

# Usporedba buddhističkoga i kršćanskoga milosrda prema Henriju de Lubacu

Francis Brassard\*

## Sažetak

*U radu je prikazana De Lubacova usporedba pojma buddhističkoga i kršćanskoga milosrda. Perry Schmidt–Leukel kritizirao je De Lubacove stavove o postojanju znatnih razlika između buddhističkoga i kršćanskoga poimanja milosrda. Temeljem Schmidt–Leukelove kritike De Lubacove ocjene ključne buddhističke prakse, koristeći se modelom identificiranja pretpostavki religijskih diskursa, pokazana je istovremeno valjanost De Lubacove ocjene i Schmidt–Leukelove kritike.*

*Ključne riječi: Henri de Lubac; buddhizam; kršćanstvo; milosrde; međureligijski dijalog; Šāntidevina Bodhicaryāvatāra*

## Uvod

Francuski isusovac Henri de Lubac (1896.–1991.) jedan je od najutjecajnijih teologa 20. stoljeća. Predavao je fundamentalnu teologiju na Katoličkom sveučilištu u Lyonu od 1929. do 1961. s dvama prekidima. Prvi je prekid bio tijekom Drugoga svjetskoga rata, kada je bio prisiljen otići u ilegalu kako bi izbjegao nacistički progon, a drugi od 1950. do 1958., kada je udaljen s mjesta profesora. Drugi je prekid uzrokovan objavljivanjem triju njegovih knjiga (*Corpus Mysticum; De la Connaissance de Dieu; Surnaturel: Études historiques*), za koje se smatralo da promiču modernistički pokret unutar Crkve. Nakon objave enciklike *Humanis generis* 1950. te su knjige povučene iz optjecaja, a pod pritiskom Svetoga Uficia, p. general Družbe Isusove Jean–Baptiste Janssens zabranio je De Lubacu poučavanje, kao i objavljivanje na području kršćanske teologije. Tijekom toga razdoblja De Lubac je napisao tri knjige o buddhizmu. Susret s buddhizmom omogućio mu je da bude intelektualno aktivan unatoč nametnutim ograničenjima. Njegovo zanimanje za buddhizam možemo pratiti od 1930. godine, kada ga je dekan Ka-

\* Dr. sc. Francis Brassard, viši znanstveni suradnik, Rochester Institute of Technology Croatia. Adresa: Don Frana Bulića 6, 20000 Dubrovnik, Hrvatska. ORCID id: <https://orcid.org/0009-0004-2008-4552>. E–adresa: [francis.brassard@croatia.rit.edu](mailto:francis.brassard@croatia.rit.edu)

toličkoga teološkoga fakulteta u Lyonu zamolio da pripremi kolegij iz povijesti religija. Prema Grumettu (2008, 219), tako su postavljeni temelji De Lubacova interesa za religiju općenito, a posebno za buddhizam, koji je, nakon kršćanstva, smatrao najvećom duhovnošću.

### *1. Aproprijacija buddhizma na zapadu*

Prva knjiga *Rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (1952.) pregled je zapadnoga znanja o buddhizmu od njegovih prvih spomena u antici do 19. i 20. stoljeća, kada su objavljeni solidni prijevodi temeljnih tekstova i sveobuhvatne studije buddhističkih filozofija i praksi. U pregledu De Lubac propituje kako su zapadni intelektualci prisvojili buddhizam kada je ta religijska tradicija došla u modu.

Primjer aproprijacije ono je što je nazvao humanističkim stavom kako ga je razvio francuski orijentalist Sylvain Lévi (1863.–1935.). Njemačka je privržena Vedi, koju smatra indogermanskim tekstom, a francuski indijanizam privučen je buddhizmom (De Lubac, 2000, 262). Lévi se ne ustručava pripisati buddhizmu povijesnu ulogu poveznice između Indije i drugih naroda kako bi u svijet unijeli elemente univerzalne vrijednosti blaga indijske civilizacije (De Lubac, 2000, 262).

Drugi stav, koji je De Lubac (2000, 268) nazvao buddhizirajućim stavom, difuzniji je i prodorniji jer njeguje određene pretpostavke u pogledu očekivanja od međureligijskoga dijaloga. Primjer takva stava je onaj Aldousa Huxleya, čija djela, počevši od otprilike 1936. godine, poprimaju mističniju orijentaciju. Huxley u Gautami, Isusu i Lao-Tzuu vidi istu sliku stvarnosti (De Lubac, 2000, 269). To je za njega vrlo ohrabrujuća činjenica jer pokazuje konvergenciju svih umova koji su se okrenuli od opsjene osobnoga postojanja kako bi se ponovno ujedinili s integrirajućim načelom svemira te time pruža osnovu religije oslobođene dogmi (De Lubac, 2000, 268). Taj stav ima odjeka u konceptu homeomorfne ekvivalencije koji zagovara Panikkar (1978, xxi–xxiii). Prevlad dana mističnim elementima religiozne tradicije — što je središnje za buddhizam, ali ne i za židovsko–kršćanske tradicije uključujući islam — tjera nas da na ne–mistične elemente religiozne tradicije gledamo kao na nešto što je dodano čistomu i neposrednomu iskustvu, što bi pak trebalo činiti zajednički nazivnik svih religija. Ne samo da su ti ne–mistični elementi suvišni, nego i degradiraju vrijednost vječne filozofije (*philosophia perennis*), jezgre i srca svih viših religija, koju Huxley nudi našem bolesnomu Zapadu kao jedinstven put do spasenja (De Lubac, 2000, 268).

