

KS. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

## GOŁĘBICA I PTAKI ŻĄDZY: O MERTONIE, BUDDYZMIE I ODNOWIE WIARY

### POWRÓCIĆ DO PIERWOTNEGO DUCHA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

W latach sześćdziesiątych XX wieku Tomasz Merton w książce *Zen i ptaki żądzy* zaprezentował swoją wizję pewnej ścieżki odnowy chrześcijaństwa: sięgnięcie po pomoc do buddyzmu zen. Dziś, w pierwszych latach nowego tysiąclecia, żywotność zainteresowania myślą Mertona skłania do ponownego zastanowienia się nad przesłaniem i praktycznymi skutkami jego zachęty skierowanej do poważnie myślących chrześcijan, aby weszli na tę drogę w celu odnowienia i odświeżenia swojej wiary. W niniejszym tekście zastanowimy się właśnie nad propozycją, by chrześcijanie szukający duchowej głębi sięgali po duchowość religii Wschodu.

Problem nie przestaje być aktualny: w artykule redakcyjnym piśmie „Christ in der Gegenwart” z 12 marca 2000 roku można było znaleźć utrzymaną w zachęcającym tonie informację o działalności pewnego niemieckiego benedyktyna. Siedemdziesięcioletni ojciec Willigis Jäger przedstawiony był tam jako „uznany chrześcijański nauczyciel zen”, który w swoim Domu św. Benedykta oferuje regularne kursy zen. Jak precyzowały dalej słowa artykułu, o. W. Jäger wierzy, że cała ludzkość znajduje się obecnie w stadium przejścia od świadomości religijnej w postaci osobowej do świadomości religijnej kosmicznej. W ten właśnie sposób, jak twierdzi, wchodzimy w nowe stadium historii religii. Ojciec Jäger tak właśnie pojmuje realizowanie swojego powołania jako misjonarza w zakonie benedyktynów. Syntetycznie ujmuje to zapewne ostateczne zdanie wspo-

mnianego tekstu: „Willigis Jäger, wyruszając od swoich chrześcijańskich korzeni, poszukuje dróg ku przyszłości”<sup>1</sup>.

Chrześcijaństwo bierze swój początek od Osoby Jezusa Chrystusa: to od Niego nauczyli się wiary Apostołowie, a od nich z kolei ich uczniowie przejęli wiarę, którą przekazali swoim następcom. Kolejne pokolenia Kościoła widziane z tej perspektywy przypominają ludzi stojących w szeregu i podających sobie w łańcuchu, z rąk do rąk, cenny skarb Eucharystii i Dobrej Nowiny: „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb [...]” (1 Kor 11,23); „Przypominam, bracia, Ewangelię, którą wam głosiłem, którąście przyjęli [...]. Przekazałem wam na początku to, co przejąłem; że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy [...]” (1 Kor 15,1-3).

Stąd płynie przekonanie nieobce każdemu kolejnemu pokoleniu chrześcijan, że prawdziwa odnowa chrześcijaństwa to nic innego jak powrót do „pierwotnego ducha”. Pragnienie takiego powrotu towarzyszyło mnichom III i IV wieku, ogarniało średniowieczne stowarzyszenia ludzi świeckich i zakony żebracze, ta sama tęsknota ożywiała niedawno chrześcijan dążących do odnowy Kościoła przed II Soborem Watykańskim. Szukanie dróg powrotu do „pierwotnego ducha” chrześcijaństwa obecne jest oczywiście także i dzisiaj wśród gorliwych poszukiwaczy prawdy Ewangelii. Proponuje się w tym celu rozmaite ścieżki i metody. Ważnym problemem jest jednak, czy wszystkie proponowane dziś sposoby realizacji tego postulatu są równie udane. Jak ocenić powracające wciąż próby wchodzenia chrześcijan na drogę buddyźmu zen w celu ożywienia swojej wiary? Niech pomocą w znajdowaniu odpowiedzi na to pytanie będą poniższe refleksje.

### RATUNEK W BUDDYZMIE?

Thomas Merton w swej książce trafnie stawia problem: chrześcijaństwo dzisiejsze jawi się często jako aktywistyczne, świeckie i antymistyczne – czy wobec tego jest w stanie zaoferować „nową świadomość”, która byłaby „istotnie powrotem do pierwotnego ducha chrześcijańskiego”?<sup>2</sup> Merton raczej nie upatrywał rozwiązania tej

<sup>1</sup> *An der Grenze – in die Zukunft*, „Christ in der Gegenwart” 52 (2000) nr 11, s. 81.

<sup>2</sup> Th. Merton, *Zen i ptaki żądzy*, Kraków 1995, s. 27.

palącej kwestii w ograniczaniu się do powtarzania dogmatycznych formuł i liturgicznych rytów. Postuluje: „musi istnieć jakaś odpowiedź lepsza niż tylko potwierdzenie znanych od wieków, statycznych i klasycznych pozycji”<sup>3</sup>. Jak najśluszniej zaznacza, że musi istnieć nie tylko statyczna niezmiennosc wiary, ale także dynamiczna jej świeżość. Potwierdza to dalej jego pytanie: „Czy istnieje jakaś nowa możliwość, jakaś inna perspektywa dla dzisiejszej świadomości chrześcijańskiej?”<sup>4</sup>.

