

# Leonard Fic

---

## Chrześcijaństwo i buddyzm : od spotkania do dialogu

---

*Studia Theologica Varsaviensia* 49/2, 161-177

---

2011

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. LEONARD FIC, UKSW

## CHRZEŚCIJAŃSTWO I BUDDYZM – OD SPOTKANIA DO DIALOGU

**Treść:** 1. Chrześcijaństwo i buddyzm w spotkaniu; 2. Kościół katolicki a buddyzm; 3. Pionierzy, ośrodki i organizacje dialogu; 4. Formy i optyka dialogu.

**Słowa kluczowe:** Chrześcijaństwo, buddyzm, dialog.

**Keywords:** Christianity, Buddhism, Dialogue.

Dialog chrześcijańsko-buddyjski jest rzeczywistością stosunkowo nową. Chociaż kontakty między wyznawcami tych religii istniały już od dwóch tysięcy lat, to nie miały one przecież, w ścisłym tego słowa znaczeniu, charakteru dialogu międzyreligijnego. Rozpoczął się on dopiero po Soborze Watykańskim II. Aby uwzględnić całość koegzystencji obu tych tradycji religijnych, wydaje się konieczne prześledzenie w zarysie najważniejszych wydarzeń z historii kontaktów między ich wyznawcami (1), ukazanie stanowiska Kościoła katolickiego wobec buddyzmu (2), prezentacja wybitnych postaci zaangażowanych w dzieło dialogu z tą religią (3), oraz wskazanie na istotne płaszczyzny, na których się on realizuje. (4). Przedłożone opracowanie ma charakter zarysu. Wskazuje na główne nurty rozmowy tych dwóch wielkich religii uniwersalistycznych.

### 1. CHRZEŚCIJAŃSTWO I BUDDYZM W SPOTKANIU

Pierwszą po stronie chrześcijańskiej wzmianką o Buddzie jest zapis u Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150-217). Odnosił on,

że: „wśród Hindusów znajdują się tacy, którzy przestrzegają przykazań pewnego Buddy, który ze względu na swoją wielką świętość czczony jest przez swoich wyznawców jako bóg” (*Stromata* I, 15)<sup>1</sup>. Imię „Budda” względnie „Butta” pojawia się w *Stromata* wielokrotnie. Przyjmuje się, że Klemens Aleksandryjski jest jedynym ojcem Kościoła, który mówi o Buddzie<sup>2</sup>.

Kontakty chrześcijaństwa z buddyzmem w pierwszych wiekach po Chrystusie były znikome. Przypuszcza się, że buddyzm oddziaływał wówczas na chrześcijaństwo w obszarze życia monastycznego i tzw. teologii apofatycznej<sup>3</sup>. Jest faktem, że w chrześcijaństwie rozwinęła się z anachoretyzmu dość wcześnie pierwotna forma życia zakonnego. Egipt, Syria, półwysep Synaj, góra Athos, to najważniejsze ówczesne centra klasztorne Wschodu. Trudno jest ustalić z całą pewnością, jak dalece sięgał ów wpływ buddyzmu, czy w ogóle Indii, na te wczesne formy życia monastycznego w chrześcijaństwie. Nie mniej jednak mnisi chrześcijańscy i buddyjscy do dziś chętnie spotykają się z sobą i widzą właśnie na płaszczyźnie życia monastycznego dużą możliwość zbliżenia obu tych religii<sup>4</sup>.

Jego możliwości stworzyła także ówczesna chrześcijańska myśl apofatyczna, zapoczątkowana przez Filona z Aleksandrii (zm. między 42 a 54 r. po Chr.), neopitagorejczyków oraz szkoły gnostyckie. Przypominała ona buddyjskie tendencje przy opisie Rzeczywistości Absolutnej<sup>5</sup>. Wiodący monastyczny tryb życia, ojcowie Kapadoccy: św. Bazyli Wielki (ok. 330-379 po Chr.), Grzegorz z Nazjanzu (ok. 330-390 po Chr.) i Grzegorz z Nyssy (ok. 335-394 po Chr.), wysławiali niepoznawalność Boga w duchu teologii apofatycznej<sup>6</sup>. Jednak dopie-

<sup>1</sup> Zob. H. de Lubac, *Buddismo e Occidente*, Milano 1987, s. 26.

<sup>2</sup> Por. M. Messing, *Der Buddhismus I Westen. Von der Antike bis heute*, München 1997, s. 45.

<sup>3</sup> Zob. H. Dumoulin, *Begegnung mit dem Buddhismus*, Freiburg i. B. 1978, s. 20.

<sup>4</sup> Por. L. Fic, *Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem*, w: H. Zimoń (red.), *Dialog międzyreligijny* (Studia Religioznawcze, t. 6), Lublin 2004, s. 211.

<sup>5</sup> Por. H. Küng, *Eine christliche Antwort*, w: H. Küng, J. van Ess, H. von Stietencron, H. Bechert (red.), *Christentum und Weltreligionen*, München 1984, s. 436.

<sup>6</sup> Zob. W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, w: EK, t. 1, Lublin 1973, kol. 745-748.

ro od V w. po Chr. w mistycznej teologii Pseudo-Dionizego Areopagity (ok. V/VI w. po Chr), ta niewystarczalność ludzkiego rozumu przy opisie Boskiej Rzeczywistości przypomina już wyraźnie buddyjskie spekulacje metafizyczne z obszaru doświadczenia mistycznego<sup>7</sup>. Dzięki Pseudo-Dionizemu Areopagicie nurt apofatyczny stał się z czasem powszechnym dobrem mistyki chrześcijańskiej<sup>8</sup>.