Jednostavnije rečeno, izrazita obilježja religijske tradicije stoga su kontingentna i privremena. De Lubac je bio kritiziran zbog tumačenja pojma buddhističkoga milosrđa u tim terminima, no ovdje tvrdimo, u njegovu obranu, da je to opravdano učinio, jer se ideja o postojanju kontingentnih i privremenih načina za postizanje jednoga buddhističkoga duhovnoga cilja temelji na nizu pretpostavki koje su odredile većinu buddhističkih tradicija kroz povijest. Međutim, čini se da je jedna od tih tradicija, amidizam, ipak odražavala drugi skup pretpostavki. Amidizam je glavna tema drugoga toma njegove druge knjige o buddhizmu pod naslovom *Aspects du bouddhisme*.

## 2. Amidizam i Nostra Aetate

Amidizam jedna je od glavnih škola mahāyānskoga budizma, koja se je razvila najprije u Kini u 4.–5. stoljeća, pa u Japanu u 12. stoljeću. Kult se temelji na njegovanju potpune vjere u spasonosnu moć Amida Buddhe (Buddha beskrajne svjetlosti). Prema tekstovima te škole, Amida se je, prije nego što je postao Buddha, zavjetovao da će spasiti sva bića kada dosegne konačno buđenje, odnosno kada bude Buddha. Sada kada je on Buddha, moramo prihvatiti, kao čin vjere, da smo već spašeni milošću Amide. U tehničkom smislu, većina buddhističkih praksi ovisi o osobnom meditativnom i etičkom naporu, a u kontekstu amidizma osobno spasenje rezultat je milosti Amida Buddhe. Prvi se pristup u japanskoj buddhističkoj filozofiji naziva *jiriki* (osobna moć), a drugi je poznat kao *tariki* (tuda moć). Zbog te velike promjene perspektive, De Lubac je smatrao da je ta buddhistička tradicija, usprkos važnim rezervama u pogledu svojih doketskih pretpostavki, sposobna potaknuti i njegovati vjerski osjećaj koji kršćansko obrazovanje neće uništiti, nego produbiti i dovesti do svojega savršenstva. Taj izraz religioznoga osjećaja trebao bi kod kršćana izazvati ne stav sumnje, nego duh dijaloga ublažen kritičkim pogledom (Grumett, 2008, 227).

S tim u vezi, treba primijetiti da prva dva nacrti *Nostra Aetate* ne spominju buddhizam, a treća ga verzija uvodi samo u smislu iskustva nirvāne, to jest iskustva savršenoga mira koje proizlazi iz pročišćenja i odricanja od sebe. Zahvaljujući De Lubacovu doprinosu, četvrta konačna verzija toga dokumenta pripisuje buddhizmu veću raznolikost gledišta u pogledu iskustva oslobođenja zbog spomena Amida Buddhe kao višega izvora prosvjetljenja izvan toga sebe, za razliku od egocentričnijih putova prosvjetljenja (Grumett, 2008, 227). Ukratko, De Lubac je u amidizmu vidio mogući most za susret buddhista i kršćana uključenih u medureligijski dijalog.

### 2.1. Komparativna studija

Pitanje dijaloga također je prisutno u uvodnom poglavlju prvoga toma *Aspects du bouddhisme* pod naslovom *Christ et Bouddha*. Što se tiče buddhizma, ta se komparativna studija najvećim dijelom temelji na *Bodhicaryāvatāri*, relativno kratkom tekstu koji se bavi duhovnom praksom Bodhisattve (aspiranta za buđenjem). Na sanskrtu ga je sastavio Śāntideva, filozof i učitelj iz škole mahāyānske tradicije koji je živio oko početka 8. stoljeća u sjeverozapadnoj Indiji. Uspoređuje se s *De imitatione Christi* Tome Kempenca i vjerojatno je jedan od najpristupačnijih buddhističkih tekstova za zapadnu publiku jer je više od stotinu godina preveden i analiziran na mnogim europskim jezicima (Brassard, 2000, 3). Tekst su opširno komentirali moderni buddhistički praktičari i stručnjaci, među kojima je najistaknutiji Tenzin Gyatso, XIV. Dalai Lama. Zato je poslužio kao osnova za usporedbu između glavnih duhovnih tradicija svijeta. U tom pogledu vrijedna je pažnje knjiga Perrya Schmidta–Leukela pod naslovom *Buddha Mind — Christ Mind: A Christian Commentary on the Bodhicaryāvatāra*. Ta komparativna studija sadržava oštru kritiku De Lubacova pogleda na buddhizam. Konkretni-

je, Schmidt–Leukel (2019, 91) smatra da takva nepokolebljiva negativna ocjena teksta toliko cijenjena u većim dijelovima buddhističkoga svijeta mora izazvati snažnu iritaciju (po mojem sudu, i za buddhiste i za kršćane) i mogla bi prije baciti negativno svjetlo na kritičara nego na predmet njegove kritike. Ono što, čini se, najviše iritira toga profesora religijskih studija i interkulturalne teologije na Sveučilištu u Münsteru činjenica je da su se De Lubacove knjige o buddhizmu upuštale u apologetske i polemičke rasprave kako bi pokazale superiornost kršćanske vjere, a opći je cilj međureligijskoga dijaloga upravo suprotan: otkrivanje snaga i mogućih istina u vjeri drugoga kako bi se od njih učilo (Schmidt–Leukel, 2019, 92).