Czytelnika książki *Zen i ptaki żądz* intryguje przekonanie Merton, że „współczesna nauka (cokolwiek miałoby znaczyć to sformułowanie) całkowicie podważyła przekonanie” o tym, że „świadomość współczesnego chrześcijanina nie różni się zasadniczo od świadomości chrześcijanina z czasów apostoelskich”, a nawet że istnieją naukowe dowody na istnienie „radikalnego braku ciągłości pomiędzy doświadczeniem pierwszych chrześcijan a doświadczeniem pokoleń współczesnych”<sup>5</sup>. Przekonanie to domaga się pogłębienia: oczywiście, że z jednej strony istnieje pewna częściowa ciągłość (skoro używa się tej samej nazwy na określenie wspólnej wiary: chrześcijaństwo), a z drugiej strony istnieje pewien brak ciągłości (skoro doświadczenie wiary żadnych dwóch osób nie jest w każdym szczególnie identyczne, to coś dopiero gdy porównujemy wiarę pokoleń odległych o całe wieki). Problem polega na tym, w *czym* nasze doświadczenie jest odmienne od doświadczenia, powiedzmy, ucznia Apostoła Piotra lub starożytnego mnicha. Problemem też jest, kim jest ów „współczesny chrześcijanin”: czy ma to być amerykański katolik szukający posoborowej formuły wiary w nowoczesnym społeczeństwie obfitości? afrykański zielonoświątkowiec, któremu brak podstawowych środków do życia? wyznawca Jezusa zachowujący wiarę w społeczeństwie komunistycznego ateizmu? Pomijając te trudne zagadnienia, warto na pewno stanąć przed inspirującym zadaniem poszukiwania ścieżki dostępu do pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego. Zadania tego podjął się Merton i opisał jeden z jego aspektów w słynnym dziele *Zen i ptaki żądz*.

Czy rozwiązanie tego problemu postulowane w książce jest równie satysfakcjonujące jak jego postawienie? Lekarstwem – i to, jak się wydaje, najskuteczniejszym – na stwierdzony niepożądany stan

<sup>3</sup> Tamże, s. 39.

<sup>4</sup> Tamże, s. 40.

<sup>5</sup> Tamże, s. 28.

rzeczy we współczesnym chrześcijaństwie ma być według Mertona zgłębianie technik i doświadczeń religii Wschodu<sup>6</sup>. O ile bowiem pierwszą częścią jego odpowiedzi na problem powrotu do apostołskiego doświadczenia jest sugestia, by chrześcijanin „powrócił do prostych nauk Ewangelii”, o tyle zaraz potem następuje rada: „możliwe jednak, że [chrześcijanin] postąpi dobrze również, gdy zwróci się ku religiom Azji”; ma tak być między innymi dlatego, że „podstawowa nauka buddyźmu [...] może przynosi to samo właściwe, afirmujące życie wyzwolenie, jakie odnajdujemy w Dobrej Nowinie o Odkupieniu, Darze Ducha i Nowym Stworzeniu”<sup>7</sup>.

Są to bardzo daleko idące stwierdzenia. Odkupienie, Dar Ducha i Nowe Stworzenie to przecież filary kerygmatu Ewangelii. Kerygmat ten jest w zamierzeniu nie tylko teorią, ale przyjęty sercem ma przynieść konkretny skutek: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więzniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi” (Łk 4,18). Zapowiedź, że przyjęcie nauk buddyźmu przynosi ten sam skutek, co kerygmat apostołski, stanowi istotną rewolucję w poszukiwaniu dróg powrotu do pierwotnego ducha chrześcijańskiego. Nadzieja Mertona na odnowę chrześcijaństwa poprzez sięganie po doświadczenie buddyjskie wyrażała się na przykład w takich słowach: „możliwe, że zen po adaptacji da się wykorzystać dla oczyszczenia atmosfery jałowego ascetyzmu [...]; zen wart jest tego, byśmy choć na chwilę odetchnęli jego rześką i przyprawiającą o zawrót głowy atmosferą”<sup>8</sup>. Dziś, po upływie dziesięcioleci, łatwiej zapewne rozeznac, jakie praktyczne skutki przyniosła fascynacja religiami Wschodu, w tym także zen, zwłaszcza dla życia zakonnego, ale także dla tysięcy świeckich chrześcijan.

### WIARA CZY DOŚWIADCZENIE?

Wchodząc w dialog ze znanym buddyjskim nauczycielem, Thomas Merton pisze: „wedle słów D.T. Suzukiego, zen [...] implikuje osiągnięcie absolutnego punktu widzenia”<sup>9</sup>. Nasz autor nie poprze-

<sup>6</sup> Tamże, s. 31.

