

# Edward Chat

---

## Dialog chrześcijańsko-buddyjski po Soborze Watykańskim II

---

Kieleckie Studia Teologiczne 1/2, 7-24

---

2002

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.

## DIALOG CHRZEŚCIJAŃSKO-BUDDYJSKI PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Szczególne znaczenie dla dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego miał Sobór Watykański II. Wypracowana tam „Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich” *Nostra aetate* stała się kamieniem milowym w historii dialogu międzyreligijnego.

Wśród schematów przygotowawczych Soboru nie było mowy o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Wprawdzie wśród trzech zasadniczych problemów, jakimi były według myśli papieża bł. Jana XXIII – powołującego Sobór – pogłębienie samoświadomości Kościoła katolickiego, ustosunkowanie jego do innych chrześcijańskich wspólnot i stosunek Kościoła do świata, do tego trzeciego generalnego tematu należało również zagadnienie religii niechrześcijańskich. Ojcowie soborowi zwrócili na nie uwagę dopiero przy końcu drugiej sesji soborowej w związku z deklaracją o Żydach. Wówczas religiom niechrześcijańskim poświęcono krótką wzmiankę umieszczoną na wstępie tejże deklaracji. Na trzeciej sesji sprawą religii niechrześcijańskich zajęto się już w całej rozciągłości. Kard. Bea, który jako przedstawiciel Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan miał obowiązek zredagowania deklaracji o Żydach, zaproponował, by deklarację tę złączoną z opracowaną właśnie przez Sekretariat wypowiedzią o religiach niechrześcijańskich, zawartą w trzech rozdziałach, dodać do konstytucji doktrynalnej o Kościele. Jednak projekt ten upadł. Dopiero w czasie czwartej sesji deklaracja *Nostra aetate* została uchwalona jako osobny dokument. Najwięcej trudności dla ojców Soboru stanowił w deklaracji problem żydowski na tle ówczesnego konfliktu izraelsko-arabskiego.

28 X 1965 r. została uchwalona nauka Soboru (2221 głosów pozytywnych, 88 negatywnych) o stosunku Kościoła do czterech wielkich religii niechrześcijańskich: hinduizmu, buddyzmu, islamu i judaizmu<sup>1</sup>.

Do zajęcia się sprawą religii niechrześcijańskich w czasie Soboru przyczyniły się poważne racje, które skłaniały do nowej oceny innych religii. Chrześcijaństwo, ustanowione przez Jezusa Chrystusa Boga-Człowieka, od początku uważało się za religię jedynie prawdziwą, żyjącą przekonaniem

---

<sup>1</sup> J. Österreicher, *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen*, w: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Herder 1967, Bd. II, s. 436n.

o wyjątkowym zaangażowaniu się samego Boga w jej powstanie i dalsze istnienie oraz posiadanie przez nią w nieporównywalnym stopniu środków zbawienia „*Extra Ecclesiam nulla salus*”.

W Kościele trwało mocne przeświadczenie o jego odpowiedzialności za boski depozyt Łaski i Prawdy, którego miał strzec i przekazywać wszystkim narodom zgodnie z wolą Bożą zbawienia wszystkich ludzi. Inne religie uważane były za niedoskonałe, podległe błędowi i moralnemu złu. Wobec tego w świadomości chrześcijańskiej było przekonanie o zdecydowanej wyższości religii Chrystusowej nad innymi religiami z racji swego Boskiego pochodzenia oraz pełni prawdy i środków zbawienia. Zadaniem więc chrześcijaństwa było nawrócenie ludzi do wiary prawdziwej. Taki pogląd w teologii i praktyce misyjnej utrzymywał się przez całe wieki.

Nowe czasy domagały się zmiany w ustosunkowaniu się Kościoła do innych religii.

Uznawane przekonanie o negatywnej wartości religii niechrześcijańskich uległo zakwestionowaniu. Coraz bardziej dochodził do głosu pogląd, że religie te dysponują treściami pozytywnymi, które trzeba uznać za cenne dla życia religijnego.

Racje demograficzne nowych czasów pokazywały, że chrześcijaństwo procentowo kurczy się wobec rozwoju ludnościowego kontynentów niechrześcijańskich z wielkimi tradycjami religijnymi. Następnie łatwość i szybkość środków komunikacyjnych, środków masowego przekazu jednoczyły ludzkość.

Do nawiązania pewnej jedności katolicyzmu z innymi religiami i obrony religijności w ogóle wzywały szerzące się w cywilizacjach światowych ateizacja i laicyzacja. Powoli kształtowało się realne przyjęcie pluralizmu religijnego jako zjawiska stałego i zwyczajnego.