Schmidt–Leukelova kritika De Lubacove prezentacije otvara mnoga pitanja. Prvo se odnosi na svrhu međureligijskoga dijaloga i njegove modalitete. Čini se da De Lubac drugačije shvaća što predstavlja plodonosan susret s drugom religijskom tradicijom i njezinom izvornom kulturom. Drugo pitanje tiče se intelektualnoga nastojanja apologetike. U načelu se slažem sa Schmidt–Leukelom (2019, 92) kada kaže da je apologetska motivacija plodno tlo za tendenciju iskrivljavanja tuđe tradicije, ali kada se apologetska procjena provede ozbiljno, može otkriti da su razlike između tradicija objektivno stvarne, da se religije temelje na različitim pretpostavkama u vezi s čovjekovim teškoćama, težnjama i načinima da ih ispuni. De Lubacovo razumijevanje buddhističkoga milosrda, u usporedbi s kršćanskim, moglo se temeljiti na više ili manje prešutnim intuicijama koje nisu bile u potpunosti artikulirane u njegovu predstavljanju buddhizma i zbog kojih je bio kritiziran. Konačno, najiritantniji dio apologetike činjenica je da je uvijek prožeta vrijednosnim sudovima koji se vrlo često doživljavaju kao prepreka u kontekstu međureligijskoga dijaloga. No, s obzirom na specifičnost svake vjerske tradicije, vrijednosni sud podrazumijeva i egzistencijalni izbor. Doista, možemo odlučiti žrtvovati se za Boga ili prihvatiti da se je Bog žrtvovao za nas.

## 2.2. *Dezinkarnirano milosrde*

Kako bi obrazložio zašto se buddhističko milosrde bitno razlikuje od kršćanskoga milosrda, De Lubac iznosi tri preliminarna zapažanja koja otkrivaju pretpostavke na kojima su te dvije religije artikulirane. Prvo, bez negiranja povijesnoga postojanja Sakyamunija, utemeljitelja buddhizma, i mogućnosti da je on bio nježna, suosjećajna duša, puna ljubavi i dobrih djela, ipak ostaje istina da je ideal milosrda koji se je razvio u buddhizmu izrastao iz vjerovanja koja nisu imala apsolutno nikakvo povijesno utemeljenje (De Lubac, 1954, 32). On ide čak i dalje smatrajući da su Buddha, kako je bio prikazan u svojim ranijim postojanjima, i bodhisattve legendarna stvorenja (De Lubac, 1954, 32). Iz toga slijedi drugo zapažanje da je buddhistički ideal milosrda »donekle nestvaran« (De Lubac, 1954, 32).

Kako bi potkrijepio svoje drugo zapažanje, De Lubac se poziva na priče u kojima su Buddha i bodhisattve prikazani kako čine čudesna djela. Većina priča je djetinjasta, uzete u cjelini, sadrže više patosa nego pouke, na primjer legenda o Visvantari (De Lubac, 1954, 32 i 33). Fantastične priče o čestitim podvizima legendarnih buddhističkih osoba koje su možda raspaljivale maštu ljudi i zabavljale ih, nažalost, čine ideal milosrda neostvarivim. Suočen s takvim primjerima, kako

se netko uopće može popeti do takvih visina u stvarnoj praksi, pita se De Lubac (1954, 35). Treće zapažanje zaključuje citirajući Šāntidevu: Misao o žrtvovanju svega što netko posjeduje –pa čak i ploda vlastite žrtve — svim bićima je savršenstvo milosrda. Milosrde je stoga u potpunosti dio uma (De Lubac, 1954, 36). Drugim riječima, za skromnog bodhisattvu od krvi i mesa preostala je samo jedna metoda: ona simbolizma (De Lubac, 1954, 35). U tom kontekstu, sve radnje svakodnevnoga života, pa i one najjednostavnije poput sjedenja ili pranja ruku, bivaju revalorizirane jer se izvode za dobrobit svih bića (De Lubac, 1954, 35). Ukratko, praksa buddhističkoga milosrda je dezinkarnirana.

Dezinkarnirano milosrde posljedično će rezultirati činjenicom da drugi nika da nije voljen zbog sebe. Buddhizam se više bavi patnjom općenito nego svakim bićem koje pati (De Lubac, 1954, 38). U prilog tomu gledištu, De Lubac citira Šāntidevu: Moram se boriti protiv nesreće drugih kao što to činim protiv vlastite, jer je to nesreća. Ne postoji subjekt koji bi doživio nesreću: Tko onda može imati vlastitu? Sve vrste nesreće bez razlike su neosobne: protiv njih se treba boriti kao protiv nesreće (De Lubac, 1954, 38). Ideja da se milosrde prakticira apstraktno zajednička je za mnoge škole buddhizma. Budući da se sve treba događati u umu, ne postoji proturječje između bivanja u stanju ravnodušne tišine i prakticiranja milosrda. Kumarajiva, važan buddhistički filozof iz 4. stoljeća, kaže da nema nepojivosti između te dvije stvari, jer osoba koja želi dobro drugih ne zamišlja ih konkretno, nego apstraktno. On ih zapravo gleda kao fatamorganu ili san (De Lubac, 1954, 39).