W średniowieczu, w wieku VII i VIII, buddyzm obecny był w legendzie: „Historia budująca lub żywot Barlaama i Jozafata”<sup>9</sup>. Budda został potraktowany w niej jako święty chrześcijański. W historii kontaktów buddyjsko-chrześcijańskich okres średniowiecza zapisał się także pierwszymi wyprawami misyjnymi franciszkanów i podróżników z Zachodu<sup>10</sup>. Marco Polo, przebywający w Chinach w latach 1274-1295, przekazał wyjątkowo piękną relację o Buddzie: „Czynił on liczne umartwienia, jakby był chrześcijaninem, jeśli byłby on nim, byłby zapewne wielkim świętym z naszym Panem Jezusem Chrystusem, ze względu na swoją dobroć i swoje postępowanie”<sup>11</sup>.

W okresie nowożytnym szczególną rolę w spotkaniu chrześcijaństwa z buddyzmem i w ogóle kulturą Dalekiego Wschodu odegrali dwaj misjonarze jezuitów: św. Franciszek Ksawery (1506-1552) i Matteo Ricci (1552-1610)<sup>12</sup>. Pierwszy z nich, poprzez Indie, Cejlon, dzisiejszy Mozambik, Malesję i Indonezję, dotarł w r. 1549 do Japonii. Tutaj starał się poznać najpierw kulturę, język i religię tego kraju. Zwiedzał japońskie klasztory i przypatrywał się uważnie czczonym w nich bóstwom. Chcąc prowadzić konstruktywne dysputy z buddyjskimi bonzami sekty *Shingon*, Franciszek Ksawery przetłumaczył łacińskie słowo *Deus* na *Dainichi*. Tym terminem określano w sekcje jedną z manifestacji jedyne Buddy, nazywanego *Dai-nici* (Maha-

---

<sup>7</sup> Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O teologii mistycznej. Do Tymoteusza*, „Znak” 44 (1992) nr 2, s. 5-9.

<sup>8</sup> Zob. B. Altaner, A. Stoiber, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 648-652.

<sup>9</sup> Zob. J. Reczek, *Barlaam i Jozafat*, w : EK. t. 2, kol. 34. Zob. H. de Lubac, *Buddismo e Occidente*, s. 35.

<sup>10</sup> Tamże, s. 37-38.

<sup>11</sup> Cyt. za: M. Zago. *Buddismo e cristianesimo in dialogo*, Roma 1985, s. 124.

<sup>12</sup> Tamże, s. 125-128.

Wairoczana). Jego ciałem był wszechświat, wszystkie zaś zjawiska objawieniami tego ciała.<sup>13</sup> Później jednak, Ksawery słowo *Deus* zastąpił terminem *Deusu*, który jakoby bardziej odpowiadał językowi japońskiemu. Niestety, początkowo dobre relacje między jezuitami a buddyjskimi bonzami, uległy z czasem zdecydowanemu pogorszeniu. Zakazano głoszenia religii chrześcijańskiej, a za jej przyjęcie wprowadzono w Japonii karę śmierci<sup>14</sup>.

Wielkim marzeniem Franciszka Ksawerego była ewangelizacja Chin. Nigdy jednak tam nie dotarł. Umarł samotnie na chińskiej wyspie Sancao (Sanzao). Pierwszym nowożytnym misjonarzem, który przybył na dwór chińskiego cesarza, był dopiero Matteo Ricci (1552-1610)<sup>15</sup>. Zrozumiał on szybko, że powodzenie jego misji w Chinach będzie zależało od metody, jaką przyjmie w głoszeniu chrześcijańskiej wiary. Doceniając wysokie wartości kulturowe tego kraju, nauczył się nie tylko czytać i pisać po chińsku, lecz także treść wiary chrześcijańskiej przekazywać w sposób dostosowany do mentalności Wschodu<sup>16</sup>. Wyprawa Mateo Riccigo do Chin miała duże znaczenie w kontaktach chrześcijaństwa z buddyzmem na tym terenie, zwłaszcza, że od połowy XIV w. proislamska dynastia Ming prześladowała chrześcijan, odcięła ten kraj na przeszło 200 lat od kontaktów z Zachodem<sup>17</sup>.

Szczególnie dotkliwą klęskę poniosły misje chrześcijańskie w okresie europejskiego kolonializmu. Jego szczytowy rozwój przypada na wiek XIX i początek XX. Przyjęcie wiary chrześcijańskiej oznaczało wówczas niejednokrotnie włączenie się w system kolonialny. Władcy kolonialni kierowali się zasadą *cuius regio, eius religio*. Misjonarze

---

<sup>13</sup> Zob. w. Jabłoński, *Religie Japonii*, w: S. Schayer (red.), *Religie Wschodu*, Warszawa 1939, s. 47-51.

<sup>14</sup> Zob. E. Stürmer, *Człowiek z ognia: Franciszek Ksawery (Indie, Japonia)*, Warszawa 1978, s. 126, 133.

<sup>15</sup> Zob. A. Wolanin, *O. Matteo Ricci – europejski 'Chińczyk', misjonarz 'aktualny'*, *OsRomPol* 25 (2004) nr 4, s. 55-57.

<sup>16</sup> Zob. M. Osterwina, *Spór o metodę*, „Znak” 11 (1959) nr 11, s. 1433.