<sup>7</sup> Tamże, s. 41.

<sup>8</sup> Tamże, s. 68.

<sup>9</sup> Tamże, s. 13.

staje jednak na prostej konstatacji: taka jest opinia D.T. Suzukiego na temat zen. Merton opinię tę podziela: „zen jest świadomością ponadkulturową, ponadreligijną”<sup>10</sup>. Tak sformułowana metoda podejścia do zen wydaje się zabezpieczać przed ewentualnym konfliktem wartości w przypadku wejścia chrześcijanina w ten duchowy świat. W tym przecież celu Merton zapewnia dalej: „chrześcijaństwa i zenu nie można ze sobą zestawiać i porównywać”, gdyż podobne byłoby to do próby porównywania matematyki i tenisa<sup>11</sup>. Z drugiej jednak strony twierdzi, że zen „uważa religijność konwencjonalną za przeszkodę w drodze ku duchowej dojrzałości”<sup>12</sup>. Czy te dwa zdania da się pogodzić? Konwencjonalną religijnością chrześcijańską nazywa się chyba wcielenie Ewangelii w popularną kulturę, na przykład przeniknięcie nauki Jezusa do masowej społeczności katolickiej. Jeśli wchodzi to w konflikt z duchowością zen, to czy rzeczywiście można jeszcze mówić o ponadkulturowym i ponadreligijnym charakterze tego wydania buddyzmu? Te dwie opinie wydają się sprzeczne. Odwołując się do porównania Mertona: czy matematycy uważają grę w tenisa za przeszkodę w osiągnięciu wiedzy matematycznej, albo czy tenisiści odradzają uprawianie matematyki jako szkodliwe dla osiągnięcia mistrzostwa w swojej grze? Wydaje się, że takie stawianie problemu może zamknąć drogę chrześcijaninowi do ewentualnego polemizowania z tezami zen, gdyż nie można jednego z drugim zestawiać. Zostawia to jednak otwartą ścieżkę do polemicznego traktowania ludowego chrześcijaństwa przez wyznawcę zen, gdyż takie praktykowanie chrześcijaństwa jest przeszkodą do duchowej dojrzałości.

Wydaje się też, że niełatwo jest na dłuższą metę utrzymać w pamięci postulat niezestawiania chrześcijaństwa i zen, skoro niewiele stroniec dalej w książce *Zen i ptaki żądzzy* przeczytać można, że w zmaganiu z cierpieniem w życiu celem jest „zostać przekształconym przez to, co zen nazywa «wielką śmiercią», chrześcijaństwo zaś «umieraniem i zmartwychwstaniem w Chrystusie»”<sup>13</sup>. Jeśli to, przez co zostajemy przekształceni wobec cierpienia, nosi nazwę, która – jak się wydaje – oddaje sedno chrześcijańskiego doświadczenia duchowego

<sup>10</sup> Tamże, s. 14.

<sup>11</sup> Tamże, s. 43.

<sup>12</sup> Tamże, s. 44.

<sup>13</sup> Tamże, s. 61.

(umieranie i zmartwychwstanie w Chrystusie), to czy można dalej twierdzić, że między zen a chrześcijaństwem tyle jest punktów stycznych, co między matematyką a tenisem? Matematycy zgoda nie twierdzą, że wygranie dwóch setów w tenisowych zawodach jest tym samym zjawiskiem, co rozwiązanie kolejnego problemu algebraicznego. Odnosi się znowu wrażenie, że zen i chrześcijaństwa nie należałoby zestawiać w celu wskazywania na różnice między nimi, natomiast jak najbardziej polecane byłoby ich zestawianie dla podkreślenia między nimi zbieżności.

Jest prawdą, że także inni autorzy często przeciwstawiają „wierzenia” religijne i „religijne doświadczenie”. Wierzenia miałyby być charakterystyczne zwłaszcza dla chrześcijaństwa (z jego silnym naciskiem na doktrynę); zaś doświadczenie (nie zakładające doktrynalnej wiary) miałoby być cechą medytacji wschodniej, na przykład buddyjskiej. Nasz dobry znawca problematyki dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego, twierdzi jednak:

„Przeciwnie do tego, co często się twierdzi, zen jest oparty na bardzo wielkiej wierze – wierze w obecność natury Buddy w najgłębszych pokładach osobowości [...]. W zen chrześcijańskim wiara ta może przybrać formę przekonania, że Bóg jest obecny w głębi mojego bytu, albo – innymi słowy – że jestem uczyniony na obraz Boży. Tym, co najgłębsze i najprawdziwsze we mnie, nie jestem ja sam, ale Bóg”<sup>14</sup>.

