50 książek i ponad 5000 artykułów z zakresu religioznawstwa porównawczego. Wykładał na ponad 100 uniwersytetach na pięciu kontynentach.

Zadanie, jakie sobie tutaj postawiliśmy ogranicza się wyłącznie do tego, by możliwie wiernie zreferować myśl Panikkar związaną z interesującym nas tutaj tematem. Tak rozumiane podejście tłumaczy widoczną w tej prezentacji tendencję do nader częstego przywoływania – przy omawianiu poszczególnych kwestii – słów samego autora. Taki sposób postępowania ma – naszym zdaniem – tę korzyść, że pozwoli czytelnikowi zapoznać się z charakterystycznym dla tego autora sposobem myślenia i pisania.

W kręgach zainteresowanych dialogiem międzyreligijnym teologów jest dziś żywe przekonanie, że jeśli XX wiek był przede wszystkim wiekiem „małej wewnątrzchrześcijańskiej ekumeny” – to wiek XXI będzie przebiegać pod znakiem „wielkiej międzyreligijnej ekumeny”. Panikkar dla tej ostatniej manifestacji ekumeny jest postacią paradygmatyczną. Nieprzypadkowo został on nazwany „apostolem dialogu międzyreligijnego” (Leonard Swidler). Bowiem całe swoje długie życie poświęcił sprawie wzajemnego użyźniania religii i kultur. Jego równie słynne, co dla wielu bulwersujące wyznanie: „»Wyruszyłem« jako chrześcijanin, odkryłem w sobie »hinduistę« i powróciłem »buddystą«, nie przestając być chrześcijaninem”<sup>2</sup> może być uważane za modelowy przykład wewnątrzreligijnego dialogu, na którym w rzeczy samej najbardziej mu zależało.

Jakoż życie tego żarliwego orędownika wzajemnego użyźniania kultur i religii było głęboko zadomowione w tym wewnątrzreligijnym dialogu z tymi trzema, tak przecież różnymi, religiami: chrześcijaństwem, hinduizmem i buddyzmem. Nic zatem dziwnego, że dla tego „Mojżesza *trisangamu*” (tzn. trzech rzek: Jordanu, Tybru i Gangesu), jak również był nazywany, dialog religii i kultur należy do *kaïros* obecnej epoki. To w ogromnej mierze jemu możemy zawdzięczać to, że dla coraz większego grona ludzi staje się dziś coraz bardziej oczywiste, że „Aby w ogóle jeszcze móc wykuwać plany na przyszłość ludzkości, muszą kultury ziemi – młode i stare, bliskie i dalekie, prymitywne i oświecone – wzajemnie się użyźniać (zapładniać)”<sup>3</sup>; że dzisiaj nie może uratować świata jedna jedyna kultura, jedna jedyna religia, jedna jedyna ideologia”<sup>4</sup>. Usiłowanie rozwiązania jakiegokolwiek ludzkiego problemu w świetle tylko jednej tradycji, jest dla tego autora nieporozumieniem i metodologicznym błędem. Toteż za główną przyczynę rozpadania się obecnego (społecznego, gospodarczego, politycznego i religijnego) systemu uważa on fakt, iż starał się on „rozwiązywać globalne ludzkie problemy za pomocą środków, rozumień i wiedzy pojedynczej kultury i religii, nie biorąc w sposób wystarczający pod uwagę jej słabości i jednostronności”<sup>5</sup>.

Zadna religia nie może dziś – jeżeli chce uczestniczyć we wspólnych wysiłkach na rzecz przewyciężenia obecnych kryzysów – rościć sobie prawa do samowystarczalności. Każda musi mieć świadomość, że dialog religii jest dla każdej z nich imperatywem religijnym. Dialog religii i kultur nie jest w naszej epoce jedynie luksusem czy kaprysem kilku zde gustowanych obecną sytuacją pięknoduchów, lecz koniecznością ludzkiego życia, które w oderwaniu odeń jest w swym człowieczeństwie skazane na nieuchronną porażkę. Jeżeli tradycyjne religie –

<sup>2</sup> Cyt. za R. Panikkar, *Religie świata w dialogu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1986, s. 39.

<sup>3</sup> R. Panikkar, *Athen oder Jerusalem. Philosophie oder Religion?*, w: L. Schesstow, *Athen und Jerusalem. Mit einem Essay Raimundo Panikkar*, München 1994, s. 510.

<sup>4</sup> Tenże, *Mythos und Logos*, w: H.P. Dürr, W.Ch. Zimmerli (wyd. Geist und Natur), Bern i in. 1989, s. 217.

<sup>5</sup> Tenże, *Den Mönch in sich entdecken*, München 1989, s. 157.

ostrzega w profetycznym tonie autor „Religii świata w dialogu” – zamkną się na dobroczynny wiatr ekumeny i obiorą samotny kurs, to poniosą klęskę. Nie mają one wszak żadnej alternatywy – poza tą jedną: albo otworzą się wzajemnie na siebie, albo zdegenerują<sup>6</sup>.

Dialog należy do samej natury rzeczywistości. Konstytucja człowieka, powiada on, jest dialogiczna, trynitarna, to znaczy nieredukowalna ani do monizmu ani do dualizmu. Chyba żaden ze współczesnych autorów piszących na temat dialogu między religiami nie wniknął tak głęboko w istotę tegoż i nie rozumiał go tak radykalnie i całościowo, jak ten indyjsko-hiszpański myśliciel z Taveret w Katalonii. Dialog międzyreligijny widzi on bowiem w kategoriach aktu liturgicznego. Jest on dlań „liturgią, która zaprasza wszystko i wszystkich i chciałaby ostatecznie wszystko przemienić, nie gubiąc przy tym tożsamości poszczególnych składników”<sup>7</sup>. Konstytutywny dla jego istoty jest także wymiar mistyczny. Bez tego „trzeciego wymiaru, bez mistyki – oznajmia *expressis verbis* Panikkar – nie jest owocny żaden dialog religijny i żadna filozoficzna dyskusja”<sup>8</sup>. Podczas dialogu wchodzimy w kontakt z Mistycznym Ciałem rzeczywistości. Widzimy tu wyraźnie, że spotkanie religii jest czymś więcej niż tylko spotkaniem idei, nauk i systemów, to znaczy nie ogranicza się ono tylko do poziomu logosu (dialektyki). Oznacza ono także spotkanie religii w sensie *genitivus subiektivus*: „Same religie jako historyczne i kosmiczne konstrukcje spotykają się wzajemnie ze sobą”<sup>9</sup>.

W autentycznym dialogu międzyreligijnym nie może zabraknąć także wymiaru kosmicznego. Z właściwym sobie *sensu spiritualis* pisze autor: „Historia świata jest przez nie (spotkanie religii – dop. F.H.) dotknięta i może ono mieć wpływ na los świata. Spotkanie religii jest dla naszej epoki kosmicznym działaniem – wydarzeniem, które odbywa się przy naszym współdziałaniu – ale tylko współdziałaniu. Należy ono do losu tej kalpy, do sensu historii”<sup>10</sup>. Artykułując swoje rozumienie dialogu Panikkar nieustannie podkreśla, że dialogowi międzyreligijnemu musi koniecznie towarzyszyć dialog wewnątrzreligijny. Chodzi w nim po prostu o zrozumienie religii partnera od wewnątrz. To znaczy, żeby zrozumieć, np. buddystę, muszę wejść w jego skórę, muszę, innymi słowy, nawrócić się na buddyzm. Na tym polega owa wspomniana powyżej radykalność w rozumieniu przez Panikkara dialogu. Dialog wewnątrzreligijny jest dialogiem, w którym „żywa wiara stale żąda od nas całkowitej odnowy [...] prawdziwej, osobistej i wciąż powtarzającej się *metanoia*”<sup>11</sup>.