Zbog te temeljne razlike, De Lubac je čak dovodio u pitanje prikladnost korištenja riječi *milosrde* za opisivanje onoga što se stvarno događa u slučaju buddhizma. Uz određene rezerve, preferira izraz *sažaljenje*. Nakon razjašnjenja te točke, on zatim nastavlja objašnjavati trodijelnu strukturu buddhističke prakse sažaljenja. Prva vrsta sažaljenja usmjerena je na bića koja pate. Budući da je pretpostavljena stvarnost živih bića, smatra se običnim i inferiornim. Druga viša vrsta sažaljenja ima za cilj patnju u sebi. Više se ne održava vjera u postojanje drugih bića, ali se prihvaća stvarnost bolnih osjeta kao komponente dvanaest karika ovisnoga nastanka. Premda je fokus pozornosti pomaknut s pojedinca na stvarnost postojanja, ta je spoznaja još uvijek zaražena neznanjem, jer patnja i bolni osjećaji ne postoje sami po sebi. Treća vrsta sažaljenja je čisto sažaljenje bez objekta. Događa se kada je aspirant stekao stanje kontemplacije ili svjesnosti bez objekata. Kao što De Lubac sažima: Savršeno, idealno sažaljenje — veliko sažaljenje — stoga će nastati ne iz ljubavi prema stvorenjima niti da bi se okončala patnja, nego sasvim neizazvano, iz same ljubavi prema sažaljenju (De Lubac, 1954, 40). Ono čemu se teži oblik je kvijetizma ili vjerovanja da se savršenstvo sastoji u apsorpciji uma u sveobuhvatnu stvarnost.

Iskustvo čistoga sažaljenja, dakle, poništava svijest o individualnim karakteristikama ljudi. Ako postoje djela milosrda usmjerena prema pojedincima, treba ih promatrati, u kontekstu buddhizma, kao privremena. Drugim riječima, to je sredstvo za postizanje cilja, faza na putu prema savršenstvu stanja uma koji razmišlja o praznini kao sveobuhvatnoj stvarnosti. Stoga, što više aspirant napreduje

u kultiviranju praznine, to se više odvaja od stvarnosti pojavnoga svijeta. U svjetlu kršćanske teologije koja proglašava da je Bog ljubav, da je Bog toliko ljubio svijet da je dao svojeg jedinog Sina (Iv 3,16), može se razumjeti zašto je De Lubac bio tako kritičan prema onomu što se naziva buddhističko milosrde. Zato kaže da je temeljna razlika između kršćanstva i buddhizma prihvaćanje postojanja vječnoga Boga Stvoritelja.

### 2.3. Kritika De Lubacove ocjene buddhističkoga pojma milosrda

De Lubac je kritiziran zbog svoje procjene buddhističkoga milosrda. Prvo, čini se da ideja o neostvarivosti ideala milosrda previda važan aspekt buddhističkih tradicija. U cjelini, a posebno unutar mahāyānske tradicije, temeljni tekstovi nemaju isti autoritet kao objavljeni spisi abrahamskih religija. Temeljni buddhistički tekstovi, primjerice *Bodhicaryāvatāra*, koji De Lubac kritizira, mogu biti kriptični i kompaktni. Tek kada ih je komentator (ili niz komentatora) ili duhovni učitelj protumačio, buddhistički tekstovi imaju smisla i tek se tada mogu koristiti kao vodič. Zbog takva stava prema spisima, komentar ili usmena učenja učitelja imaju veću težinu od samoga izvornoga teksta. Zbog toga je komentar XIV. Dalai Lame o savršenstvu vrline strpljenja utjecajni od teksta na kojem se temelji, Śāntidevina *Bodhicaryāvatāra*. Posljedično, uloga je buddhističkih komentatora i duhovnih učitelja da učenja svojih predaka, uključujući ona legendarnih Buddha i bodhisattva, učine realističnima i dostupnima današnjim aspirantima.

Najozbiljnija kritika De Lubacove ocjene buddhističkoga milosrda odnosi se na činjenicu da je milosrde prikazano kao privremeno. Prvo, proturječno je tvrditi da je nešto neostvarivo i privremeno. Činjenica da je privremeno implicira da nešto služi svrsi koja se može ostvariti. Drugo, kao što je istaknuo Schmidt–Leukel (2019, 92), De Lubac zanemaruje ili umanjuje mahāyānski stav da je Buddha savršen i u mudrosti i u suosjećanju. Zbog toga njemački teolog dodaje da De Lubac očito griješi kada tvrdi da se Buddha, vrhovno biće, ne može definirati u smislu milosrda i da milosrdu nema mjesta u bilo kakvu prikazu čovjekova krajnjega cilja (Schmidt–Leukel, 2019, 92). Ako činjenica da je privremena implicira eliminaciju ili žrtvu vrline milosrda — kao što je pretpostavio De Lubac — onda Schmidt–Leukel vjeruje da je to krajnje pogrešno tumačenje buddhizma. Ako se promatra kao korak, ne samo u savršenstvu kontemplativnoga stanja uma, nego i vlastite motivacije za činjenje djela milosrda, onda prazninu ne treba shvatiti kao kočnicu milosrda, nego kao njegov sâm izvor. Kako bismo u potpunosti shvatili vezu između kontemplativnih stanja uma i konkretnih radnji, moramo istražiti pretpostavke koje artikuliraju buddhističke diskurse. S boljim razumijevanjem tih pretpostavki moći ćemo razumjeti opseg i granice De Lubacove kritike, istovremeno pružajući obrazloženje Schmidt–Leukelove reakcije na tu kritiku.