<sup>17</sup> Zob. A. Koszorz, *Na marginesie metod pracy misyjnej w Chinach*, w: E. Śliwka (red.), *Kościół katolicki w Chinach. Przeszłość – Teraźniejszość – Przyszłość. Materiały z sesji naukowej eklezjologiczno-misjologicznej. Pięniężno, 23-25 wrzesień 1988, Pięniężno 1988*, s. 11.

okazywali często ludności rodzimej poczucie religijnej wyższości. Traktowali buddyzm jako azjatycką formę prymitywnego pogaństwa. Nie do przyjęcia wydawała się dla buddystów chrześcijańska nauka o zbawieniu. Nauka o zbawczej ofierze Chrystusa budziła również podejrzenie. Chrześcijański model „zbawienia przez cierpienie” stał w wyraźnej sprzeczności z buddyjskim modelem „zbawienia od cierpienia”. W efekcie, wiara chrześcijańska przyniesiona przez misjonarzy na „barkach kolonialistów”, została odrzucona przez ludność wielu krajów azjatyckich.

Wiek XX przyniósł zasadniczą poprawę w relacjach chrześcijańsko-buddyjskich. Coraz częstsze i życzliwsze stawały się kontakty między wyznawcami tych religii. Było to niewątpliwie zasługą uczonych zachodnich. Dzięki swoim pracom odsłaniaли oni stopniowo właściwy obraz buddyzmu. Kamieniem milowym w badaniach nad buddyzmem było założenie przez Maxa Müllera oraz Thomasa Williama i Caroline Rhys Davidsów w r. 1881 w Londynie Towarzystwa Naukowego pod nazwą *Pali Text Society*<sup>18</sup>. W ciągu czterdziestu lat swojej działalności opublikowało ono cały kanon palijski. Łatwa dostępność do źródeł, znajomość sanskrytu, pali i tybetańskiego pozwoliły wówczas religioznawcom zachodnim lepiej zapoznać się z postacią Buddy i jego nauką. Także po stronie buddyjskiej narastała właściwa ocena chrześcijaństwa. Ustępowały uprzedzenia z okresu kolonializmu i rodził się nowy klimat, w którym otwierała się coraz bardziej perspektywa dialogu między tymi wielkimi tradycjami religijnymi.

## 2. KOŚCIÓŁ KATOLICKI A BUDDYZM

Wydarzeniem przełomowym w relacjach Kościoła katolickiego z religiami pozachrześcijańskimi był Sobór Watykański II (11.10.1962-08.12.1965). Po raz pierwszy wówczas Kościół wyraził swoje przekonanie o istnieniu wartości zbawczych w innych religiach i pragnienie

---

<sup>18</sup> Zob. K.-J. Notz, *Pali Text Society*, w: tenże (wyd.), *Das Lexikon des Buddhismus*, t. 2, Freiburg i. B. 1998, s. 356.

podjęcia dialogu z nimi w duchu miłości ewangelicznej<sup>19</sup>. 28.10.1965 r. została ogłoszona przez sobór Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich – *Nostra aetate*, określona później symbolem Vaticanum II.<sup>20</sup> Czytamy w niej: „Kościół katolicki nie odrzuca niczego z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi zaś i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest ‘drogą, prawdą i życiem’ (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko ze sobą pojednał” (DRN 2).

W czasie trwania soboru, 19.05.1964 r. papież Paweł VI ustanowił Sekretariat dla Niechrześcijan<sup>21</sup>. Kilka lat później (28.06.1988 r.), Jan Paweł II przemianował go na Papieską Radę do spraw Dialogu Międzyreligijnego<sup>22</sup>. W 1967 r. Sekretariat dla Niechrześcijan wydał dokument pt. „Sugestie do dialogu między religiami”. Podkreśla on między innymi pozytywną wartość buddyjskiej ascezy i medytacji: „We wszystkich religiach, a szczególnie w hinduizmie i buddyzmie często doradza się dążenie do doskonałości moralnej poprzez stosowanie praktyk ascetycznych oderwania oraz obojętności na sprawy świata i doczesnego życia. Spotykamy tu podstawową intuicję dotyczącą bezwartościowości i złudności rzeczy ziemskich, afirmację analogiczną do tych, które istnieją w księgach sapieneczalnych Starego Testamentu, a które, będąc owocem rozumu naturalnego, mogą być wspomagane i podtrzymywane przez łaskę Bożą. Na szczególną uwagę zasługuje praktyka rozmyślenia, pojmowana jako koncentracja we-

<sup>19</sup> Zob. E. Kopeć, *Kościół a religie niechrześcijańskie*, ZNKUL 9 (1996) nr 4, s. 31. Zob. także S. Nagy, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968 s. 327-333.

<sup>20</sup> Zob. W. Dudek, *Religie niechrześcijańskie jako zagadnienie teologiczne w świetle Vaticanum II*, CT 38 (1968) fasc. 3, s. 7.

<sup>21</sup> Zob. T. Chodziło, *Sekretariat dla Niechrześcijan*, AK 61 (1969) z. 360, s. 131-139.

<sup>22</sup> AAS 80 (1988) s. 912.

wewnętrzna, wytrwały wysiłek do eliminacji oraz skupienia się na jednej myśli, wiodącej do ekstazy samotnej i aż do najwyższego doświadczenia Absolutnego i Nieograniczonego (*Kaivala, satori, nirwana*) osiąganego przy pomocy sił przyrodzonych jednostki. Chrześcijanin ceni wysoko te wole, a nawet samą technikę podobną do praktyk chrześcijańskiej tradycji ascetycznej (post, milczenie, bezruch itp.), mającą na celu oderwanie się od świata zmysłowego i poszukiwanie głębi<sup>23</sup>.