Ciekawe, że Merton, wyznając wielokrotnie głębokie przekonanie o prawdziwości roszczeń zen na stronicach całej swojej słynnej książki, nie sygnalizuje nigdy wyraźnie – jak się wydaje – że o wiarę właśnie tu chodzi. Píše na przykład: „świadomość zenistyczna nie stara się dopasować rzeczy do sztucznie wykoncypowanych struktur”<sup>15</sup>. Tym samym dokonuje oceny: struktury, od których metoda zen uwalnia umysł, są czymś sztucznym. Ale na próżno szukalibyśmy argumentacji dla wsparcia takiej oceny. Wydaje się, że jest ona wypowiedziana na bazie wiary w skuteczność zen, która to wiara nie podlega z kolei weryfikacji. Rozważmy kolejną wypowiedź Mertona: „Dopóki oddajemy się rozróżnianiu, osądzaniu, klasyfikowaniu i wtłaczaniu w kategorie, dopóty na czystą powierzchnię zwierciadła [umysłu] rzutujemy coś innego”<sup>16</sup>. Łatwo zauważyć, że oceniając niezemi-

<sup>14</sup> Tamże, s. 35.

<sup>15</sup> Tamże, s. 16.

<sup>16</sup> Tamże, s. 17.

styczne sposoby doświadczania rzeczywistości jako zafałszowane (wskutek oceniania i klasyfikowania), Merton sam dokonał oceny: owoc metod zen ocenił jako osiągnięcie „czystej” (a więc autentycznej) powierzchni, natomiast refleksję opartą na klasyfikowaniu i kategoryzowaniu – jako fałszowanie rzeczywistości. Odrzekanie się od ocen i klasyfikacji nie sprawiło, że faktycznie można się od nich uwolnić. Nie sposób praktykować zen, nie oceniając z góry, że doprowadzi to nas do prawdziwego doświadczenia autentycznego bytu (a nie na przykład do iluzorycznego odczucia sztucznej konstrukcji).

„Nie można zenu zdefiniować [...]. Właściwym sposobem studiowania zenu jest przeniknięcie pod zewnętrzną skorupę i skosztowanie nie dającego się zdefiniować jądra”<sup>17</sup>. Oznacza to ni mniej, ni więcej tylko wyznanie wiary, którą można by oddać również takimi słowami: „Ufam, że droga zen prowadzi do doznania tego, co istotnie jest. Wprawdzie nie mogę tego uzasadnić, ani nawet zdefiniować czy opisać, ale moja wiara jest wystarczającą podstawą, abym podjął takie życiowe ryzyko i do takiej samej ufności i ryzyka zachęcam innych”. Wygląda to na entuzjastyczne przyjęcie ścieżki duchowego uwolnienia, typowe dla neofity.

Chrześcijaństwo jawnie nazywa samo siebie drogą wiary; tu natomiast mamy do czynienia z zaproszeniem na duchową drogę świadomie i rozmyślnie unikającą problemu skonfrontowania się z wiarygodnością swoich roszczeń i podstaw swojej ufności. Dlatego nie pytając o źródło swojej pewności, może Merton pisać: „zen nie jest doktryną: stara się zmierzyć z samym życiem, nie zaś z wyobrażeniami na temat życia”<sup>18</sup>. Jeśli jednak Merton zaleca zen jako skuteczną drogę do uzyskania odpowiedzi na pytanie: „jaka jest różnica między autentyczną a iluzoryczną samowiedzą egzystującej i żyjącej jaźni”, i zapewnia, że w zen cofamy się ku „czystej, nie wyartykułowanej i nie wyjaśnionej podstawie bezpośredniego doświadczenia”, to trzeba zapytać: na jakiej właściwie podstawie tak się twierdzi? Skąd wiemy, że sięga się w ten sposób owej czystej podstawy i że uzyskuje się autentyczną, a nie iluzoryczną samowiedzę? Dlaczego właściwie mielibyśmy uwierzyć, że „doświadczenie zen polega na tym, by bezpośrednio uchwycić jedność rzeczy widzialnych i niewidzialnych, [...] by empirycznie uświadomić sobie, że wszelkie po-

<sup>17</sup> Tamże, s. 23.

<sup>18</sup> Tamże, s. 42.

działy tego typu muszą być czystym wymysłem wyobraźni”? Dlaczego nie mielibyśmy uwierzyć na przykład twierdzeniu odwrotnemu: że to podziały na przedmiot i podmiot, na rzeczy widzialne i niewidzialne odpowiadają „nagiej rzeczywistości”, a zenistyczne doświadczenie jest sztucznie wprowadzone za pomocą nienaturalnych i wymyślnych zabiegów psychologicznych? Zanim sprawę się rozstrzygnie, należy przyjąć do rozważenia obie możliwości, a wielokrotne powtarzanie zenistycznych zapewnień o tym, że zen dostarcza kontaktu z rzeczywistością taką, jaka jest, nie zmieni faktu, że mamy tu do czynienia z wyznaniem wiary wyznawcy zen.