W innym miejscu pisze Panikkar: „Jeżeli nie odczuję i nie przecierpię sam w sobie dokuczliwych napięć i biegunowości rzeczywistości, jeśli jedną stronę widzę od wewnątrz, a drugą tylko z zewnątrz, nie będę w stanie rzeczywiście zrozu-

<sup>6</sup> Tenże, *Begegnung der Religionen. Das unvermeidliche Gespräch, w: Dialog der Religionen*, München 1991, nr 1, s. 14.

<sup>7</sup> Tamże, s. 35.

<sup>8</sup> Tenże, w: *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive Raimon Panikkar Trinitätstheologie in der Diskussion*, Frankfurt a.M. 2005, s. 326.

<sup>9</sup> Tenże, *Begegnung*, s.15.

<sup>10</sup> Tamże, s. 36. *Kalpa, eon* – okres kosmiczny w mitologii indyjskiej (4 320 000 lat ziemskich). Według Hindusów obecnie żyjemy w najbardziej mrocznej i destrukcyjnej kalpie – kalijudze (definicję kalpy podają za I. Kanią)

<sup>11</sup> R. Panikkar, *Religie świata*, s. 90.

mieć, co znaczy bycie pod wpływem obu wizji rzeczywistości i tym samym oddać sprawiedliwość im obu”<sup>12</sup>.

Ten, kto jest przeświadczony, że zna ostateczne odpowiedzi na wszystkie pytania i nawet przez myśl mu nie przejdzie, że mógłby którąkolwiek z nich porzucić, nawet jeśli się okazało, że jest ona tylko nieuprawnioną absolutyzacją – nie jest zdolny do dialogu. Po raz kolejny oddajmy głos autorowi: „Jeżeli nie stawiam siebie samego pod znakiem zapytania, jeżeli nie odczuwam *questio mihi factus sum* (staję się pytaniem dla samego siebie) św. Augustyna bądź żarliwej tęsknoty za wyzwoleniem Siankary, tzn. jeżeli nie jestem gotowy zrezygnować ze swoich pewności czy utracić swojego życia, jak powiedziałaaby Ewangelia (...), jeżeli nie jestem świadomy swojej przygodności czy grzeszności, niewiedzy czy żądy i całą duszą, sercem i intelektem nie zaufam prawdzie, to nie jestem dojrzały do dialogu”<sup>13</sup>.

To w samej rzeczy nie oznacza bynajmniej, że musimy porzucić własne przekonania, należy tylko „unikać wszelkiej absolutyzacji prawdy, byłoby to bowiem sprzecznością samą w sobie, ponieważ prawda jest relacją”<sup>14</sup>. Przed tą utratą w dialogu własnych przekonań chroni nas to, co Panikkar nazwał „efektem *pars pro toto*”. Oznacza to, że widzę (całą) rzeczywistość, jakkolwiek tylko z własnego okna. Mamy prawo wierzyć, że widzimy przez nasze okno całą panoramę – *totum*. Musimy się przy tym pogodzić z tym, że ktoś inny (np. nie-chrześcijanin) będzie uważał, że my bierzemy *pars pro toto*, bowiem z zewnątrz widzi on tylko okno – a nie panoramę, którą widzimy przezeń my. Wolno nam zatem wierzyć, że widzimy przez swoje okno *totum*, ale *per partem*, ograniczone do naszego widzenie przez to jedno szczególne okno. Inny może tak samo widzieć *totum* przez inne okno, a zatem opisywać je różnie, lecz nie ulega kwestii, że obaj widzą *totum*, choć nie *in toto*, lecz zawsze *per partem*<sup>15</sup>.

Autentyczny dialog nie jest, jak się rzekło, spotkaniem tylko nauk i doktryn. Dialog ograniczający się tylko do sfery pojęć jest jedynie walką dialektyki. Toteż najgłębszy wymiar dialogu religii osiąga dopiero wtedy, gdy wychodzi on poza dialektykę. Wówczas wchodzimy w przestrzeń dialogu dialogicznego (albo dialogalnego). Ten ostatni wymaga nie tylko szacunku, lecz wzajemnego poznania się i miłości. Można go zatem nazwać dialogiem miłującym, „który próbuje odkryć to, co wspólne, zamiast w sposób dialektyczny podkreślać to, co dzieli”<sup>16</sup>. „Dialog dialogiczny – pisze w innym miejscu autor – nie jest areną, gdzie się walczy, lecz agorą, gdzie się rozmawia. Agora w porównaniu z tamtą jest przedsionkiem templum, gdzie się milczy – i oddaje cześć”. W dialogu dialogicznym dochodzi do tego, że dzięki krytyce drugiego i jego zrozumieniu moich idei – lepiej poznaję samego siebie. Dopiero za sprawą dialogu z reprezentantami różnej od mojej wizji świata udaje mi się odkryć moje własne, milcząco zakładane, założenia i mity.

<sup>12</sup> R. Panikkar, *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*, München 1995, s. 17.

<sup>13</sup> Tenze, *Begegnung*, s. 17.

<sup>14</sup> Tenze, *Gottesdenken*, s. 326.

<sup>15</sup> Tenze, *The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?*, w: L. Swidler (red.), *Towards a Universal Theology of Religion*, Maryknoll N.Y. 1987, s. 33.

<sup>16</sup> Tenze, w: Hans Peter Dürr, Raimon Panikkar, *Liebe – Urquelle des Kosmos: Ein Gespräch über Naturwissenschaft und Religion*, Freiburg im B., s. 61.

Najbardziej płodny i – dla obu stron – owocny wydaje się dziś dla chrześcijaństwa dialog z religiami azjatyckimi, w szczególności z hinduizmem i buddyzmem. Wielu spośród XX-wiecznych zainteresowanych dialogiem religii autorów reprezentowało pogląd, że owa obserwowana już od dłuższego czasu fascynacja zachodnich poszukiwaczy Boga azjatyckimi formami duchowości stanowi coś w rodzaju drogi okrężnej, dopiero po przebyciu której człowiek Zachodu będzie w stanie odkryć na nowo duchową głębię własnej tradycji. Należeli do nich m. in. Mircea Eliade, Thomas Merton czy Octavio Paz. Należeli do nich także Panikkar, który w jednej ze swoich późnych prac pisze: „Chrześcijanie mogą wiele nauczyć się od hinduizmu i buddyzmu, chociaż są różni. Rzekłbym, że nie mamy chyba prawa krytykować bez namysłu innych religii, lecz wiele możemy się nauczyć. Być może to, co wydaje się nam w innych szczególnie pociągające jest właśnie tym, co drzemie głęboko w nas. Chciałbym podać przykład z socjologii religii: chrześcijanie wiedzą, czym jest milczenie, medytacja, spokój, opanowanie, ale zwykle zatracili niemal swoją praktykę milczenia, medytacji i modlitwy. Toteż może muszą oni udać się do buddyjskiego klasztoru i pozwolić poprowadzić się mistrzowi zen, żeby on mi powiedział i odkrył na tej drodze coś, co drzemie we mnie”<sup>17</sup>.