Osobisty i poważny wkład w nowe ustosunkowanie się katolicyzmu do religii niechrześcijańskich należy przyznać papieżom Soboru Watykańskiego II: bł. Janowi XXIII (1887–1963), który oddziaływał swoją dobrocią i życzliwością na wszystkich ludzi. Zwołał Sobór Watykański II (1962–1965), podjął w Kościele program odnowy: *aggiornamento*. Papieżem był od 1958 do 1963 r.

Paweł VI (1897–1978), następca Jana XXIII i kontynuator reformy Kościoła – *approfondimento*, pełnił urząd Biskupa Rzymu w latach 1963–1978. Kontynuował i zakończył obrady Soboru. Podał cały szereg inicjatyw, które stanowiły wyraźną inspirację dla Soboru. 6 sierpnia 1964 r. Paweł VI ogłosił encyklikę zatytułowaną: „O drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji”, a nazwaną od pierwszych słów tekstu łacińskiego: *Ecclesiam suam*<sup>2</sup>. Był to programowy dokument pon-

---

<sup>2</sup> AAS 56 (1964), s. 609–659.

tyfikatu. W nim papież zawarł między innymi dłuższą wypowiedź o zasadach dialogu światopoglądowego, z którego uczynił metodę kontaktu ze światem. Początek dialogu widzi Ojciec Święty w samej naturze religii – w kontakcie między Bogiem a ludźmi w Objawieniu i między ludźmi a Bogiem w modlitwie. Ten „dialog zbawienia” jest prototypem dialogu Kościoła z ludźmi i ze światem. Paweł VI podaje takie cechy dialogu:

- 1) tak jak Bóg pierwszy rozpoczął dialog zbawienia, my mamy szukać dialogu z ludźmi, a nie czekać na ich propozycję;
- 2) motywem dialogu ma być na wzór Boga tylko i wyłącznie szczera miłość;
- 3) dialog nie może być niczym ograniczony ani mieć na celu własnych korzyści;
- 4) nikt nie może być do dialogu przymuszony, lecz tylko zaproszony, wymaga on dobrowolnej zgody partnera. Dar zbawienia musi być udzielany „przy zachowaniu wolności – tak osobistej, jak i obywatelskiej”;
- 5) podobnie jak dialog zbawienia, tak dialog Kościoła musi być powszechny, „dostępny dla wszystkich z wyjątkiem tych, którzy go w ogóle unikają albo jedynie udają, że go przyjmują”;
- 6) stopniowy rozwój dialogu zbawienia każe docenić czas potrzebny do uzyskania owoców dialogu<sup>3</sup>.

Papież upomina również przed niebezpieczeństwami dialogu, jakimi mogą być relatywizm prawdy, pokusa irenizmu i synkretyzmu<sup>4</sup>.

Paweł VI rozróżnia trzy grupy adresatów dialogu, które przedstawia w formie 3 koncentrycznych kół z Kościołem w centrum.

1. Krąg najdalszy – to cała ludzkość, a w niej również niewierzący, ateści.
2. Krąg bliższy – to wszyscy ludzie wierzący w Boga.
3. Krąg najbliższy – wyznawcy różnych religii, to wszyscy chrześcijanie oddzieleni od Kościoła katolickiego.

Przechodząc do kręgu wierzących w Boga Paweł VI deklaruje szacunek i miłość do wyznawców judaizmu, islamu, a także innych wielkich religii afrykańskich i azjatyckich. Przypominając, iż nie oznacza to bynajmniej zrezygnowania z przekonania o prawdziwości religii chrześcijańskiej, papież stwierdza jednocześnie:

Chcemy jednak zwrócić z szacunkiem uwagę na duchowe i moralne wartości znajdujące się w różnych religiach niechrześcijańskich. Zamierzamy razem z nimi pracować nad rozwojem i zachowaniem doniosłych i cennych wspólnych wartości w dziedzinie wolności religijnej, braterstwa między ludźmi, wykształcenia, nauki, działalności charytatywnej czy ustroju społecznego. W tych wielkich sprawach, które są im i nam wspólne, możemy prowadzić dialog i nie

<sup>3</sup> Polskie tłumaczenie encykliki wyd. „*Editions du Dialogue*”, s. 85–87.

<sup>4</sup> Tamże, s. 91.

omieszkamy dawać ku temu często sposobności, jeśli tylko nasze dążenie spotka się z życzliwym przyjęciem przy zachowaniu wzajemnego i szczerego szacunku<sup>5</sup>.

Mamy tu więc jasną i zdecydowaną zapowiedź tego nurtu pontyfikatu Pawła VI, który akceptuje pluralizm współczesnego świata w dziedzinie religii jako fakt w istocie naturalny.