Jeśli uprzednio sam autor obwieścił rezygnację z wszelkich dyskusji na tematy merytoryczne związane z oceną zen, to tym samym skazał czytelnika na los wszystkich zwolenników takiej ścieżki: kto rezygnuje ze świadomej refleksji filozoficznej, ten wstępuje na drogę filozofii niereflektowanej, a przez to zamiast wyzwolić się ze schematów myślowych – poddaje się schematom na sposób nieuświadomiony. Takie ryzyko istnieje przy nazbyt pospiesznym skorzystaniu z oferty Mertona.

#### WIERZE, ALE KOMU?

„Celem, do jakiego zmierza buddyjska medytacja [...], jest kształtowanie pewnego rodzaju świadomości, której w żaden sposób nie zwiada słowne formuły [...]: uchwyci siebie samą taką, jaka jest rzeczywiście”<sup>19</sup> – czytamy u Mertona. Ponieważ jednak proces kształtowania świadomości za pomocą praktykowania duchowości zen trudno uznać za naturalny lub oczywisty dla zewnętrznego obserwatora, to nie sposób nie zauważyć, że podobne zapewnienie mógłby wygłosić zwolennik każdego innego nurtu religijnego. Można by przecież twierdzić, że celem, do jakiego zmierza ortodoksja chrześcijańska (lub na przykład judaistyczna), jest kształtowanie pewnego rodzaju świadomości, której nie zwiada żadne słowne formuły, ale uchwyci samą siebie taką, jaka jest rzeczywiście, to znaczy jako przejaw istnienia duszy stworzonej przez Boga i żyjącej po to, by spotkać się z Jego Osobą. Jeśli, jak słusznie zauważa Merton, w chrześcijaństwie wszystko zależy od wiary, od przyjęcia przez osobę wierzącą prawdziwości słów i stwierdzeń przekazujących objawienie Boga

<sup>19</sup> Tamże, s. 48.

samego w Chrystusie<sup>20</sup>, to wypada zauważyć, że w zen też wszystko zależy od wiary. Wszystko zależy od tego, czy adept doświadczający *satori* uzna, że uległ sztucznemu procesowi kreującemu nienaturalny odbiór codziennej rzeczywistości, czy też uzna, że ma do czynienia z metodą pozwalającą dotknąć „rzeczywistości takiej, jaką ona jest”. Zen „jest bardzo prostą praktyką prowadzącą do *samadhi* bez zbyt wielkiej ilości teorii; trzeba tylko wierzyć, że masz naturę Buddy i że oświecenie jest możliwe”<sup>21</sup>. Od problemu wiary i od problemu refleksji teoretycznej uciec się nie da. Można jedynie o nim zapomnieć z niezbyt pożytecznymi skutkami dla jasnego poglądu na sprawę.

Od problemu prawdy nie uciekają w praktyce również nauczyciele zen. „Większość sentencji zen ma na celu przekazanie uczniowi, że ma on gruntownie mylny obraz samego siebie i swoich możliwości”<sup>22</sup>. Musi więc istnieć jakiś sposób orzekania, czym różni się prawidłowy obraz samego siebie od obrazu mylnego. Zwolennicy zen upragniony cel swoich zabiegów medytacyjnych – akt intuicji – „uważają za kompletny, gdy następuje utożsamienie podmiotu z przedmiotem”<sup>23</sup>. Jednak wyznawcy innych nurtów duchowości, na przykład spirytyści, materialści czy hinduiści miewający w tej materii rozbieżne opinie, zwykle zdecydowanie nie zgadzają się z adeptami zen. I jakkolwiek ci ostatni będą z naciskiem podkreślać, że „zasadnicza jedność” podmiotu i przedmiotu „nie jest abstrakcyjną koncepcją, ale jest bytem samym”, że chodzi tu o mądrość, która jest „bezpośrednim doświadczeniem «Jaźni» czy też «natury Buddy» zamiast abstrakcyjnego «Absolutu» i «Jedynego»”<sup>24</sup>, to uznać należy, że dla mistyków będących zwolennikami takich pojęć jak „Absolut” bynajmniej nie jest on koncepcją abstrakcyjną.

„Chrześcijanie równie dobrze jak buddyści mogą uprawiać zen”, zapewnia Merton, a to dlatego, że przez zen należy rozumieć „poszukiwanie bezpośredniego i czystego doświadczenia w płaszczyźnie metafizycznej, wolnej od formuł słownych i apriorycznych pojęć językowych”<sup>25</sup>. Trudno jednak zrozumieć, dlaczego formuły słowne i pojęcia językowe miałyby być czymś z natury rzeczy „sztucznym”,

<sup>20</sup> Tamże, s. 49.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, s. 61.

<sup>23</sup> Tamże, s. 63.

<sup>24</sup> Tamże, s. 77.