Duchowa przygoda Panikkara z hinduizmem znalazła swój najgłębszy intelektualny wyraz w najgłośniejszej z jego książek „Nieznany Chrystus hinduizmu”. Problematykę buddyjsko-chrześcijańskiego dialogu uczynił on natomiast przedmiotem książki pt. „Milczenie Boga. Odpowiedź Buddy naszej epoce”. Pytając, co – dla według autora – oznacza dla chrześcijaństwa hinduizm i buddyzm, będziemy odwoływać się głównie do przemyśleń zawartych w tych dwóch jego pracach<sup>18</sup>.

## 2. Co dla chrześcijanina oznacza hinduizm?

“Chrystus nie należy do chrześcijan,  
On należy tylko do Boga.  
Chrześcijanie i hindusi czerpią swoją wiarę z tego  
teandrycznego misterium, każde na swój sposób”.  
Raimon Panikkar

Już na wstępie możemy – za Panikkarem – powiedzieć, iż hinduizm ofiarowuje Kościołowi przede wszystkim impuls do katolickiego pogłębienia chrześcijaństwa. Pogłębienie to polegałoby m. in. na porzuceniu przez to ostatnie myślenia o sobie jako religii, która jako jedna spośród wielu jest rywalem innych. Chodzi raczej o życie nią jako objawieniem, nawróceniem i pełnią każdej religii. Autor *Nieznanego Chrystusa hinduizmu* jest przekonany; iż spotkanie chrześcijańskiego Kościoła z Śankarą i Ramanudżą będzie mieć takie samo znaczenie, jak odkrycie Platona w pierwszych wiekach Kościoła i Arystotelesa w średniowieczu. Ono przyczyni się przede wszystkim do radykalnego oczyszczenia, poszerzenia i pogłębienia rozumienia tajemnicy Chrystusa. Panikkar pragnie widzieć to spotkanie chrześcijań-

<sup>17</sup> R. Panikkar, *Gottesdenken*, s. 61.

<sup>18</sup> Opieram się tutaj na niemieckich wydaniach tychże książek: *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz 1990 (jest to wersja poprawiona i poszerzona); *Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha iur unsere Zeit*, München 1992. Ostatnie hiszpańskie (całkowicie zmienione wydanie tej książki nosi tytuł *El silencio del Buddha: Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 1999).

stwa i hinduizmu w kategoriach *paschy*, która – jak powiada – prowadzi „katolickość” hinduizmu i „katolickość” chrześcijaństwa do wzajemnego przenikania. Pisze on: „«Katolickość» hinduizmu wyzwala prawdziwą «katolickość» chrześcijaństwa. Przejście z ciasnej katolickości do uznania faktu, że prawda nie może być ani ograniczona, ani zmonopolizowana, jest wydarzeniem *paschy* każdej religii”<sup>19</sup>.

Dla dzisiejszych zamkniętych we własnych formach myślenia i zadowolonych z siebie religii, to przejście przez wydarzenie inter- oraz intrareligijnej *paschy* powinno być dla nich oczyszczającym i wyzwalającym doświadczeniem. Ono bowiem oznacza w istocie „śmierć” dotychczasowej formy każdej religii, by odrodzić się w doskonalszej postaci jako „nowe stworzenie”. Według Panikara, chrześcijanie powinni tutaj pamiętać o Duchu, który wszystko odnawia (Ap 21, S), oraz o nieustannym umieraniu (Rz 8, 36). Ta analogia śmierci i zmartwychwstania nie oznacza, że hinduizm powinien stać się chrześcijaństwem, lecz jego przemianę w doskonalszą formę. Przemiana ta oznacza, iż „w samym hinduizmie tkwi dynamika, która prowadzi do tego szczególnego wydarzenia śmierci i zmartwychwstania, w której rozpoznajemy dzieło *antarjamina*, wewnętrznego przewodnika, którego chrześcijanie nazywają Chrystusem?”<sup>20</sup>. Tylko taką rolę może pełnić chrześcijańska wiara w użyżnianiu innych religii – to znaczy odsłaniać misterium, które jest właśnie w nich ukryte. „Ceną za to jest – według Panikara – śmierć jako konieczny warunek zmartwychwstania; nie tylko śmierć innych religii, lecz także i przede wszystkim śmierć własna, to znaczy śmierć obecnego chrześcijaństwa. Jest wszak napisane, że «kto swoje życie pragnie zachować, straci je»”<sup>21</sup>.

W tym głęboko rozumianym pojęciu, nawrócenia nie wymaga się od hindusa (ani buddysty), by stał się chrześcijaninem, lecz tylko, by stał się doskonalszym hindusem (a buddysta buddystą). Krótko mówiąc, Kościół przeprowadza każdą prawdziwą religię przez proces śmierci i zmartwychwstania ku jej p e ł n i . Tą pełnią jest „nowe życie”, które jest obecne w sercu każdej autentycznej religii.

Na pytanie, gdzie spotkają się chrześcijaństwo i hinduizm, odpowiedź Panikara brzmi: to spotkanie będzie mieć miejsce w Chrystusie. Ale słowo Chrystus jest dla niego „chrześcijańskim imieniem Nieznanego”. Ten „nieznany Chrystus hinduizmu” nie oznacza znanego Chrystusa chrześcijan, który jest nieznanym hindusom. On jest nieznanym zarówno w hinduizmie, jak i – a może jeszcze bardziej – w chrześcijaństwie. Panikkar nie mówi o jakiejś nieznannej zasadzie ani jakimś wymiarze Boga, który byłby nieznanym chrześcijanom, lecz o owej „nieznannej rzeczywistości, którą chrześcijanie nazywają Chrystusem, odkrytej w sercu hinduizmu nie jako coś obcego, lecz jako prawdziwa zasada jego życia i jako światło, które oświeca każdego, kto na ten świat przychodzi”<sup>22</sup>.

Fakt, że Chrystus jest jedynym pośrednikiem między Bogiem i człowiekiem oraz światem, nie oznacza dla Panikara, że tylko chrześcijanie mają wyłączność na Jego obecność; On jest wszak obecny i działa w każdej autentycznej religii, jakkolwiek mogłaby mieć nazwę. „Chrystus – pisze Panikkar – jest symbolem zawsze transcendentnego i zawsze ludzko-immamentnego zdarzenia, któremu

<sup>19</sup> R. Panikkar, *Der unbekannte*, s. 15.

<sup>20</sup> Tamże, s. 94.

<sup>21</sup> R. Panikkar, *Kerygma und Indien*, Hamburg 1967, s. 9.

<sup>22</sup> R. Panikkar, *Der unbekannte*, s. 28 (podkr. R.P.).

chrześcijanie nadają to imię”<sup>23</sup>. Misterium Chrystusa nie tylko nie oznacza dlań monopolu chrześcijan, ale nie oznacza także Jezusa z Nazaretu. Dla świadomości zachodniego chrześcijanina, zdominowanej przez mit historii, obco zapewne zabrzmiałaby konstatacja Panikkar, iż „historyczny fenomen Jezusa jest epifenomenem misterium Chrystusa – co oznacza, że nie jest on ani realny, ani centralny”<sup>24</sup>. Musimy tu jednak pamiętać, że dla tego myśliciela chrześcijaństwo stanowi pełnię, ostateczne stadium i przeznaczenie wszystkich religii. To oznacza dlań, iż zarówno jego obecna forma, jak i jakakolwiek inna forma historycznego chrześcijaństwa nie mają monopolu na Chrystusa, a nawet, że żadna religia nie może rościć sobie wyłącznego prawa do Chrystusa.