W 1970 r. Sekretariat dla Niechrześcijan opublikował, składający się z dwóch części, pierwszy przewodnik poświęcony dialogowi chrześcijańsko-buddyjskiemu: „Towards the meeting with buddhism” (Ku spotkaniu z buddyzmem), autorstwa francuskiego buddologa Étienne’a Lamotte’a. Część pierwsza tego dokumentu poświęcona została w całości teoretycznym rozważaniom nad buddyzmem. Przedstawia życie i działalność Buddy, rozwój buddyzmu w Indiach i poza Indiami oraz pisma, filozofię i doktrynę najważniejszych kierunków występujących w tradycji buddyjskiej. Dołączono do niej aneks autorstwa Davida I. Snellgrove’a ukazujący doktrynę i praktyki buddyzmu tantrycznego<sup>24</sup>. Część druga została napisana przez jezuitę J. Massona i P. Humbertclaude’a. Opracowanie P. Humbertclaude’a składa się z trzech rozdziałów: „Duch dialogu”, „Możliwości dialogu” i „Upředzenia do usunięcia”. Koryguje błędne poglądy odnośnie buddyzmu odpowiadając na pytania: „Czy buddyzm jest systemem ateistycznym?”, „Czy buddyzm to idolatria?”, „Czy buddyzm jest religią nicości i rozpaczy?” oraz „Czy buddyzm jest amoralny?”<sup>25</sup>.

Najważniejszą wypowiedzią soborową odnoszącą się wprost do buddyzmu są niewątpliwie następujące słowa Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich: „Buddyzm, w różnych swych formach, uznaje całkowitą niewystarczalność tego zmiennego świata

---

<sup>23</sup> Sekretariat dla Niechrześcijan, *Sugestie do dialogu między religiami*, w: *Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa 1970, s. 178. Tamże, cały tekst dokumentu (s. 159-198) w tłumaczeniu M. Bocheńskiej.

<sup>24</sup> Secretarius pro Non Christianis, *Towards the meeting with Buddhism*, vol. 1, Ancora-Roma 1970.

<sup>25</sup> Secretarius pro Non Christianis, *Towards the meeting with Buddhism*, vol. 2, Ancora-Roma 1970.



i naucza sposobów, którymi ludzie w duchu pobożności i ufności mogliby albo osiągnąć stan doskonałego wyzwolenia, albo dojść, czy to o własnych siłach, czy z wyższą pomocą, do najwyższego oświecenia.” (DRN 2). Wypowiedź ta zawiera istotne rozróżnienie na buddyzm „małego wozu” (hinajana) i buddyzm „wielkiego wozu” (mahajana). Podstawą tego rozróżnienia jest odmienność rozumienia dróg i celu ostatecznego w obydwu kierunkach. Hinajana ujmuje ten cel bardziej negatywnie jako „doskonałe wyzwolenie” człowieka, mahajana natomiast bardziej pozytywnie jako „najwyższe oświecenie”. W opisie „wielkiego wozu” pojawia się dalsze ważne rozróżnienie na buddyzm medytacji i buddyzm wiary: czy to o „własnych siłach” czy też „z wyższą pomocą”<sup>26</sup>.

Zwięzła prezentacja buddyzmu w *Nostra aetate* ukazuje również, chociaż nie wprost, trzy spośród czterech szlachetnych prawd ogłoszonych przez Buddę<sup>27</sup>. W słowach, iż buddyzm „uznaje całkowitą niewystarczalność tego zmiennego świata”, kryje się najwyraźniej pierwsza z czterech szlachetnych prawd, jakie Budda wygłosił w kazaniu pod Benares zaraz po swoim oświeceniu<sup>28</sup>. Jest to prawda o cierpieniu (*dukkha*).

Kiedy *Nostra aetate* mówi o celu buddyjskiej drogi, nawiązuje wyraźnie do trzeciej szlachetnej prawdy Buddy o zniszczeniu cierpienia (*nirodha*)<sup>29</sup>. Celem tym jest „doskonałe wyzwolenie” w hinajanie i „najwyższe oświecenie” w mahajanie. Mówiąc o „osiągnięciu” czy „dojściu” do tego celu, deklaracja wyraża jednoznacznie czwartą szlachetną prawdę Buddy o drodze prowadzącej do zniszczenia cierpienia (*magga*).

Nadrzędność osoby ludzkiej, jej odpowiedzialność w działaniu, perspektywa definitywnego zbawienia, istnienie wzorów świętości

---

<sup>26</sup> Zob. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 38.

<sup>27</sup> Zob. H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, Kraków 1994, s. 204. Zob. też M. Mejer, *Buddyzm*, Warszawa 1980, s. 65-79; D. Keown, *Buddyzm*, Warszawa 1997, s. 61-71.

<sup>28</sup> Zob. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, dz. cyt. s. 38

<sup>29</sup> Zob. tamże.

(Budda, *arhat*, *bodhisattwa*), szlachetne zasady etyczne, transcendentja ostatecznego celu człowieka, wolność wewnętrzna, wartości osobistego poszukiwania, cnoty altruistyczne, konkretne metody postępu wewnętrznego, życie monastyczne i kontemplacyjne, to zasadnicze wartości buddyjskie korespondujące z optyką chrześcijańską<sup>30</sup>.