<sup>25</sup> Tamże, s. 54.

oddalającym od bezpośredniego doświadczenie podstawy bytu, a praktyki zen, trudne przecież, mozolne i bynajmniej nie „naturalne” w jakimś prostym tego słowa znaczeniu takiej sztuczności miałyby być – też z natury rzeczy – pozbawione. „Zen używa języka przeciwników językowi, aby [...] zniszczyć w naszych umysłach złudną «rzeczywistość», byśmy mogli widzieć bezpośrednio”<sup>26</sup>. Jednak obwieszczenie: „wtedy byłem jak ślepy, On przywrócił mi wzrok”, jest charakterystyczne nie tylko dla zen, ale należy do podstawowej frazeologii wielu religijnych wiar, z chrześcijaństwem na czele. Nie widać specjalnego powodu, dlaczego mielibyśmy apriorycznie przypisywać właśnie technice zen większą moc w prowadzeniu do bezpośredniego dostrzegania prawdziwej rzeczywistości niż, na przykład – czemu nie? – prostemu głoszeniu Ewangelii o zbawieniu z wiary w Jezusa z Nazaretu, Mesjasza Pańskiego, na wzór Apostołów Piotra i Pawła.

#### BIBLIA O ZEN

Za punkt wyjścia Thomasa Mertona w kwestii porównywania czy zestawiania katolicyzmu z zen można uznać zdanie: „ludzie zapominają, że sercem katolicyzmu jest również żywe doświadczenie jedności w Chrystusie, które daleko wykracza poza wszystkie pojęciowe formuły”<sup>27</sup>, oraz że owocem zrozumienia stwierdzeń zawartych w objawieniu się samego Boga jest doświadczenie chrześcijańskie<sup>28</sup>.

W celu wykorzystania w swojej argumentacji tradycji katolickiej duchowości Merton odwołuje się do przykładów z historii mistyki chrześcijańskiej. W praktyce jednak, chociaż sam zdystansował się werbalnie od traktowania Mistra Eckharta jako reprezentatywnego dla mistyki chrześcijańskiej<sup>29</sup>, to jednak w praktyce regularnie odwoływał się przy zestawianiu mistyki zen z mistyką chrześcijańską właśnie do niego. Zapewne jest tak dlatego, że ten średniowieczny dominikanin używał formuł językowych przypominających wiele wypowiedzi mistyków religii Wschodu. Intryguje to tym bardziej, że praktyczne oddziaływanie na współczesne chrześcijaństwo takich dawnych mistyków jak św. Augustyn lub św. Małgorzata Maria Ala-

<sup>26</sup> Tamże, s. 58.

<sup>27</sup> Tamże, s. 49.

<sup>28</sup> Tamże, s. 50.

<sup>29</sup> Tamże, s. 52.

coque (z naszej perspektywy czasowej można dodać św. s. Faustynę Kowalską) jest bez porównania większe niż oddziaływanie Mistrza Eckharta.

Merton dokonuje relektury szeregu fragmentów biblijnych, jednak za każdym razem trzeba by zadać pytanie, czy nie doszło do pozbawienia tych tekstów fundamentalnego chrześcijańskiego znaczenia. Tłem Biblii jest przecież nieodmiennie personalizm dialogiczny: człowiek stoi wobec Innego, który wychodzi mu naprzeciw, podejmuje z nim zbawczy dialog i który mu się sam udziela, na kształt relacji oblubieńczej. W interpretacji Mertona fragmenty te przemieniają się jednak w opis duchowego doświadczenia, w którym obecność Innego, konkretnej Osoby stojącej naprzeciw człowiekowi, staje się po prostu zbędna.

Czytamy na przykład: „Z chwilą przełamania ograniczeń religii strukturalnej i kulturowej [...] możliwe stają się «narodziny w Duchu» czy właśnie intelektualne przebudzenie w niezróżnicowanej pustce, gdzie wszystko jest bierną aktywnością, nazwaną przez Chińczyków *wu-wei*, a przez Nowy Testament «wolnością dzieci Bożych»<sup>30</sup>. Uważny czytelnik Biblii musi jednak przyznać, że Pismo Święte nie podaje żadnej innej „techniki” napełniania się Duchem wolności dzieci Bożych poza modlitwą słowem Bożym, do tego modlitwą o wyrażenie wspólnotowym charakterze (por. Ef 5, 18; Kol 3, 16). Modlitwa ta ma charakter prośby, której rezultatu człowiek nie może kontrolować za pomocą żadnych ćwiczeń, jako że ma on postać łaski, daru. Na tym polega różnica między chrześcijańskim teizmem personalistycznym i apersonalizmem buddyzmu. Chrześcijanin zależy od nieprzewidywalnego aktu woli Innego: może Mu ufać, ale nie może planować Jego postępowania. Buddysta natomiast nie powinien stawiać się w polu oddziaływania woli Innego. Jahwe Zastępów, Ojciec naszego Pana, Jezusa Chrystusa, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba – czy to wszystko adekwatnie oddaje określenie „niezróżnicowana pustka”?