Gdy mówimy o dialogu chrześcijaństwa z hinduizmem, konieczne wydaje się wskazanie na istotną różnicę w mentalności chrześcijanina i hindusa, co rzutuje na właściwe dla każdego z nich rozumienie Chrystusa. Dla tego pierwszego właściwe jest myślenie: „Jeśli Jezus Chrystus jest tajemnicą, to każda inna nazwa czy prawdziwy wyraz tego misterium będą się jawić jako nieodpowiednie, ponieważ przeczą one chrześcijańskiemu rozumieniu”<sup>25</sup>. Dla mentalności aryjskiej natomiast – wyjaśnia Panikkar – identyfikacja konkretnie widzialnej manifestacji misterium nigdy nie jest całkowita, a więc Indus nie będzie miał trudności z uznaniem wielu możliwości wyrazu dla tego misterium, nie rezygnując z jego tożsamości. Nic dziwnego zatem, że w spotkaniu z chrześcijaństwem wyznawcy hinduizmu mają nieprzepartą skłonność do mylenia – jak zauważa J.A. Cuttat – „Jezusa Jednorodzonego, Pana i Zbawiciela z postacią i rolą założyciela ich własnej religii”<sup>26</sup>, to znaczy z Ramą, Kriszną, Śiwą itd.

Aby uniknąć tego zniekształcenia „chrześcijańskiego *eidosu*” w spotkaniu z hinduizmem, Jacques A. Cuttat proponuje, by spotkanie to zaczynać nie od Chrystusa, lecz od Ducha Świętego, „trzeciej hipostazy, w której «Boskość jest widoczna, a osobowość ukryta»”. Ponieważ Duch Święty oznacza Bożą immanencję, jest on o wiele bliższy nastawionemu na radykalną wewnętrzną geniuszowi Wschodu, niż „absolutne Ty” Chrystusa. Rzecz znamienita, że w poszerzonym i poprawionym wydaniu *Nieznanego Chrystusa...* Panikkar – być może pod wpływem argumentacji Cuttat’a – także wskazuje na Ducha Świętego jako bardziej odpowiednie „miejsce” spotkania z hinduizmem. Zgodnie z powyższymi konstatacjami możemy zatem stwierdzić, iż tym szczególnym darem, jaki hinduizm może ofiarować chrześcijaństwu, jest dar duchowego skupienia i głębi. Nad przybliżeniem tego mistycznego wymiaru rzeczywistości trzyma się od wieków teologia apofatyczna, która – jak zauważa znana orientalistka Bettina Bäumer – boskiemu misterium „pozwala jeszcze być misterium”<sup>27</sup>.

Jakoż hinduizm, a zwłaszcza nauka Upaniszad, jej zdaniem, byłaby szczególnie przygotowana do wniesienia wkładu w pogłębioną teologię Ducha Świętego – w kosmosie i w człowieku. Innym przykładem inspiracji dla chrześcijan, według Bäumer, może być pojęcie *puruszy*, *makroantroposa*, które przypominałoby chrze-

<sup>23</sup> R. Panikkar, *Gott, Mensch*, s. 211.

<sup>24</sup> R. Panikkar, *Das Göttliche*, s. 33.

<sup>25</sup> R. Panikkar, *Der unbekannte*, s. 58.

<sup>26</sup> J.A. Cuttat, *Buddhistische und christliche Innerlichkeit in Gardinis*, [w:] *Christus und die Religionen der Erde*, Freiburg 1951, s. 463 (podkr. J.A.C.).

<sup>27</sup> B. Bäumer, *Upanischaden. Die heiligen Schriften Indiens meditieren*, München 1997, s. 15

ścijanom o kosmicznym Chrystusie, który „w trakcie «humanizacji» Jezusa niemal całkowicie zniknął ze świadomości”<sup>28</sup>.

W naszym przerośniętym technologicznie, lecz niedorozwiniętym pneumatologicznie świecie zachodnim, to odkrycie kontemplacyjnego wymiaru głębi<sup>29</sup> może okazać się ratunkiem przed jednostronnościami racjonalnego wzorca poznania, który prowadzi ostatecznie do totalnej mechanizacji i dehumanizacji człowieka. Nic dziwnego, że również Swami Abhishiktananda (Henri Le Saux, 1910-1973) uważał, iż najważniejszym darem Indii dla Zachodu jest dar duchowej głębi. Podobnie William Johnston, irlandzki jezuita zaangażowany w chrześcijańsko-buddyjski dialog, nie ma wątpliwości co do tego, że zainteresowanie młodych ludzi buddyzmem i hinduizmem bierze się stąd, że „współczesne chrześcijaństwo jest raczej obrazem religii chodzenia do kościoła niż obrazem religii mistycznej”. I pyta retorycznie: „Czyż nie zawiera ono za dużo teologicznej gadaniny, a za mało milczenia w głębi? Słowa, słowa, same tylko słowa! Być może dlatego potrzebujemy transfuzji krwi ze Wschodu”<sup>30</sup>. Dialog ze Wschodem może więc pomóc zachodniemu chrześcijaństwu zrównoważyć te przerosty teo-logicznej i mistycznej teo-praktyki. Mikołaj z Kuzy powiedział wszak kiedyś: *Mystica theologia ducit: ad vacationem et silentium* – „Mistyczna teologia prowadzi do opróżnienia i milczenia”. To milczenie (Ducha) zdaje się stanowić skuteczne remedium na przerosty cywilizacji, która ubóstwiła *logos*.

W artykule pt. *Stosunek między chrześcijaństwem i hinduizmem*<sup>31</sup>, Panikkar porównuje tenże do wzajemnej relacji dwujęzycznej zakochanej pary, z której jedno mówi jednym, a drugie – innym językiem. „Oni kochają się, ponieważ zrozumieli, że mają ten sam cel i chcą tego samego. Ale kiedy mówią, to nie rozumieją się. Oni muszą dopiero uczyć się języka tego drugiego. Być może nie mówią tego samego i nie mówią o tym samym w ten sam sposób. Ale mają pewne przekonanie, iż chodzi o to samo, nie mogąc tego dowieść.

Oni mogą się kochać, pomagać ludziom, spotykać się w praktyce i być cierpliwymi, aby uczyć się wzajemnie od siebie”<sup>32</sup>.

W zakończeniu wspomnianego artykułu Panikkar dokładnie precyzuje, czego hinduizm może nauczyć się od chrześcijaństwa, a mianowicie:

- brania poważnie czaso-przestrzennych struktur świata, wskutek czego także polityka nabiera znaczenia w religijnym życiu;
- uznania zasady, iż porządek ludzkiego społeczeństwa musi się kierować wedle immanentnej i bezpośredniej sprawiedliwości, a nie tylko według transcendentnej zasady i odkładanej w czasie sprawiedliwości;
- traktowania historii jako elementu ludzkiego starania o zbawienie.

Natomiast chrześcijaństwo od swych hinduskich braci w wierze może się nauczyć tego, że:

<sup>28</sup> Tamże, s. 46.

<sup>29</sup> Zob. F. Hunia, *Medytacja jako droga powrotu do środka* [w:] „ALBO albo” 3 (2002), ss. 83-95.

<sup>30</sup> W. Johnston, *Zen – ein Weg für Christen*, Mainz 1997, s. 31.

<sup>31</sup> R. Panikkar napisał ten tekst specjalnie do książki wydanej z okazji jego osiemdziesiątych urodzin *Gott, Mensch und Welt* (dz. cyt.).

<sup>32</sup> Tamże, s. 27.