W trakcie obrad Soboru, 6.08.1964 r., papież Paweł VI ogłosił encyklikę *Ecclesiam suam*. Wyróżnił on w niej cztery kręgi dialogu Kościoła. W kręgu drugim znaleźli się wyznawcy religii pozachrześcijańskich, pochodzący zarówno z tradycji monoteistycznych (judyzm i islam), jak i wielkich religii afrykańskich i azjatyckich (ES 107). Stanowisko papieża wydaje się być pewną próbą wyjścia poza postawę ekskluzywizmu eklezjocentrycznego na rzecz głębokiego szacunku i uznania dla innych od chrześcijaństwa dróg zbawienia. „W dialogu – pisał Paweł VI – z łatwością zauważa się, że do światła wiary można dojść różnymi drogami, że wszystkie one mogą prowadzić do tego samego celu” (ES 83). Ponadto, co ma ogromne znaczenie w dziedzinie dialogu międzyreligijnego, papież w swoich licznych przemówieniach wyrażał zawsze głęboki podziw, szacunek i uznanie dla istniejących w religiach pozachrześcijańskich moralno-duchowych wartości, które powinny być przez chrześcijan chronione i pielęgnowane.

Po niespodziewanej śmierci Jana Pawła I, przybył papież „z dalekiego kraju”, Jan Paweł II (1978-2005). Czerpiąc impuls z zasady dialogu jaką przyjął Sobór Watykański II, rozwinął on i pogłębił jego nauczanie odnośnie relacji Kościoła katolickiego z religiami pozachrześcijańskimi. Jego podejście do dialogu z buddyzmem trafnie charakteryzuje Harold Kasimow: „papieskie dokumenty z pierwszych lat jego pontyfikatu wyrażają ostrożny podziw dla buddyzmu”, natomiast w publikowanych po 1994 r. podziw ten zastępuje obawa o to, że buddyzm stanie się zagrożeniem dla chrześcijańskiego Zachodu<sup>31</sup>. Pragnąc zrozumieć tę „ewolucję” w podejściu papieża do buddyzmu, trzeba

---

<sup>30</sup> Zob. L. Fic, *Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem*, w: H. Zimoń (red.), *Dialog międzyreligijny*, Lublin 2004, s. 221.

<sup>31</sup> Zob. J. I. Cabezon, *Stosunek wspólnoty buddyjskiej do Jana Pawła II*, w: B. L. Sherwin, H. Kasimow (red.), *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, Kraków 2001, s. 131.

mieć na uwadze zmiany społeczno-kulturowe, które miały miejsce w latach dziewięćdziesiątych XX wieku zarówno na terenach Stanów Zjednoczonych jak i Zachodniej Europy. Apologetyczne stanowisko Jana Pawła II o buddyzmie wyrażone w książce *Przekroczyć próg nadziei* stanowiło raczej reakcję na masową fascynację tą religią, w której ludzie Zachodu upatrywali „alternatywę” wobec chrześcijaństwa, zrywając tym samym ze swym własnym dziedzictwem duchowym. Z tego względu w *Przekroczyć próg nadziei* to raczej nie sam buddyzm jawi się jako zagrożenie, lecz bazujące na jego technikach medytacyjnych pseudoreligijne ruchy, takie jak np. *New Age*.

O szczególnym zaangażowaniu Jana Pawła II w dzieło dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego świadczą także liczne audiencje udzielane przedstawicielom religii Azji Południowowschodniej oraz pielgrzymki do ich rodzimych krajów, połączone z wieloma przemówieniami i spotkaniami. Wizyta w Watykanie szintoistów (28 lutego 1979 roku) oraz wyznawców różnych nurtów buddyzmu japońskiego (26 września 1979 roku) zaowocowała pierwszą pielgrzymką na Daleki Wschód, do Japonii, w dniach 16-27 lutego 1981 r. W przemówieniu w Tokio do przedstawicieli religii niechrześcijańskich podkreślił ich wartości duchowe: „Jesteście spadkobiercami i strażnikami odwiecznej mądrości. Ta mądrość, w Japonii i na całym Wschodzie, uformowała wysoki poziom życia moralnego. Ta mądrość kazała wam szanować ‘czyste, jasne i szczerze serce’ (*akaku, kiyoku, naoki kokoro*). Nauczyła was widzieć obecność Bożą w każdym stworzeniu, szczególnie w każdej istocie ludzkiej. Nauczyła was ‘wyrzekania się siebie i służenia bliżniemu jako szczytu przyjaźni i współczucia’”<sup>32</sup>. Na zakończenie papież zwrócił uwagę na obszary współpracy między tymi tradycjami religijnymi jak: obrona godności człowieka, jego wrodzonych praw, świętości życia już w łonie matki, wolność i samostanowienie w sferze osobistej i społecznej, wychowanie moralne i prymat godności duchowej człowieka<sup>33</sup>. W trakcie drugiej pielgrzymki na Daleki Wschód

---

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *Do przedstawicieli Religii Niechrześcijańskich w Japonii* (24 lutego 1981), w: S. Lach, Z.J. Kijas (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978-1999)*, Kraków 2000, s. 39.