Podobne znaki zapytania mogą się zrodzić, kiedy zastanowimy się nad takim opisem: „Nasza świadomość oderwała się zupełnie od najgłębszej podstawy naszej tożsamości. W mistycznej tradycji chrześcijańskiej to [...] stanowi prawdziwy sens «grzechu pierworodnego»<sup>31</sup>. Czy jednak da się opisywać, co chrześcijanie chcieli wyrazić,

<sup>30</sup> Tamże, s. 18.

<sup>31</sup> Tamże, s. 22.

mówiąc o grzechu pierworodnym, nie używając takich określeń, jak osobowy Bóg, międzyosobowa relacja człowieka z Bogiem, zerwanie przyjaźni, poszukiwanie odnowy miłości? Jednym słowem: bez języka personalistycznego opisującego relacje między osobami?

Trudno nie stanąć przed podobnym problemem, gdy dowiadujemy się, że „wyjściowym punktem całej wiary chrześcijańskiej, całego chrześcijańskiego doświadczenia jest pierwotna rzeczywistość Boga będącego Czystą Faktycznością”<sup>32</sup>. Określenie punktu wyjściowego całego doświadczenia właściwego chrześcijanom sformułowaniem, które nie oddaje osobowego charakteru Boga, nie wydaje się szczególnie pomocne. Trudno stłumić w sobie pytanie: czy zgodziliby się z tym Abraham i Eliasz? Maryja i Józef? Piotr i Paweł? Dominik i Franciszek? Wrażenie to pogłębia się, gdy na tej samej stronie książki czytamy o „rzeczach Boskich”, o „Bycie”, o „fundamentalnej intuicji”. Nie wydaje się, aby większość mistyków chrześcijańskich gotowa była zamienić takie sformułowania, jak „Bóg Ojciec” lub „Jezus Chrystus” na pojęcie „Czystej Faktyczności”. Dla Małgorzaty Marii Alacoque, dla s. Faustyny oraz milionów ich poprzedników i następców zastąpienie Bożej Osoby anonimową rzeczywistością duchową bez oblicza byłoby równoznaczne z zanegowaniem sensu ich wiary.

Jeszcze mniej przekonujący jest zabieg myślowy polegający najpierw na przypomnieniu „doniosłego znaczenia bezpośredniego doświadczenia w Biblii”, aby potem stwierdzić, że doświadczenia proroków Starego Testamentu „były równie rzeczywiste, egzystencjalne i zbijające z tropu jak jakikolwiek fakt zenu”<sup>33</sup>. Zabieg ten zostaje wzmocniony sugestią, że nauka Krzyża omówiona w dwóch pierwszych rozdziałach Pierwszego Listu do Koryntian była środkiem, za pomocą którego Bóg „wytraca mądrość mędrców” (1 Kor 1,18-23), tak że w końcu „dla kogoś, kto wyzwolił się z zależności od formuł słownych i struktur pojęciowych, Krzyż staje się źródłem «mocy»”<sup>34</sup>. Czy jednak rzeczywiście coś wskazuje na to, aby autor wspomnianego listu, św. Paweł Apostoł, dążył sam do wyzwolenia się z formuł słownych i struktur pojęciowych albo by zalecał taką drogę swoim czytelnikom? Nauka Krzyża jest „mocą” nie na zasadzie zaprezentowania formy literackiej dla stworzenia intelektualnego paradoksu

<sup>32</sup> Tamże, s. 36.

<sup>33</sup> Tamże, s. 64.

<sup>34</sup> Tamże, s. 65.

(w tym celu pewnie równie dobrze, a może nawet lepiej, mógłby posłużyć dowolny inny paradoks, jak to zresztą bywa w praktyce zen). Owa moc płynie raczej z postawienia człowieka przed *historycznym faktem* Osoby Jezusa Chrystusa. Roli tego faktu nie może przejąć żaden inny, nawet zgrabniejszy w sensie literackim paradoks, gdyż nie jest to zen, ale chrześcijaństwo, i nie chodzi o wyzwolenie z zależności od formuł słownych i struktur pojęciowych, ale o wyzwolenie z winy grzechu i z oddzielenia od osobowego Boga przez wiarę w zbawienie dokonane na Krzyżu. A do przekazania tego niezbędne są słowa i pojęcia.

Czyms słusznym są zapewne apele o wyciągnięcie egzystencjalnych wniosków z nauki Krzyża („przyjęcie nauki Krzyża oznacza zgodę na оголошение siebie, *kenozę* w jedności z Chrystusem”<sup>35</sup>). Ale czy równie słuszne jest tak radykalne przeciwstawianie doktryny doświadczeniu, że w końcu okazuje się, że „dla chrześcijanina nauka Krzyża nie jest żadną teorią, lecz pełnym egzystencjalnym doświadczeniem jedności z Chrystusem w Jego śmierci”<sup>36</sup>? Nie wydaje się, aby takie opinie trafnie odzwierciedlały proces głoszenia Dobrej Nowiny, w którym chodziło przede wszystkim o to, aby słuchacze uwierzyli w doktrynalną treść odnoszącą się do faktycznie zaistniałych wydarzeń, a dopiero potem owocem tej wiary miało być wspomniane egzystencjalne doświadczenie.