- sens życia posiada czynnik, który jest niezależny od społecznych i politycznych faktów, wskutek czego ludzkie zbawienie nie zależy wyłącznie od takich historycznych faktów;
- rzeczywistość posiada warstwy i stopnie, które przekraczają zwykłą świadomość, wskutek czego medytacja (jakkolwiek można by nazwać to przenikanie w niewidzialną sferę rzeczywistości) jest ważniejsza niż zdolność czytania i pisanie;
- człowiek jest czymś więcej niż historią, jest elementem kosmicznego rozwoju rzeczywistości.

W omawianym tutaj problemie dialogu chrześcijaństwa z hinduizmem w ujęciu Panikkara, skupialiśmy się tylko na niektórych jego aspektach. Podsumowując je, moglibyśmy powiedzieć, że tym autentycznym darem, jaki hinduizm może ofiarować chrześcijaństwu, jest dar odkrycia i doświadczenia nowych wymiarów Misterium, które chrześcijanie nazywają Jezusem Chrystusem – których oni jednakże dotąd w ogóle nie przeczuwali.

### 3. Znaczenie buddyzmu dla chrześcijaństwa

„Być może Budda okaże się ostatnią postacią, z którą chrześcijaństwo będzie jakoś musiało się uporać. Nikt bowiem jeszcze nie powiedział, co oznacza on z chrześcijańskiego punktu widzenia.”

Romano Guardini

Gdyby autor powyższego motta, znał książkę Raimona Panikkara pt. *Milczenie Boga. Odpowiedź Buddy naszym czasom*, to najpewniej musiałby on znacznie złagodzić swą kategorię opinię. Bowiem to, co Panikkar w niej przeczuł i zrozumiał z przesłania Buddy dla chrześcijaństwa, stanowi, moim zdaniem, znaczący krok w dialogu między tymi dwoma religiami. Jego podejście do buddyzmu jest bliskie wskazówce Cuttat'a, by nasze pytanie do wyznawcy buddyzmu nie brzmiało: „Co ja mam do powiedzenia mojemu wschodniemu bratu?“, lecz: „Co Bóg pragnie powiedzieć przez mojego wschodniego brata?”<sup>33</sup>. Niemala część chrześcijan będzie zapewne zdziwiona – a nawet zgorzonna tak postawionym pytaniem. Oburzeni zaczną zapewne szemrać: „Jakże to możliwe, żeby Bóg miał nam coś do powiedzenia przez kogoś, kto w „Boga” nie wierzy? Bowiem wszystko, co nie jest w jakiś sposób zgodne z ich rozumieniem religii i wyobrażeniem Boga, oznacza dla nich herezję.

Ale takim fanatykom ekskluzywizmu – zauważa Cuttat – Chrystus prawdopodobnie powie kiedyś: „Byłem obcym, a wy nie przyjęliście mnie», bowiem według św. Pawła Bóg objawił się poganom «od stworzenia świata».. Panikkar ze swojej strony odpowiedziałby im: „Biada wam, o pobożni, bowiem rościecie sobie prawo do wyłącznej reprezentacji w sprawach religii: zabijacie Ducha, który tchnie, kędy i jak chce”<sup>34</sup>.

To, co się w chrześcijańsko-buddyjskim spotkaniu wydarzyło w minionym stuleciu (i nadal wydarza), wielu uznaje za rewolucję większą od tej, która miała

<sup>33</sup> J. Cuttat, *Die religiöse Begegnung*, s. 412.

<sup>34</sup> R. Panikkar, *Der neue religiöse Weg*, München 1990, s. 176.

miejsce po zetknięciu się chrześcijaństwa z myślą Platona i Arystotelesa. Większą – między innymi dlatego, ponieważ spotkanie z religiami Wschodu (szczególnie z buddyzmem, który zdaje się od chrześcijaństwa różnić najradzykalniej), odbywa się nie tylko na płaszczyźnie intelektualnej dysputy (ortodoksji), lecz także na o wiele głębszym poziomie egzystencjalnego doświadczenia tajemnicy (ortopraksji). Fakt ten zostaje skrętnie odnotowany przez niemieckiego psychologa i kapłana Williego Massę, który pisze: „Po raz pierwszy w historii świata wydarza się to, że chrześcijanie i buddyści wraz z innymi reprezentantami innych religii siadają razem ze sobą i wymieniają swoje doświadczenia w obcowaniu z wieczną tajemnicą; a mianowicie nie pytając, które sformułowanie bardziej się zgadza i która teza jest bardziej właściwa, lecz pytając: jak osobiście idę swoją religijną drogą i co na tej drodze odkryłem z rzeczywistości Boga”<sup>35</sup>.

Odpowiedź na pytanie, dlaczego tak ważne jest przestanie Buddy dla naszej epoki polega nie tylko na zrozumieniu tego, co Budda powiedział, lecz także – i przede wszystkim – na wglądzie w to, czego nie powiedział – i dlaczego tego nie powiedział. Ona tkwi, innymi słowy, w jego zagadkowym milczeniu. Właśnie to tajemnicze milczenie Buddy wobec zadawanych mu pytań o rzeczy ostateczne jest kluczowe dla zrozumienia całej jego nauki. Dlaczego Budda wybrał milczenie, aby „wyrzucić” najsekretniejsze jądro swojej nauki? Ponieważ tylko milczenie jest władne dać świadectwo absolutnie źródłowej rzeczywistości „sprzed narodzin Logosu” – rzeczywistości „po drugiej stronie bytu”.

Zagadkowe milczenie Buddy było przez zachodnich uczonych interpretowane na różne sposoby; poczynawszy od cynickiej i nihilistycznej, a skończywszy na pragmatystycznej i dialektycznej jego wykładni. Żadna z tych interpretacji nie sięga, zdaniem Panikara, „jądra gorejącego”, milczącego przesłania Buddy. Budda nie milczał ani dlatego, iż nie znał odpowiedzi na pytanie o ostateczną rzeczywistość, ani dlatego, iż zdawał sobie sprawę z inherentnej ograniczoności ludzkiego intelektu, niezdolnego do ogarnięcia tego ostatecznego misterium rzeczywistości. Jedyną drogą, na której możemy zbliżyć się do zrozumienia tajemnicy tego milczenia Buddy, jest droga mistyki apofatycznej (*via apophatica*). Ale w przeciwieństwie do – najczęściej występującego na Zachodzie – apofatyizmu epistemologicznego, dla którego niepojętość najwyższej rzeczywistości jest niepojętością tylko dla nas, buddyjski apofatyzm nazywa Panikkar apofatyzmem ontycznym. Według niego ostateczna rzeczywistość jest niepojęta nie tylko dla nas, lecz sama w sobie. Panikkar pisze: „Buddyjski apofatyzm usiłuje przenieść tę niewymowność do serca samej najwyższej rzeczywistości, wyjaśniając, iż ta rzeczywistość – w tym stopniu, w jakim jej *l o g o s* (jej wyraz i zapośredniczenie) nie należy już do porządku tej najwyższej rzeczywistości, lecz właśnie do manifestacji tegoż – jest niewypowiedziana nie tylko w naszym rozmyślaniu, lecz *s a m a w s o b i e*”<sup>36</sup>. Ta najwyższa rzeczywistość jest tak bardzo niewymowna i transcendentna, że Budda jest zmuszony odmówić jej charakteru bytu. Jego milczenie jest zatem najwyższym objawieniem apofatyizmu w samym łonie Absolutu.

Czy to milczenie Buddy o Bogu oznacza więc, że był on ateistą? Że negował istnienie najwyższej rzeczywistości? Przez niektórych autorów był on faktycznie

<sup>35</sup> W. Massa, *Zen als Christ*, Mettlach – Tünsdorf 1982, s. 31.