<sup>33</sup> Tamże, s. 40.

w dniach 2-12 maja 1984 r. Jan Paweł II odwiedził między innymi Koreę Południową i Tajlandię. W Tajlandii – kraju *theravady* – w Bangkoku, odwiedził buddyjskiego patriarchę Pasana Tara. Spotkanie to nastąpiło w wymownych okolicznościach: Ojciec Święty zdjawszy obuwie wszedł do klasztoru buddyjskiego. Po czym „usiadł naprzeciwko mnicha, za którym stał posąg Buddy i trwali tak w milczeniu”<sup>34</sup>. Celem kolejnej podróży papieskiej były między innymi także Filipiny i Sri Lanka (11-21 stycznia 1995 r.). Szczególną wagę miały odwiedziny na Sri Lance (dawny Cejlon). Tutaj radykalni buddyści wyrażali gwałtowny sprzeciw wobec słów zawartych w „Przekroczyć próg nadziei”. Jednak, po pełnym szacunku przemówieniu papieża na lotnisku na Sri Lance, w którym wyraził swój głęboki szacunek dla mieszkańców tego kraju, u większości buddystów spotkał się z ich szczerym uznaniem. Wydarzeniem bez precedensu w historii kontaktów międzyreligijnych był zwołany przez papieża Jana Pawła II na dzień 27 października 1986 r. do Asyżu Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, pod hasłem: „być razem, aby się modlić o pokój”. Po raz pierwszy w historii Kościoła tego dnia modlili się o pokój przedstawiciele trzynastu religii świata. Najliczniejszą grupę stanowili właśnie buddyści, głównie z japońskiej tradycji mahajany. Tradycję therawady reprezentował tylko jeden mnich z Tajlandii. Buddyzm tybetański reprezentował XIV Dalajlama<sup>35</sup>.

Dla następcy Jana Pawła II – papieża Benedykta XVI najważniejszą formą dialogu międzyreligijnego wydaje się być dialog teologiczny (doktrynalny), aczkolwiek podkreśla on również wagę dialogu życia i doświadczenia religijnego. Inaugurując swój pontyfikat powiedział: „Na początku mojego pontyfikatu kieruję do was i do wszystkich wierzących, należących do tradycji religijnych, które reprezentujecie, oraz do tych, którzy szczerym sercem poszukują Prawdy, usilne wezwanie, abyśmy wszyscy razem stali się budowniczymi pokoju, zobowiązu-

---

<sup>34</sup> J. Poniewierski, *Pontyfikat 25 lat*. Kraków 2003, s. 97.

<sup>35</sup> Zob. *Wyznania, Kościoły, Wspólnoty religijne i organizacje reprezentowane na spotkaniu w Asyżu*, OsRomPol 7 (1986) nr 10, s. 1,18.

jąc się do wzajemnego zrozumienia i miłości<sup>36</sup>. Z okazji dwudziestej rocznicy Światowego Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu wystosował także specjalne orędzie, w którym wzywał wyznawców różnych religii, aby byli w stanie „ukazać językiem świadectwa, że modlitwa nie dzieli, ale jednoczy i stanowi decydujący element skutecznej pedagogiki pokoju, opartej na przyjaźni, wzajemnej akceptacji oraz dialogu między ludźmi różnych kultur i religii”<sup>37</sup>.

Benedykt XVI również podczas swoich podróży apostolskich spotyka się z przedstawicielami religii niechrześcijańskich, w tym z buddyistami. Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego kontynuuje także zwyczaj Jana Pawła II składania życzeń buddystom na święto *Vesakh*. W 2005 r. orędzie zatytułowane „Buddyści i chrześcijaństwo w solidarności”, wzywa także do współpracy mnichów obu religii i zachęca do pogłębienia dialogu życia<sup>38</sup>. Orędzie „Buddyści i chrześcijaństwo w służbie ludzkości”, z roku 2006 nawiązuje do pierwszej encykliki papieskiej „*Deus caritas est*”<sup>39</sup>. Wezwanie z 2008 r. „Chrześcijaństwo i buddyści: troszczyć się o planetę Ziemia”, odwołuje się do ogłoszonego przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych roku 2008 Międzynarodowym Rokiem Planety Ziemia<sup>40</sup>.

### 3. PIONIERZY, OŚRODKI I ORGANIZACJE DIALOGU

Wielu misjonarzy i uczonych chrześcijańskich poświęciło niemal całe swoje życie dziełu dialogu z religiami Dalekiego Wschodu.

---

<sup>36</sup> Benedykt XVI, *W duchu wzajemnego zrozumienia, poszanowania i miłości* (Spotkanie z przedstawicielami niekatolickich Kościołów i Wspólnot Kościelnych oraz innych religii, Rzym, 25 kwietnia 2005), OsRomPol 26 (2005) nr 6, s. 13-14.

<sup>37</sup> Benedykt XVI, *Znaczenie modlitwy dla budowania pokoju* (Przeżycie Benedykta XVI z okazji 20. rocznicy Światowego Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu 27 października 1986 r., Castel Gandolfo, w września 2006), OsRomPol 27 (2006) nr 12, s. 5-6.

<sup>38</sup> *Działalność Stolicy Apostolskiej*: Kronika, OsRomPol 26 (2005) nr 7-8, s. 63.

<sup>39</sup> *Watykan: Orędzie do buddystów całego świata z okazji ich święta Vesakh* (KAI/G), cyt. za: <http://info.wiara.pl/indem.php?grupa=4&art=1146425929&dzi=0> (16.05.2008).

<sup>40</sup> *Watykańskie orędzie do buddystów* (29.04.2008), cyt. za <http://ekai.pl/serwis/?MID=15031> (27.11.2008).

Jednym z nich był Lynn A. de Silva (1919 – 1982). Ten duchowny protestancki działał na Sri Lance, gdzie z Aloysiuszem Pierisem otworzył *Study Centre for Religion and Society* w Colombo. Instytut ten wydaje do dziś czasopismo „Dialogue”, będące zapisem odbywanych w tym instytucie co trzy miesiące spotkań chrześcijan i buddystów. A. Pieris, teolog azjatycki, prowadzi ośrodek dialogu chrześcijańsko – buddyjskiego w Tulana. Na Cejlonie działają Oblaci Maryi Niepokalnej OMI. Wydają między innymi pismo „Logos” podejmujące problematykę dialogu międzyreligijnego. „Łzę z policzka Indii” czyli Sri Lanke najbardziej rozślawił swoją pracą oblat o. Michael Rodrigo. Poza dziełem dialogu interreligijnego, poświęcił swoje życie służbie ubogiej ludności wiejskiej. Zginął śmiercią męczeńską, zastrzelony 10 listopada 1987 roku podczas sprawowania Eucharystii. Utworzył Centrum Seba Seth Gedara w prowincji Buttala<sup>41</sup>.