### 3. Načini razrješenja

U nedavno objavljenoj knjizi (Brassard, 2021) predstavljen je model za identifikiranje glavnih pretpostavki koje artikuliraju diskurse velikih religijskih tradicija kao osnovu za komparativno proučavanje religija. Model pretpostavlja da je te diskurse moguće klasificirati unutar četiri kategorije. Svaka od kategorija definirana je temeljnim događajem koji donosi skup pretpostavki povezanih s čovjekovim glavnim egzistencijalnim problemom, njegovom glavnom težnjom i sredstvima za postizanje te težnje. Budući da je riječ o kategorijama diskursa čija je krajnja svrha rješavanje problematičnih situacija, bilo individualnih bilo društvenih, takve su kategorije nazvane načinima razrješenja. Identificirana su četiri različita načina razrješenja: obredni način, mistični način, relacijski način i način križa. U ovoj raspravi primjenjujemo mistični i relacijski način razrješenja.

#### 3.1. Mistični način razrješenja

Temeljni događaj mističnoga načina razrješenja pojava je svjedoka misterija u ovom svijetu. Misterij, iako je onkraj riječi i misli, ipak se prihvaća kao rješenje egzistencijalnoga problema bivanja na ovom svijetu. Tipičan svjedok misterija je Buddha, a egzistencijalni problem koji pogada čovječanstvo je patnja. Misterij, čak i ako se može označiti mnogim imenima, primjerice *nirvāna* u ranom buddhizmu, nije fizičko mjesto, nego prije svega stanje postojanja. Stoga je svrha većine diskursa artikuliranih pretpostavkama mističnoga načina razrješenja pružiti način za preobrazbu stanja karakteriziranoga patnjom u stanje oslobođenja od patnje. U mnogim slučajevima, ta se preobrazba promatra kao prijelaz iz stanja neznanja u stanje mudrosti. To je vrlo općenit opis onoga što znači mistični način razrješenja. Pogledajmo detaljnije te komponente kako bismo bolje razumjeli strukturu buddhističkoga milosrda.

U kontekstu mističnih diskursa, svijet u kojem živimo uglavnom se doživljava kao loš, manjkav, ograničen ili nezadovoljavajući. Reći nešto pozitivno o ovom svijetu odvratilo bi nas od misterija. Budući da se bavimo stanjima karakteriziranim neznanjem, često se kaže da se to neznanje sastoji u vjerovanju da svijet patnje uistinu postoji. Posljedično tomu, kada jednom iskusimo misterij, također shvaćamo da je svemir, bilo da ga je stvorio Bog ili da je vječno prisutan, samo iluzija. U mnogim slučajevima dovoljno je da nam se kaže, bilo od strane svjedoka misterija ili tradicije koja prenosi njegovu poruku, da je svijet samo iluzija ili da je sve patnja (prva plemenita istina buddhizma) da se iskusi misterij, odnosno stekne mudrost koja nas je oslobodila patnje. Ako to “otkrivenje” ne uspije, svjedok misterija ili tradicije pribjeći će vještīm sredstvima koja uključuju manipulaciju elementima ovoga svijeta. Kao posljedica toga, svaka radnja, obred, vjerovanje ili ideja smatraju se privremenim. Dakle, unatoč činjenici da se kaže da je, sa stajališta misterija, svijet iluzija, on bi se ipak mogao uporabiti protiv samog sebe kao štap koji se proždire potpaljivanjem vatre. Uzimajući u obzir pretpostavke mističnih diskursa, De Lubac je u pravu kada kaže da je buddhističko milosrde privremeno.

Što se tiče svjedoka misterija, vjerujem da je De Lubac bio djelomično u pravu kada je rekao da se milosrđe ili sažaljenje gaje radi samih sebe bez obzira na primatelje. Doista, gledajući buddhističke tekstove i one drugih mističnih tradicija Istoka, svjedok misterija nije samo netko tko je iskusio transcendentnu stvarnost, nego je također postao živa manifestacija te stvarnosti. Buddha je savršen u mudrosti i suosjećanju jer je sama mudrost i suosjećanje. Drugim riječima, svjedok otajstva je emanacija toga otajstva. To se može promatrati kao prva ili neposrednija razina niza emanacija. Ponašanje i držanje svjedoka otajstva, često obilježeno šutnjom — Buddha je također poznat kao Sakyamuni, tihi mudrac klana Sakya — bio bi drugi sloj emanacije. Kao treći sloj imamo njegova učenja praćena zajednicom aspiranata koje je nadahnulo svojom prisutnošću i svojim učenjima. Uzgred rečeno, svjedok misterija, njegovo učenje i zajednica u nastajanju posvećeni su kao tri dragulja buddhizma u kojima buddhistički aspiranti traže utočište. Emanacije misterija su stoga sredstva za privlačenje svijeta tomu misteriju.