Do dalszych wydarzeń w działalności papieskiej popierającej dialog zalicza się przełomową podróż apostolską do Indii, do Bombaju, różne wypowiedzi dowartościowujące religie niechrześcijańskie i wreszcie ustanowienie Sekretariatu dla Religii Niechrześcijańskich. 17 maja 1964 r. w dniu Zesłania Ducha Świętego, Paweł VI odprawił w Bazylice św. Piotra uroczystą Mszę św. i w wygłoszonym przemówieniu zapowiedział powołanie Sekretariatu dla Niechrześcijan. Prowadzenie Sekretariatu powierzył kard. Pado Marelli<sup>6</sup>. W 1969 r. utworzył Sekretariat dla Niewierzących. Uchwalona w 1965 r. deklaracja *Nostra aetate* nie stanowi pełnej doktryny o stosunku Kościoła do niechrześcijańskich społeczności religijnych. Podejmuje tylko niektóre tematy bogatej problematyki religiologicznej w 5 punktach. W deklaracji wyrażony jest zwrot katolicyzmu do postawy dialogu i współpracy. W pierwszym punkcie znajduje się fundamentalna wypowiedź o jedności wszystkich narodów, której podstawą jest jeden Bóg Stwórca i cel wszystkich. „Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji”<sup>7</sup>.

W punkcie drugim deklaracja *Nostra aetate* ustosunkowuje się do religii, które uznają dzięki zmysłowi religijnemu tajemniczą moc obecną w biegu świata i wydarzeniach ludzkiego życia, Najwyższe Bóstwo lub też Ojca. Wymienia tam imiennie obok hinduizmu i buddyzm: „Buddyzm w różnych swych formach, uznaje całkowitą niewystarczalność tego zmiennego świata 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”<sup>8</sup>.

Deklaracja Soboru uznaje oficjalnie w buddyzmie wartości religijne, świadomość zasadniczej niedostateczności doczesnej egzystencji człowieka i jego dążenie przy użyciu szeregu wartościowych środków do moralnej doskonałości. Cała ta część dokumentu ma charakter ireniczny i apostolski.

Odtąd na uniwersytetach europejskich zaczęły powstawać katedry religio-logii. W seminariach duchownych i instytucjach teologicznych wprowadzono wykłady z dziedziny religioznawstwa.

<sup>5</sup> Tamże, s. 99–110.

<sup>6</sup> AAS 56 (1964), s. 381.

<sup>7</sup> *Deklaracja Nostra aetate*, w: *Sobór Watykański II*, Poznań 1968, s. 517.

<sup>8</sup> Tamże, s. 519.

Papież Jan Paweł II chętnie przyjmuje w Watykanie przedstawicieli religii Shinto z Japonii, zakonników i świeckich wyznawców buddyzmu, (28 II 1979; 26 IX 1979; 6 IX 1989; 20 IX 1989)<sup>9</sup>. W przemówieniach nawiązuje do deklaracji *Nostra aetate* wyrażając chęć i gotowość Kościoła do współpracy z religią buddyzmu. Wzywa również do starania się o pokój w świecie. Biskupom przybywającym *ad limina* ze Sri Lanki (1989), z Japonii (1995), z Birmy (1996), Tajlandii (1996) składa podziękowanie za budowanie jedności i dialogu z buddyzmem<sup>10</sup>.

W książce *Przekroczyć próg nadziei* wśród 35 pytań postawionych przez dziennikarza Vittoria Messoriego Janowi Pawłowi II znajdują się kwestie z dziedziny religioznawczej.

Pytania: 13. Dlaczego tyle religii?, 14. Budda?, 15. Mahomet?, 16. Synagoga w Wadowicach – prowadzą do odpowiedzi o ustosunkowanie się papieża do wielkich religii świata, a więc i do buddyzmu.

W samym postawieniu pytania co do Buddy zauważa się zasadnicze, dzisiejsze zainteresowania: „Jak wiadomo, jest to pewna «doktryna zbawcza», która jak się wydaje, coraz bardziej fascynuje ludzi Zachodu, zarówno jako „alternatywa” wobec chrześcijaństwa, jak też i pewnego rodzaju «uzupełnienie», przynajmniej ze względu na pewne techniki ascetyczne i mistyczne”<sup>11</sup>.

W odpowiedzi Jan Paweł podaje pozytywne i negatywne cechy buddyzmu. Ocenia go jako religię zbawienia, ale też mówi, że „soteriologia buddyzmu stanowi poniekąd odwrotność tego, co jest istotne dla chrześcijaństwa”. Tradycja buddyjska zna wyłącznie „soteriologię negatywną”. W oświeceniu Budda doznał doświadczenia, że świat jest zły. Zbawić się według niego, to wyzwolić się od świata, zobojętnieć na świat, który jest źródłem zła. A czy przez to człowiek zbliża się do Boga? Budda na to pytanie nie daje odpowiedzi. Toteż papież wypowiada negatywną ocenę: „Buddyzm jest w znaczniej mierze systemem ateistycznym”<sup>12</sup>.