<sup>36</sup> R. Panikkar, *Gottes Schweigen*, s. 48 (podkr. R.E).

uważany za ateistę i nihilistę. Jego milczenie o ostatecznej rzeczywistości było przez nich odczytywane jednoznacznie jako negacja tejsze. Dziś wiadomo, że taki wniosek jest nieuprawniony. Ważne byłoby tutaj przypomnienie, iż dla indyjskiego myślenia nie Absolut sam w sobie jawi się jako problematyczny; lecz istnienie świata relatywnego i jego usprawiedliwienie wobec Absolutu. Toteż słynne cztery fundamentalne pytania skierowane do Buddy dotyczą nie Boga, lecz duszy i świata<sup>37</sup>, „Hindus pisze Panikkar – nie pyta o Boga ani o tamten świat, lecz o religijny wymiar – który jest jednocześnie transcendentny i immanentny – kosmicznego istnienia, które włącza ludzką egzystencję”<sup>38</sup>.

Problem Boga, mówiąc krótko, jest tam problemem człowieka. Oświecony nie neguje bynajmniej faktu istnienia bogów (*dewów*), nie odrzuca Boga poniżonych i prostych ludzi, lecz kategorycznie odrzuca Boga filozofów i teologów. Budda może się jawić jako ateista tylko tym, którzy stosują do niego pojęcie Boga wywiedzione z abrahamicznych religii bądź z filozofii bytu. Dziś zdobywa sobie uznanie pogląd, iż buddyzm nie jest ani teistyczny, ani ateistyczny. Oświecony nigdy nie negował tak zwanej ostatecznej rzeczywistości. On tylko wzbraniał się przed akceptacją teizmu – ale tylko dlatego, aby bronić absolutnej transcendencji Boga. Jakkolwiek mogłoby to dla niektórych brzmieć paradoksalnie, buddyzm, zdaniem Panikkara, reprezentuje religię ateistyczną. On pisze: „Nie jest łatwo zrozumieć, że Budda, aby «ratować» Boga, zdecydował się trwać w milczeniu, w postawie, która odkryła i n n e oblicze Boga, jego *apofatyczny, kenotyczny* wymiar: «nie-oblicze»”<sup>39</sup>. Myślenie o Absolutie jest związane nierozdzielnie z kategoriami bytu lub nie-bytu, a ten nie jest żadnym z nich. Milczenie Boga odpowiada zatem boskiej nieobecności bytu. Dla Buddy Bóg, który nie jest nieobecny, jest po prostu bożkiem.

Czy może istnieć – pyta autor *Milczenia Boga* – w ścisłym sensie tego słowa, ateistyczna religia? I odpowiada, iż dla Buddy: „Tylko ateistyczna religia może być w rzeczywistości religią. Wszystko pozostałe jest bałwochwalstwem, czczeniem Boga, który jest dziełem naszych rąk i rozumu”<sup>40</sup>.

Z faktu, że w buddyzmie Bóg jest nieobecnością bytu, niektórzy zachodni badacze – jak wspomniano – wyciągnęli wniosek, iż buddyzm jest ateizmem (w rozumieniu zachodnim). I w samej rzeczy nie jest on do końca niezgodny z prawdą – na gruncie metafizyki, która rzeczywistość utożsamia z bytem. Historia tej identyfikacji Boga z bytem, która doprowadziła na Zachodzie do sekularyzacji i ostatecznie ateizmu, sięga aż do VI w. p.n.e. Temu utożsamieniu pojęcia Boga z pojęciem bytu uitorowało ostatecznie drogę arystotelesowskie pojęcie substancji jako czegoś samoistniejącego. Swój kulminacyjny punkt myślenie to osiąga w średnio-wiecznej scholastyce. Historia zachodniego myślenia zdaje się odtąd prowadzić do wyłącznego wyboru między ubóstwieniem bytu bądź ontologizacją Boga. „Wygląda tak, jak gdyby Bóg i byt nie mogły, każde w swej własnej sferze, być tym, co najwyższe. [...] Albo Bóg i byt są utożsamione przez ubóstwienie bytu bądź ontologizację Boga, albo jedno zabija drugie, tak że pozostaje byt bez Boga bądź Bóg

<sup>37</sup> Przypomnijmy, że dotyczą one problemu wieczności świata, jego nieskończoności, tożsamości życia i ciała oraz istnienia człowieka po śmierci.

<sup>38</sup> Tamże, s. 109.

<sup>39</sup> R. Panikkar, *Trinität*, s. 55 (podkr. R.P.).

<sup>40</sup> R. Panikkar, *Gottes Schweigen*, s. 147 (podkr. R.P.).

bez bytu<sup>41</sup>. Ta identyfikacja Boga z bytem – przyznaje hiszpańsko-indyjski teolog – miała dla chrześcijaństwa wiele pozytywnych stron. Dzięki niej rozum i wiara, filozofia i teologia mogły przez długi czas współistnieć ze sobą we względnej harmonii. Zwieńczeniem tego ontomorficznego stanowiska stał się osobliwy twór zwany *ontoteologią*.

W ostatnim i obecnym stuleciu ta identyfikacja – twierdzi Panikkar – ontologii i teologii, która „kosztowała Zachód tak wiele spekulatywnego myślenia i «postępu», jest stopniowo podawana w wątpliwość<sup>42</sup>. Utożsamienie Boga z bytem włączyło z czasem teologiczną i filozoficzną myśl Zachodu w nierozwiązywalne problemy i antynomie (np. problem relacji Boga do człowieka i do świata, problem zła itd.), które doprowadziły ostatecznie do tego, iż ta „podwójna gwiazda” zachodniej metafizyki jęła gwałtownie tracić swój pierwotny blask. „Śmierć Boga – pisze Panikkar – nastąpiła tuż po zniknięciu bytu, z którym Bóg został utożsamiony<sup>43</sup>. Skoro byt i substancja zostały tak ściśle utożsamione ze sobą, to negacja substancjalności Boga musiała doprowadzić do negacji bytu Boga, a więc rzeczywistości Boga w ogóle. Za najważniejszy zatem problem obecnej epoki uważa Panikkar pytanie: „Czy jest możliwa «deontologizacja» Boga i «odbóstwienie» bytu tak, aby ani jedno, ani drugie nie poniosły szkody<sup>44</sup>. Czy negacja Boga jako bytu musi nieuchronnie prowadzić do ateizmu? Innymi słowy, czy w kulturze, na której tak głębokie piętno wycisnęły „dogmat” Parmenidesa o tożsamości myślenia i bytu oraz substancjalistyczne myślenie Arystotelesa, jest możliwe dopuszczenie Boga, który nie ma żadnego powinowactwa z organonem bytu – myśleniem? Czy też rzeczywistość nie można uczynić nic innego, niż zrezygnować z Boga, który przez wieki uzurpował sobie „tron bytu”?

Odpowiedź na te pytania, zdaniem Panikkara, wyznacza drogę, na której znajduje się *kairos* obecnej epoki. Epoki, w której uznano, że „Bóg umarł”, i w której coraz triumfalniej w przestrzeń ludzkiego życia zaczyna wkraczać ateizm. I tutaj staje się widoczna ogromna rola, jaką może odegrać buddyzm w uporaniu się z tym, zupełnie dla niej nowym wyzwaniem, jakim jest ateizm. „Obie kultury – mówi autor *Milczenia Boga* – współczesna zachodnia kultura i buddyzm są ateistyczne. Ich postawa wobec ostatecznych pytań jest apofatyczna”. Jakkolwiek zachodni apofatyzm posiada bardziej charakter epistemologiczny, natomiast buddyjski – ontologiczny, to „ich przeciwstawienie i związek okazują się zbawienne dla poszukiwania przez współczesną ludzkość nowej tożsamości<sup>45</sup>.