Innym krajem, gdzie rozwijają się pomyślnie centra Dialogu międzyreligijnego, jest Japonia. Pierwsze próby porozumienia międzykulturowego misjonarze podjęli tutaj już w XVI wieku (św. Franciszek Ksawery) Dialog ten kontynuowali w XX wieku jezuici niemieccy: Hugo Enomiya-Lassalle i Heinrich Dumoulin. H. Enomiya-Lassalle badał możliwości powiązania chrześcijańskich medytacji i medytacji *zen* oraz mistyki i duchowości tych religii. Przedstawił te zagadnienia w dziele pt.: „Zen – Weg zur Erleuchtung”<sup>42</sup>. H. Dumoulin zgłębiał tę kwestię pod kątem doktrynalnym. Założył również na prestiżowym uniwersytecie Sophia w Tokyo *Institute of Oriental Religions*, który zajmuje się neobuddyjskimi ruchami we współczesnej Japonii.

#### 4. FORMY I OPTYKA DIALOGU

Podstawową formą dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego jest dialog życia. Dopiero na tym podłożu możliwa staje się forma dialogu doktrynalnego, zwanego także dialogiem ekspertów lub wymiany teologicznej. Praktyczną formą dialogu międzyreligijnego jest dialog dzieł

---

<sup>41</sup> Zob. L. Fic, *Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem*, art. cyt., s.232-233.

<sup>42</sup> H. Enomiya Lassalle, *Zen-Weg zur Erleuchtung*, Freiburg-Basel-Wien 1971.

nazywany także dialogiem społecznego zaangażowania. W przestrzeni duchowej dialog międzyreligijny przyjmuje postać dialogu intermonastycznego. Najbardziej jego wewnętrzną formą jest dialog religijnego doświadczenia. W relacjach chrześcijańsko-buddyjskich w sposób wyjątkowy rozwinął się on jako forma dialogu intermonastycznego. Zbieżności życia kontemplacyjnego w buddyzmie i chrześcijaństwie, duchowa wymiana, czyli współuczestnictwo w życiu zakonnym odmiennej tradycji, z jednoczesnym zachowaniem własnej tożsamości, stanowią dogodną płaszczyznę wzajemnego poznania i zrozumienia. Na potrzeby tego dialogu utworzono organizacje: *Monastic Interreligious Dialogue* (MID) w Stanach Zjednoczonych i *Dialogue Interreligieuse Monastique* (DIM) w Europie. Współpracują one z Papieską Radą do spraw Dialogu Międzyreligijnego (poprzednim Sekretariatem dla Niechrześcijan). W 1994 roku powstał Sekretariat Generalny DIM-MID, kierowany przez o. Pierre de Bethune, benedyktyna z Belgii. Utworzono cztery komisje, które obejmują USA, Europę, Indie i Australię. W Polsce, w pracę komisji europejskiej DIM, nieoceniony wkład wniósł o. Jan Mirosław Bereza, benedyktyn<sup>43</sup>. Według kardynała Francisca Arinze: „osobiste doświadczenie wielu mnichów i mniszek, którzy starali się zintegrować wschodnie drogi medytacji z własnym życiem monastycznym”, to najcenniejsze owoce tej inicjatywy<sup>44</sup>.

Szerokie spectrum wymiany myśli między wyznawcami chrześcijaństwa i buddyzmu otwiera nie tylko poznawanie optyki danej religii, lecz także dostrzeganie wielu tematów pokrewnych w obu tych religijnych tradycjach. Potrzeba budowania życia na fundamencie duchowym, odpowiedzialność za własne czyny, droga wzrostu przez oczyszczenie, pragnienie świętości, dążenie do zbawienia, to tylko niektóre z nich. W historii badań naukowych nad przesłaniem buddyzmu i chrześcijaństwa wielokrotnie zestawiano także osoby założycieli tych religii Chrystusa i Buddy. Uwzględniano zarówno podobieństwa jak i istotne różnice między tymi postaciami. Buddyjska wiara w prawo

---

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> List kard. Francis'a Arinze do o. Pierre de Bethune z 27 lipca 1991, „Bulletin Pontificium pro dialogo inter religiones” 27 (1992) nr 80, s. 139 n. Zob. „Bulletin AIM” 1992, nr 52, s. 103.

*karmana* wyklucza obecność w chrześcijaństwie wiary w istnienie Boga miłości i Jego Opatrzność. Odmienny pozostaje także obraz człowieka. Wobec buddyjskiego przekonania o powszechnym złudzeniu co do istnienia osobowości oraz powszechnej nietrwałości zjawisk wiara w istnienie stworzonej, nieśmiertelnej duszy ludzkiej nie znajduje w nim uzasadnienia. Mimo zasadniczych przeciwieństw obu tych doktryn, obie posiadają wspólne cele, zbiegają się w swoich soteriologicznych zamiarach. Obie chcą ratować człowieka przed samym sobą; obie chcą objawić człowiekowi jego prawdziwe „ja”, które chrześcijańscy mistycy identyfikują z Bogiem, a buddyjscy z nirwaną. Chrześcijańskie spojrzenie na buddyzm zastanawiająco trafnie wypowiedział Romano Guardini: „Istniał jeden jedyny człowiek, który mógłby nasuwać myśl, że jest w pewnym sensie podobny do Jezusa: Budda. Człowiek ten stanowi wielką tajemnicę. (...) Może Budda będzie tym ostatnim, z kim chrześcijaństwo winno się skonfrontować. Nikt bowiem jeszcze nie powiedział, co oznacza on z chrześcijańskiego punktu widzenia...”<sup>45</sup>.