Biblijnym fragmentem być może najczęściej używanym przez zwolenników daleko idącego dialogu z mistycznymi religiami Wschodu jest wyznanie św. Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Nie mogło więc zabraknąć tego zdania również u Mertona, z jakże charakterystyczną interpretacją: „w chrześcijańskiej tradycji mistycznej tożsamość mistyka jest «osobą», która jest tożsama z Chrystusem, jest jednym z Chrystusem”<sup>37</sup>. Z całą pewnością św. Paweł równie wiele miał jednak do powiedzenia o swojej *odrębności* osobowej od Chrystusa, co o mistycznej z Nim *jedności*: „wszyscy musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa” (2 Kor 5,10), co jako żywo nie byłoby możliwe, gdyby samoświadomość Pawła jednoznacznie zawierała tożsamość z Chrystusem. O podobnych wątpliwościach wypada zapewne wspomnieć, gdy czytamy, że Ducha

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże, s. 85.

„otrzymaliśmy w Chrystusie jako transcendentálną nadświadomość Boga i Ojca”<sup>38</sup>.

### PODSUMOWANIE

Poszukiwanie dróg powrotu do „pierwotnego ducha” chrześcijaństwa, tak żywe dzisiaj wśród gorliwych poszukiwaczy prawdy Ewangelii, jest jak najbardziej godne pochwały. Pragnienie to znalazło znakomity wyraz w konstatacji papieża Pawła VI: „potrzeby i kryzysy naszych czasów są tak wielkie [...], więc żadnego nie można spodziewać się ratunku, jak tylko nowego wylania Ducha Bożego”<sup>39</sup>. Jednak propozycja sięgania w tym celu po pośrednictwo duchowości religii Wschodu w formie opisanej przez T. Mertona wydaje się chybiona.

Dlaczego? „Wyznawcy różnych religii nie ujmują odmiennie tego samego doświadczenia; raczej mają oni różne doświadczenia”<sup>40</sup>. Zdanie to, pochodzące od amerykańskiego teologa G.A. Lindbecka, ilustruje jego głębokie przekonanie, że odmiennie religie przynoszą istotnie odmiennie doświadczenia religijne. Istnieje tu analogia do wielości języków: nie można mówić o jednym ogólnym doświadczeniu religijnym, gdyż nie można być „religijnym ogólnie” – podobnie jak nie można mówić ogólnym językiem. Język jest zawsze konkretny i religia też jest zawsze konkretna<sup>41</sup>. Języka religii Jezusa Chrystusa nie da się zastąpić językiem apersonalistycznego buddyzmu.

Tęsknotę za duchem pierwotnego chrześcijaństwa da się zaspokoić tylko na jeden sposób: wracając do nauki i do języka pierwszych uczniów. Punktem wyjścia w pogłębianiu duchowości chrześcijańskiej jest obudzenie żywej i osobistej relacji z Bogiem żywym i prawdziwym (por. KKK 2568), a nie tłumienie w sobie otwartości na taką oblubieńczą relację. Jest to Bóg żywy, a nie milczący. Poszukiwanie pierwotnego ducha to nic innego jak otwarcie się na głos Biblii. Uczył o tym Jan Paweł II u progu nowego tysiąclecia:

„Zachowując więc z Pismem Świętym, otwieramy się na działanie Ducha, z którego teksty biblijne biorą początek, a zarazem na świa-

<sup>38</sup> Tamże. Merton powołuje się przy tym na 1 Kor 2 i Rz 8.

<sup>39</sup> Paweł VI, Adhortacja apostołska *Gaudete in Domino*, AAS 57 (1975), nr VII.

<sup>40</sup> G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984, s. 40.

<sup>41</sup> Tamże, s. 23.

dectwo Apostołów, którzy bezpośrednio zetknęli się z Chrystusem, Słowem życia, widzieli Go na własne oczy, słyszeli własnymi uszami, dotykali rękoma” (Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, 17).

Powtarzał w ten sposób starą i wypróbowaną naukę przekazywaną z rąk do rąk w geście chrześcijańskiej Tradycji, jako wtajemniczenie w dostęp do pierwotnego ducha chrześcijaństwa.

„Słowo Boże jest pierwszym źródłem wszelkiej duchowości chrześcijańskiej. Umacnia więc z żywym Bogiem oraz z Jego zbawczą i uświęcającą wolą [...]. Słowo Boże zostaje przeniesione w życie i rzuca na nie światło mądrości, która jest darem Ducha [...]. Całe Pismo Święte jest «źródłem czystym i stałym życia duchowego» [...]. Pismo Święte, w którym Bóg obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej” (Jan Paweł II, *Vita consecrata*, 94).

Ale to już temat na całkiem nową refleksję...