Nowością rewolucji Buddy, powiada Panikkar, było to, iż wykluczył on uważaną przez wielu ludzi jego (i naszej) epoki fundamentalną kategorię, a mianowicie Boga. Ale to wcale nie oznaczało, iż tym samym buddyzm przestał być religijny. Jego ontologiczny apofatyzm bowiem nie oznacza bynajmniej negacji rzeczywistości numinotycznej w ogóle. Jego (ontologiczne) milczenie było objawieniem nieobecności Boga jako bytu, a nie negacją rzeczywistości Boga w ogóle. Pisze on: „Aby bronić wszelkich praw tej ostatecznej rzeczywistości, Budda

<sup>41</sup> Tamże, s. 166.

<sup>42</sup> Tamże, s. 167.

<sup>43</sup> Tamże, s. 189.

<sup>44</sup> Tamże, s. 167n.

<sup>45</sup> Tamże, s. 160.

wzbrania się więc przed akceptacją teizmu. Inaczej mówiąc: aby bronić absolutnej transcendencji Boga, Budda jako człowiek rozsądny neguje Boga”<sup>46</sup>.

Zarówno buddyzm, jak i ten szukający dopiero właściwego wyrazu nowy ateizm dzisiejszej epoki, reprezentują wobec ostatecznych pytań postawę apofatyczną. Mają one zatem ogromną rolę do spełnienia w zharmonizowaniu tych trzech konstytutywnych wymiarów rzeczywistości: Boga, człowieka i kosmosu w jedną niedualistyczną całość. Śledząc historię kultury i religii, możemy stwierdzić, że ośrodkiem szczególnej koncentracji ludzkiej świadomości był zawsze tylko jeden z tych wymiarów. Chronologia tej triady miałaby więc następującą postać: kosmocentryzm, teocentryzm i antropocentryzm. Z socjologicznego punktu widzenia rola chrześcijaństwa – twierdzi autor *Milczenia Boga* – polegała na utrzymaniu łączności między pierwszym i drugim wymiarem oraz na niedopuszczeniu do przedwczesnego zwycięstwa tego trzeciego wymiaru. Ale los ludzkości, jego zdaniem, zależy w dużej mierze od zharmonizowania wszystkich tych trzech wymiarów. W tym epokowym zadaniu ogromną rolę ma do spełnienia buddyzm. Wszystko, co Budda powiedział, całe jego dążenie jest skoncentrowane na człowieku – na jego drodze do wyzwolenia z cierpienia. Swoją odmową wdawania się w filozoficzne i teologiczne dysputy na temat transcendentnej rzeczywistości, chce on wszystkie nasze pytania i lęki doprowadzić do milczenia. On pragnie, by cały nasz wysiłek był podporządkowany wyłącznie temu jednemu celowi: wyzwoleniu z ograniczeń czasoprzestrzennej egzystencji.

Współczesny ateizm – zdaniem Panikara – jest świadomością duchowości Ojca, która (duchowość) jest odcięta od żywej Trójcy. „Ateiści potwierdzają to, że nikt nigdy Ojca nie widział, ponieważ nie ma n i c do ujrzenia”<sup>47</sup>. I to właśnie czyni go bliskim buddyzmowi. Bowiem także ten ostatni jest według indyjskiego filozofa religii eksponentem duchowości Ojca i jako taki właśnie znajduje swoje prawdziwe miejsce w duchowości *kosmoteandrycznej* – w objawieniu, że Ojciec istnieje w Synu. Ontologiczny apofatyzm buddyzmu jest (nie)wymownym świadkiem tej prawdy – prawdy o niezgłębionym milczeniu Boga. Poniższy cytat pozwoli nam lepiej zrozumieć tę intuicję: „Bóg jest totalnym i absolutnym milczeniem, milczeniem bytu, a nie bytem milczenia. Jego Słowem, które Go całkowicie wyraża i wyczerpuje, jest Syn. Ojciec nie ma żadnego bytu: jego bytem jest Syn. Źródło bytu nie jest bytem. Gdyby nim było, jak mogłoby być wtedy jego źródłem?”<sup>48</sup>. Na gruncie chrześcijaństwa dobrym wprowadzeniem do obrony tajemnicy Ojca mogłoby stanowić *dictum* Ignacego z Antiochii, „że Bóg jest jeden, i że objawił się przez Jezusa Chrystusa, swojego Syna. On to jest Jego Słowem wychodzącym z milczenia”<sup>49</sup>. To *silentium* Ojca jest bardzo podobne do nicości dalekowschodnich religii.

Wśród niektórych współczesnych buddologów istnieje pogląd, że generalnie wszystkie religie Wschodu podporządkowały naukę *pneumie*. Dla „barbarzyńskiego charakteru” (Panikkar) współczesnej zachodniej kultury, która ubóstwiła *logos*, spotkanie ze wschodnią *pneumą* może okazać się nie tylko odświeżające, lecz stać

<sup>46</sup> Tamże, s. 59.

<sup>47</sup> R. Panikkar, *Kerygmat*, s. 136 (podkr. R.P.).

<sup>48</sup> R. Panikkar, *Trinität*, s. 76.

<sup>49</sup> Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji* (VIII, 2), [w:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 146.

się początkiem nowego – bardziej ludzkiego i sprzyjającego życiu – etapu w jej dziejach. Kwintesencją nauki Buddy jest wszak przekonanie, iż „logos nie może być ubóstwiony w żadnej formie, ani ontologicznej, ani epistemologicznej, ani kosmicznej”<sup>50</sup>. Próbując wniknąć w najgłębszy sens przesłania Buddy, autor *Milczenia Boga* pisze: „Jeżeli VI w. p.n.e. był w znacznym stopniu, w słowach swoich wielkich reformatorów przebudzeniem *logosu*, to wkład Buddy do tej wielkiej rewolucji pozostaje jedyny w swoim rodzaju, bowiem jest on tym, który podkreśla bezpośrednio milczenie ducha”<sup>51</sup>.

Tylko zatem przez ducha, który objawia się w milczeniu, możemy zbliżyć się do doświadczenia wschodniej „nicości”. Przez *logos* jest to niemożliwe, bowiem *logos* jest inherentnie związany z bytem. Japoński filozof Y. Takeuchi mówi, że idea bytu stanowi „Archimedesowy punkt zachodniego myślenia; jest osią, wokół której obracają się nie tylko filozofia i teologia, lecz cała tradycja zachodniej cywilizacji”<sup>52</sup>. Nic dziwnego, że w tym przypadku najdonioślejszym pytaniem jest: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. Natomiast centralnym pojęciem, z którego rozwinęła się wschodnia religijna intuicja i wschodnia wiara, jak i filozoficzne myślenie, jest – zdaniem japońskiego buddologa – idea nicości<sup>53</sup>. Podstawowe metafizyczne pytanie byłoby tu odwrotnością zachodniego i brzmiałoby: „Dlaczego istnieje raczej nic niż coś?”.