Osoba Jezusa Chrystusa jest częstym tematem podejmowanym przez buddyjskich uczonych. Współczesny myśliciel *theravady* – Buddhadasa Indapanno – mówi wprost, że czuje się chrześcijaninem. W 1967 r. podczas odczytu w Tajlandii, poświęconemu buddyzmowi i chrześcijaństwu, postawił tezę, że obie te religie w rzeczywistości są jednym i tym samym<sup>46</sup>. Dla Buddhadasy Indapanno Jezus Chrystus zapoczątkowuje tylko „drogę do Boga”, ale Nim nie jest. Daisetz Teitaro Suzuki, uczonej *zen*, podkreśla ogromną przepaść między obydwoma religiami w osobie Chrystusa. Przeciwstawia Jego śmierci na krzyżu spokojną postać *bodhisattwy*. Jednak w swoim ostatnim piśmie (wstęp do „Milczenia kwiatu” Zenkei Shibayamy) wskazuje na spójność buddyjskiej i chrześcijańskiej drogi życia odnosząc się do myśli mistrza Eckharta. Konstatuje: „Tak czy inaczej, nie zapominajmy, iż aspiracją *zen* jest sprawić, byśmy mogli wejrzeć bezpośrednio w samą

<sup>45</sup> R. Guardini, *Bóg*, Warszawa 1999, s. 300.

<sup>46</sup> K. Hoheisel, *Kommentar*, w: H.-J. Loth, M. Mildenerger, U. Tworuschka, *Christentum im Spiegel der Weltreligionen*, Stuttgart 1978, s. 50-61; zob. także L. Fic, *Buddyzm a chrześcijaństwo. Problem „Boga” i Jezusa Chrystusa w buddyzmie*, AK (2001) z. 1, s. 32 n.



Rzeczywistość, być samą Rzeczywistością, tak żebyśmy mogli powtórzyć za Mistrzem Eckhartem: 'Chrystus co chwilę rodzi się w mojej duszy' albo 'Istnienie Boga jest moim istnieniem'. Utrzymujmy to w naszych umysłach, próbując zrozumieć zen"<sup>47</sup>. Z kolei Masao Abe, w obrazie śmierci krzyżowej Chrystusa odkrywa zbieżność z nauką buddyzmu. Idea samoogółocenia Chrystusa przemawia do niego jako wyraz *siunjaty* (pustka, absolutne Nic). Postrzega tożsamość buddyjskiej Pustki i kenozy Boga wyrażającej się w przebaczeniu i samoofiarującej się miłości<sup>48</sup>. Odpowiednikami terminu „Absolut” w filozofii chrześcijańskiej są takie buddyjskie pojęcia, jak nirwana, *siunjata* (pustka), *tathata* (takość), *buddhata* (natura buddy) czy *dharmakaja* (ciało wielkiego ładu)<sup>49</sup>. Keiji Nishitani, przedstawiciel japońskiej szkoły filozoficznej *kyotoha*, paralelę z prawdą chrześcijaństwa dostrzega w miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 43-48) i w buddyjskiej doktrynie o *anatmanie* – „nie ja”. Twierdzi: „właśnie dlatego, że Bóg jest Bogiem, posiada z istoty przymiot 'wyniszczania się' (...) W buddyjskiej terminologii nazywane to jest *anatman*...”<sup>50</sup>.

Dialog religii chrześcijańskiej i buddyjskiej znajduje się nadal w początkowej fazie wzajemnego poznawania się i zrozumienia. Coraz wyraźniej jawi się jednak zmiana jakościowa spotkań między wyznawcami tych religii i większa otwartość na współrozmówcę. Podejmowany jest trud zdystansowania się wobec tak zachodniego jak i wschodniego opisu percepcji rzeczywistości. Pozwala to żywić nadzieję rozwoju tego pasjonującego wyzwania na trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa w jego spotkaniu z buddyzmem.

---

<sup>47</sup> Zenkei Shibayama, *Milczenie kwiatu*, Kraków 1998, s. 12.

<sup>48</sup> Zob. L. Fic, *Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem*, art. cyt., s. 242-243.

<sup>49</sup> Tamże, s. 249.

<sup>50</sup> Zob. K. Nishitani, *Was ist Religion?*, Frankfurt 1982, s. 116 n., cyt. za H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, dz. cyt., 1993, s. 222.

### Summary

The Christian-Buddhist dialogue is a relatively new reality. Although followers of this religions met already two thousand years ago, these meetings didn't have the character of interreligious dialogue in the true sense of the word. About dialogue between this religions one can only say since the time of the Second Vatican Council (1962-1965). The following study outlines particularly important events which have happened in history of contacts between believers of Christianity and Buddhism (1), follows the position of the Catholic Church which have been expressed in her official teaching regarding non-Christian religions, particularly Buddhism (2), writes the profiles of pioneers of Christian-Buddhist dialogue (3) and points to possible planes of this dialogue on which it can elaborate and bear fruits. This study have a character of a outline of this so much complex issues, which is the Christian-Buddhist dialogue.

*Ks. Leonard Fic*