Svjedoka misterija možemo usporediti s radiotornjem koji emitira. Radiovalovi se emitiraju s ili bez znanja o pojedinačnim prijamnicima. Dovoljna je samo svijest da vani postoje prijemnici, a možda i ne. Kod mistika ono što se emitira su zasluge, blagotvorne namjere, mir. Tu je svjedok misterija usporediv sa supernabijenom elektrodom: svatko tko je dovoljno ponizan da stvori razliku polariteta može sebi privući zasluge ili milost svjedoka misterija. Takvi su svjedoci prisutni u svim religijama. To je jedan od preferiranih načina za opisivanje bogova u vjerskim tradicijama. De Lubac, po mojem sudu, nije odbacio dinamiku oslobađanja drugih ljudi od njihove patnje. No, ono što mu je, čini se, promaknulo činjenica je da, prema pretpostavkama mističnoga načina razrješenja, svjedok misterija može biti vrlo aktivan u svijetu iako je od njega potpuno odvojen. Opet, budući da se aktivnost mistika promatra kao emanacija misterija, njegova se djela izvode bez svjesne namjere ili se događaju spontano, bez predumišljaja. Da bi se takve radnje razlikovale od uobičajenih — vjerovanje da radnja zahtijeva da subjekt utječe na objekt jedna je od karakteristika obrednoga načina rješavanja — nazivaju se ne-radnje.

U tom kontekstu, spremnost na djelovanje ili odgovor ovisi o stupnju duhovnoga savršenstva mistika. Što je svjedok misterija više zaokupljen otajstvom, koje bi se moglo definirati kao praznina, to više može izbaviti druge ljude od njihove patnje. To je tako jer bi svaka vezanost za svijet, svaki osjećaj sebe spriječio pojavu ne-djelovanja. Zato, suprotno onomu što je De Lubac pretpostavio, njegovanje mudrosti ili spoznaja praznine ne sprječava prakticiranje buddhističkoga milosrđa. S te točke gledišta, uobičajena djela milosrđa mogu se smatrati privremenima, ali ona to jesu u kontekstu napredovanja prema preobrazbi stanja bića u kojem je krepost milosrđa usavršena. Da je De Lubac razumio taj pogled na milosrđe, bi li i dalje kritizirao buddhističko milosrđe? Vjerujem da bi, jer je u pozadini njegove kritike izbor povezan s onim što on, čini se, cijeni kao egzistencijalno iskustvo. Da bismo razumjeli što je to iskustvo, moramo pogledati relacijski način razrješenja.

### 3.2. *Relacijski način razrješenja*

Religijske tradicije čija je glavna svrha regulirati odnose među pojedincima spadaju, prema spomenutom modelu, u kategoriju relacijskoga načina razrješenja. Kako bi održali određen stupanj harmonije, pojedinci koji čine kohezivnu grupu usvojiti će zakone koji definiraju obveze pojedinaca. Međutim, ono što te obveze čini sastavnim dijelom religijskoga sustava to je što nalaze svoj izvor u transcendentnoj stvarnosti s kojom su pojedinci u skupini također dijelili obveze. Posljedično, većina diskursa relacijskoga načina razrješenja pripisuje toj transcendentnoj stvarnosti volju i osobnost, kao što čine za svakog pojedinca koji je povezan unutar sustava zakona. Volju transcendentne stvarnosti možda je isprva otkrila i nametnula jedna osoba, ali vrlo brzo je objava fiksirana u knjizi čije zakone sada provodi sama grupa. Taj pomak, što se tiče temelja autoriteta, s osobe, koju je u sadašnjem kontekstu bolje nazvati prorokom, na knjigu ili svete spise — čije je otkriće sada temeljni događaj — znači da se izvor preobrazbe u ovom svijetu ili prva emanacija iz misterija također pomaknula. U tom smislu, Hebreji su prikladno nazvali dvije kamene ploče koje sadrže Deset zapovijedi Pločama svjedočanstva (Izl 32,15).

Ta prisutnost u svijetu misterija u obliku otkrivenih spisa također ima velike implikacije na način na koji bismo trebali razumjeti proces duhovne preobrazbe. Prije svega, važno je znati da obveze koje su otkrivene nisu jednostavna pravila za koja netko automatski biva kažnjen ako ih prekrši, odnosno vrsta zabrana koje nalazimo, da se pozovemo na drugi drevni sustav zakona, u Hamurabijevu zakoniku. Te obveze su prije smjernice ili granice koje ograničavaju ono što se očekuje od svakoga pojedinca u odnosu na drugog pojedinca ili Boga, kao konačnu transcendentnu stvarnost. Ako prethodne vrste pravila lišavaju pojedince njihove autonomije infantilizirajući ih, obveze, koje su tu dio saveza između dviju strana, otvaraju prostor u kojem je svaki pojedinac pozvan da iskaže svoju autonomiju i kreativnost da zamisli i implementira sve više i više načina za ispunjavanje tih obveza. S te točke gledišta, praksa kršćanske ljubavi prema bližnjemu, koja proizlazi iz zapovijedi ljubavi prema bližnjemu, razlikuje se od prakse buddhističke ljubavi prema bližnjemu. Drugačija je jer se temelji na načelu reciprociteta. Svaka radnja izaziva reakciju ili odgovor unutar jedne veze. Kada je De Lubac kritizirao buddhističko milosrđe zbog neprepoznavanja postojanja Boga, učinio je to sa stajališta razumijevanja usidrenoga u relacijskom načinu razrješenja, načinu koji je spustio misterij na razinu ljudskih odnosa jer pretpostavlja da je drugi stvoren na Božju sliku. Mogli bismo također reći da je taj proces ponovnoga postavljanja izvora emanacija misterija oblik utjelovljenja jer su ti odnosi mogući samo ako se događaju između dvije osobe potpuno usidrene u stvarnosti ovoga svijeta.