Jedynym objawieniem owego, transcendującego byt wymiaru rzeczywistości jest więc dla Buddy milczenie. Panikkar pisze: „Prawdziwe milczenie nie ma nic wspólnego z bytem. Jest to największe wyzwanie, a jednocześnie najwyższe objawienie milczenia. Mówiąc językiem chrześcijańskim, byt nie milczy. Byt to *logos*, słowo, a słowo jest słowem, ponieważ mówi. Dlatego *logos* nie milczy, gdyż pochodzi z Milczenia”<sup>54</sup>. Znane są trudności mistyków, którym w „błysku błogosławieństwa” udało się dotknąć rzeczywistości po tamtej stronie bytu i usiłujących zakomunikować to doświadczenie w – zdomowionym inherentnie w ontologii – języku. Zarówno mistycy, jak i poeci stają przed tym samym problemem: jak tę niedostępną dla *logosu* rzeczywistość utrafić słowem? Jak wyrazić ten konstytutywny, nieredukowalny do bytu, wymiar rzeczywistości? Każda próba jego wysłowienia grzęźnie w paradoksach i gubi się bezradnie w gąszczu znaków zapytania:

To jest TO!

Ale jak strasznie daleko! Kto tam dotrze?

Mogę zrozumieć nieobecność Bytu, ale jak zrozumieć nieobecność Niczego?

A jeśli do tego wszystkiego Niebyt JEST, to kto to pojmie?

– czytamy u Czuang Tzu<sup>55</sup>. Tę samą świadomość bezsilności języka znajdujemy w – usiłujących dotknąć tego preontologicznego wymiaru rzeczywistości – poniższych słowach polskiego poety, Zbigniewa Bieńkowskiego: „Jak dotrzeć do niej, jakim narzędziem poznania zbliżyć się do tego, co jest poza postrzeganiem zmysłów, instynktu, intuicji, poza domysłem myśli, co jest racją bytu nieistnienia? [...] Jakże osiągnąć ten stan zerowy, gdzie świadomość jest zarazem nieświadomo-

<sup>50</sup> R. Panikkar, *Gottes Schweigen*, s. 137.

<sup>51</sup> Tamże, s. 137.

<sup>52</sup> Y. Takeuchi, [za:] *Fernöstliche Weisheit und christliche Glaube*, Mainz 1985, s. 282.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> R. Panikkar, *Milczenie*, [w:] *Życie duchowości. 111 inspiracji od codzienności do mistyki*, red. G. Hartlieb, C. Quarch, B. Schellenberger, tłum. E. Piasta, Kielce 2005, s. 293.

<sup>55</sup> Zob. T. Merton, *Droga Czuang Tzu*, Kraków 2005, s. 33.

ścią, przeszłością przyszłości, tezą antytezy itd. Jaką mową przemówi, jakim słowem powie, jakim uchem odbiorę jej przesłanie ja, który znam jedynie język cości? Ogłuszony bytem, jakże dosłucham się niebytu?”<sup>56</sup>.

Autentyczne milczenie, co podkreślono, nie ma nic wspólnego z bytem. Tutaj tkwi źródło trudności naszego, podległego ontologolatrii, myślenia w zrozumieniu tej – należącej do *kosmoteandrycznego* misterium – „nicości”. W obrębie ścisłego monoteizmu – przyznaje nasz filozof i teolog – to milczenie (bytu) jest niebytem, bluźnierstwem wobec Boga, ponieważ Bóg jest. Tutaj ma swoje podłoże niemal powszechna w zachodnim chrześcijaństwie postawa podejrzliwości wobec mistycznego milczenia, które jawi się dlań jako zgoła niebezpieczne. Wszelako ta „pustka”, ontologiczna nieobecność, nie ma nic wspólnego z zachodnim nihilizmem. Niemal wszystkie duchowe tradycje ludzkości, przypomina Panikkar, zgadzają się co do tego, iż Boga można doświadczyć tylko w milczeniu.

Zachodnie myślenie i doświadczenie świata jest, jak powiedzieliśmy, zdominowane przez ideę bytu, azjatyckie natomiast koncentruje się na intuicji „nicości”. Autentyczny dialog między tymi dwoma duchowymi hemisferami nie będzie owocny, dopóki nie wyjaśnią one sobie, co rozumieją przez ideę bytu i nicości. Zachód – pisze Panikkar – powinien przestać bać się tej wschodniej „nicości”, bowiem ona „nie jest niebytem, zaprzeczeniem bytu, jego sprzecznością, lecz jego nieobecnością. Jest to inny biegun, inny «punkt obrotu» (*polus*), bez którego nie ma tego pierwszego?”<sup>57</sup>.

Przed zachodnią metafizyką otwiera się dziś – w dużej mierze dzięki buddyzmowi – możliwość wyjścia poza horyzont dotychczasowej ontologii. Nic zatem dziwnego, iż dla niestrudzonego apostoła międzyreligijnego dialogu, jakim jest Panikkar, zaślubiny milczenia i słowa stanowią najważniejsze wyzwanie dla owocnego spotkania abrahamicznych i azjatyckich form duchowości. Jak pisze: „«Wysilek (wytężenie) pojęcia»” wymaga rozluźnienia ducha, aby usunąć wiele nieporozumień i służyć wzajemnemu użyźnianiu tych dwóch wielkich tradycji ludzkości”<sup>58</sup>. Innymi słowy: *logos* potrzebuje „świętego luzu” *pneumy* (milczenia); byt potrzebuje tego małżeństwa z nicością.

Jeżeli zachodnia filozofia nie chce pozostać tylko zachodnią, musi na nowo przemyśleć ideę nicości. Podobnie można by powiedzieć także o teologii. Bowiem: „Historia bytu Boga została już częściowo napisana. Historia «niebytu» Boga [...] jest jeszcze nie tylko nie napisana, lecz ona musi być przez zachodni świat przeżyta”<sup>59</sup>. Nie można więc nie podzielać przekonania autora *Milczenia Boga*, iż tu, na tej, będącej jeszcze przed nami, drodze, znajduje się *kairos* dzisiejszego świata.

Tyniec, lipiec 2005 – grudzień 2011

<sup>56</sup> Z. Biernkowski, *Poezje zebrane*, Warszawa 1993, s. 240.

<sup>57</sup> R. Panikkar, *Milczenie*, [w:] *Życie duchowości*, s. 294.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> R. Panikkar, *Gottes Schweigen*, s. 188.

## Raimon Panikkar's Dialogue with Hinduism and Buddhism

The author of the article sets out to familiarize the reader with some aspects of inter-religious dialogue as understood by Raimon Panikkar. The central focus of interest here is the dialogue of Christianity with Hinduism and Buddhism, in which this Spanish-Indian theologian was engaged not only theoretically, but also in practical terms.

The aim of the dialogue of religions (and cultures) is, according to this religious thinker, their mutual "cross-fertilization" and enrichment. In general, this encounter with Hinduism and Buddhism will enable Christianity to discover and experience new – hitherto not even sensed or anticipated – dimensions of Christ's Mystery. Hinduism can also give Christianity an impulse to deepen the theology of the Holy Spirit, which was stultified within this religion by the dominance of spirituality centred upon the logos (Logos).

According to Panikkar, central to the encounter between Christianity and Buddhism is the interpretation of this mysterious silence of Buddha, with which he "replied" to the questions about the ultimate reality addressed to him. In the West this silence of the Buddha was interpreted by some in terms of apophatic theology, yet this apophatism was conceived exclusively in its *epistemological* aspect. However, in view of the author of *The Unknown Christ of Hinduism* the apophatism of the Buddha's silence is ontological, in other words the ultimate reality is incomprehensible not only *to us*, but *in itself*. This ontological apophatism of Buddhism may, according to Panikkar, give West with the key to a non-nihilistic interpretation of today's Western atheism, through which we might discover that it is in fact a religious atheism.

Thus the atheistic religion of Buddhism, with its belief that the absence of God in actual fact belongs to his essence, may help us understand today's atheism as a religious atheism.