### 3.3. *Duhovne implikacije razlika između buddhističkoga i kršćanskoga pojma milosrđa*

Postoje mnoge duhovne implikacije razlika između buddhističkoga milosrđa, koje proizlaze iz diskursa artikuliranih pretpostavkama mističnoga načina razr-

ješenja, i kršćanskoga milosrda proizašloga iz relacijskoga načina. Usredotočit ću se samo na vjerojatno najvažniju implikaciju, jer se odnosi na egzistencijalni izbor s kojim se možemo suočiti kada se suočimo s oba pristupa. Dinamika buddhističkoga milosrda može se promatrati kao vanjska ekspanzija jastva. Doista, prema *Bodhicaryāvatāri* (6, 126), govoreći o Buddhama, stoji: Izvan svake sumnje, u svojoj suosjećajnoj prirodi oni su cijeli ovaj svijet [Šosjećajnih bića] učinili samim sobom (Schmidt–Leukel, 2019, 296). Schmidt–Leukel (2019, 460), dok je objašnjavao plodove razmišljanja o praznini, kritizirao je De Lubaca zbog očitoga ignoriranja te činjenice. Ipak je priznao da je francuski teolog u pravu samo onoliko koliko je Buddha slobodan od diskriminirajuće ljubavi, to jest od simpatije prema jednim i antipatije prema drugima, i potvrđujući činjenicu da Schmidt–Leukel (2019, 460) govori iz perspektive mističnoga načina razrješenja, dodaje da to ne sprječava, nego omogućuje njegovo sveobuhvatno suosjećanje.

U slučaju kršćanskoga milosrda, kao što je prethodno aludirano, čini se da “ja” prolazi unutarnju ekspanziju s danim odnosom. Naime, autonomija zamišljanja sve više zadovoljavajućih načina provedbe odnosa rezultira sve složenijim razumijevanjem onoga što bi taj odnos mogao biti. To je poput kipara koji neprestano usavršava svoju vještinu: njegovi se pokreti nepoznatomu promatraču čine vrlo normalnima, ali izvedeni su s preciznošću i spretnošću kako bi proizveli umjetničko djelo. Slično tomu, voljeti Boga i bližnjega, poštovati svoje roditelje, biti dobar otac djela su koja mogu biti beskonačna u svojim pojavama. Takve su radnje također usavršene zbog intimnijega približavanja svjetovnim stvarnostima koje se trebaju preobraziti. Drugim riječima, postoji proces utjelovljenja koji se događa kada netko postaje intimniji sa spomenutim stvarnostima.

Ako tim postupcima pojedinca svjedoče drugi ljudi, kao što to obično biva, oni postaju novi standardi ponašanja koji bi mogli podići moralnu razinu cijele zajednice. U tom je smislu ranije istaknuto da su odnosi, kao utjelovljenja misterija, sada središta emanacije misterija. Kao što je rečeno u slučaju mističnoga načina razrješenja, te su emanacije također sredstva da se svijet približi misteriju. Međutim, postoji temeljna razlika u tom što se događa pojedincu. Jastvo se širi kako bi obuhvatilo cijeli svijet na mističan način, a svijet je taj koji se koncentrira u sebe kroz taj proces unutrašnjega širenja, slično koncentraciji sila u središtu gravitacije objekta. U prvom slučaju, čini se da je osoba razrijeđena u svijetu — poslovična kap koja postaje ili shvaća da je dio oceana — a u drugom slučaju imamo proces personalizacije u kojem izgleda da svaki pojedinac nosi svijet u sebi. Taj ishod, koji je u potpunosti razvio Pierre Teilhard de Chardin u knjizi *Fenomen čovjeka*, vjerojatno je ono čemu je De Lubac dao prednost kada je bio suočen s dva pristupa praksi milosrda.

De Lubacova preferencija svakako je proizvod dijaloga između dviju religijskih tradicija. Međutim, takav dijalog nije ono što je zamislio Schmidt–Leukel jer je vjerojatno potkopao sam sebe time što je bio otvoreno apologetički. Slažem se sa Schmidt–Leukelom da takav pristup može biti prepreka razvoju međuvjerskoga dijaloga, ali nas također može spriječiti da, zbog želje da pronademo zajedničke nazivnike, vidimo stvarne razlike, pa čak i ograničenja. Kao u

svakom diskursu, uključujući i one modernih znanosti, možemo pronaći slijepe točke koje potpuno previdaju određene stvarnosti jer su nebitne za svrhe koje ti diskursi trebaju postići. Zapravo, u dijalozima u kojima su važne reakcije drugih, bilo stvarne ili očekivane, riskira se gubitak iz vida krajnje svrhe diskursa. A gubljenjem svrhe iz vida otvaraju se vrata sinkretizmu ili se dopušta jednoj svrsi da dominira drugom, procesu koji je aktualan u diskursima mističnoga načina razrješenja i koji je njemački povjesničar religije Paul Hacker (1983) identificirao s konceptom inkluzivizma (*Inklusivismus*).

U slučaju De Lubac radije bismo govorili o susretu u kojem je pojedinac ili zajednica jednostavno svjestan postojanja druge religijske tradicije na temelju koje se donose odluke o tom kako vlastitu tradiciju treba razumjeti i kako se može razvijati. S tim u vezi, De Lubac je ustvrdio da nema dostupne metodologije (Grumett, 2008, 224). Ishod takvoga susreta može biti bilo koji, ovisno o svrsi kojoj služi. Francuski teolog daje primjer japanskih kršćana koji su usvojili buddhističke simbole (ikonografske značajke bodhisattve Avalokitešvare, poznatoga kao Kannon u Japanu) kako bi održali svoju pobožnost prema Mariji, Isusovoj Majci, a da pritom nisu bili progonjeni. Iako Schmidt–Leukelova (2019, 92) stajališta o De Lubacovoj kritici buddhističkoga koncepta milosrda odražavaju opću liniju antibuddhističke apologetike i polemike, sklon sam vjerovati da je motiviran željom posvijestiti neke ekscese koji su proizišli iz susreta zapadnih intelektualaca s buddhizmom, kao što je spomenuto u slučajevima Sylvaina Lévija i Aldousa Huxleya. Osim toga, De Lubac je kroz svoju analizu amidizma ponudio pozitivan pogled na buddhizam jer je tu tradiciju smatrao mogućim mostom gdje bi buddhisti i kršćani mogli voditi dijalog. Ishod takvoga susreta vjerojatno će biti usmjeren onim što su De Lubac i njegov kolega Yves de Montcheuil rekli o odnosu između grčko–latinskih humanističkih tradicija i kršćanstva: ono što moje promišljanje otkriva da je u skladu s kršćanskim idealom jedino to moram smatrati autentičnom vrijednošću, a od onoga što dolazi izvana prihvatit ću samo ono što mi se čini kao objašnjenje onoga što je do sada možda ostalo implicitno u kršćanskom idealu (Montcheuil, 1963, 221).

## Zaključak

De Lubacova kritika buddhističkoga milosrda mogla bi se smjestiti u širi kontekst koji uključuje i neke oblike samokritike. Razlike između tipova milosrda koje su zagovarali buddhisti i kršćani, kako ih je predstavio De Lubac i čije sam pretpostavke pokušao identificirati koristeći se modelom načina razrješenja, podsjećaju na razlike između *via contemplativa* i *via activa*. Oba pristupa nalaze se unutar kršćanstva i bili su predmet žučnih rasprava među kršćanima zbog mogućih ekscesa. Sa znanstvenoga gledišta još uvijek ne razumijemo u potpunosti njihove karakteristike na egzistencijalnoj razini. Iako su diskursi koji potiču praksu buddhističkoga milosrda vrlo dobri primjeri *via contemplativa*, ne znamo u kojoj mjeri potpuno odvojeni svjedok misterija, dok se bavi svijetom kroz ne–djelovanje, ima intimno znanje o tom svijetu, kvalitetu koja je eksplicitna na

aktivan način. U tom smislu, *Bodhicaryāvatāra* se može promatrati kao tekst koji se nalazi na raskrižju u evoluciji buddhizma.

### *Literatura*

- Brassard, Francis (2000). *The Concept of Bodhicitta in Śāntideva's Bodhicaryāvatāra*. New York: State University of New York.
- Brassard, Francis (2021). *Meeting the Others in their Differences: Toward a Christian Approach to the Scientific Study of Religions*. Kalamazoo: Ekpyrosis.
- De Lubac, Henri (1954). *Aspects of Buddhism*. New York: Sheed & Ward.
- De Lubac, Henri (2000). *Rencontre du bouddhisme et de l'Occident: Oeuvres Complètes XXII: Sixième section*. Paris: Cerf.
- Grumett, David (2008). *De Lubac, Christ and the Buddha*. New Blackfriars: Wiley.
- Hacker, Paul (1983). Inklusivismus. U: G. Oberhammer (ur.), *Inklusivismus: Eine indische Denkform* (str. 11–28). Wien: De Nobili Research Library.
- Montcheuil, Yves de (1963). *Problèmes de vie spirituelle*, Paris: Éditions de l'Épi.
- Panikkar, Raimundo (1978). *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist.
- Schmidt–Leukel, Perry (2019). *Buddha Mind — Christ Mind: A Christian Commentary on the Bodhicaryāvatāra*. Leuven: Peeters.

### *A Comparison Between Buddhist and Christian Charity According to Henri de Lubac*

#### *Summary*

*Interreligious dialogue has taken many shapes, has served various purposes and raised many issues. One such issue is the question whether or not one's understanding of the religions of other believers is conducive to interreligious dialogue. To explore this, the paper discusses Henri de Lubac's interpretation of Buddhist charity as contrasted with Christian charity. The French Jesuit published three books on Buddhism in which he examined, among other things, the reception of Buddhism in the West and explored the parallels between Christianity and Amidism. Although de Lubac believed that this Buddhist tradition could serve as a bridge between Buddhists and Christians, he was severely criticized by Perry Schmidt–Leukel, a professor of intercultural theology who said, in his book entitled Buddha Mind — Christ Mind, that de Lubac's view of Buddhist charity was too apologetic and, consequently, had no place in interreligious dialogue. This difference in understanding the fruits of an interfaith encounter is definitely an invitation to explore the presuppositions of any religious discourses being contrasted in such an encounter. The main purpose of this paper is to present a model for identifying the presuppositions of religious discourses. With this model, the article has demonstrated that de Lubac was correct in identifying a fundamental difference between the Buddhist notion of charity and that of Christianity without invalidating Schmidt–Leukel's criticism.*

**Keywords:** *Henri de Lubac; Buddhism; Christianity; charity; interreligious dialogue; Śāntideva's Bodhicaryāvatāra*

\* Francis Brassard, Ph.D., Senior Research Associate, RIT Croatia. Address: Don Frana Bulića 6, 20000 Dubrovnik, Croatia. E-mail: francis.brassard@croatia.rit.edu