Porównując doświadczenie w życiu mistycznym w chrześcijaństwie i buddyzmie papież stwierdza, że mistyka chrześcijaństwa wzywa nie tylko do oderwania się od świata, ale do zjednoczenia się z Bogiem nie tylko na drodze samego oczyszczenia, ale poprzez miłość. Tymczasem w życiu buddyjskim wzywa się do oderwania od świata, aby wejść do poza-światowej „nirwany”.

Dwie wypowiedzi papieża w dziedzinie mistyki podkreślają różnicę między chrześcijaństwem a buddyzmem. „Mistyka karmelińska zaczyna się w tym miejscu, w którym kończą się rozważania Buddy i jego wskazówki dla życia

---

<sup>9</sup> *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, zebrali i opracowali S. Lach, Z. J. Kijas, Kraków 2000, s. 35–108.

<sup>10</sup> Tamże, s. 74–108.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 77.

<sup>12</sup> Tamże, s. 78.

duchowego” oraz „Zatrzymanie się na negatywnym odniesieniu do świata, na stwierdzeniu, że świat jest tylko źródłem cierpienia dla człowieka, od którego trzeba się oderwać, jest nie tylko jednostronne, ale stanowi zasadniczą trudność dla rozwoju człowieka i rozwoju świata”<sup>13</sup>. Pomiędzy religiami Dalekiego Wschodu, a w szczególności pomiędzy buddyzmem a chrześcijaństwem jest zasadnicza różnica w rozumieniu świata.

W toczącym się po Soborze dialogu chrześcijaństwa z buddyzmem badacze wyróżniają trzy zasadnicze nurty: dysputy teologiczno-filozoficzne, szeroko pojęty ekumenizm nastawiony na podejmowanie problemu pokoju we współczesnym świecie oraz działalność niektórych myślicieli religijnych zmierzającą do wypracowania wspólnych podstaw doktrynalnych nowej, uniwersalnej religii, „religii przyszłości”.

**W dysputach teologiczno-filozoficznych** należy rozważyć fundamentalne dla religii pojęcia, takie jak Bóg a Sunjata, Chrystus a Budda, nirwana a królestwo Boże, dusza, ja – ontologiczny i psychologiczny status osoby, łaska, karman a wolność woli, życie pośmiertne.

Najwybitniejszymi przedstawicielami dyskusji dotyczącej fundamentalnych pojęć dla obu religii są: Hans Waldenfels, Masao Abe, Hans Küng, Paul Tillich, Heinrich Dumoulin, Hugo Enomiya-Lassalle, Tomasz Węclawski<sup>14</sup>.

Teologowie ci wskazują na możliwości ubogacenia chrześcijańskiej refleksji myślą buddyjską. Hans Waldenfels podkreśla wagę pustki – wolnej przestrzeni, którą tworzy buddyzm sprzeciwiając się tworzeniu jakichkolwiek obrazów i terminologicznych określeń Boga<sup>15</sup>.

Ks. Tomasz Węclawski wyjaśnia pojęcie pustki w aspekcie historyczno-religiologicznym. Doświadczenia pustki i współczucia mianuje „doświadczeniem założycielskim” buddyzmu.

Doświadczenie i rodzące się z niego pojęcie pustki, nicości i uludy, którą jest cała widzialna lub wprost cała uchwytna dla naszego poznania rzeczywistość, należy do grupy fundamentalnych doświadczeń religijnych i pojawia się w takich czy innych odmianach praktycznie we wszystkich historycznych kontekstach religijno kulturowych<sup>16</sup>.

Znane jest w judaizmie np. w Księdze Koheleta: *Marność nad marnościami – wszystko marność* (Koh 1, 2). Możemy je spotkać u chrześcijańskich mistyków. Jednak to doświadczenie nicości jest drugoplanowe. Znacznie

<sup>13</sup> Tamże, s. 79.

<sup>14</sup> Wg I. Kania, *Dharma a Krzyż. Z dziejów teologicznego dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego*, „Znak”, 47 (1995), s. 21.

<sup>15</sup> H. Waldenfels, *Odkrywać Boga dzisiaj*, seria: Myśl Teologiczna, tłum. B. Bialecki, Kraków 1997, s. 37–41.

<sup>16</sup> T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 167.

wybitniejszą rolę odgrywa ono w klasycznych indyjskich poglądach religijno-filozoficznych i do dzisiaj kształtuje w istotnym stopniu hinduską praktykę religijną; także w tym wypadku nie znaczy to jednak, że każdy przedstawiciel indyjskiej kultury religijnej intensywnie przeżywa doświadczenie pustki, nicości i ułudy wszystkiego, co jest. Tkwi ono raczej w jego religijnej podświadomości. „Nie można by sobie jednakże wyobrazić świadomego swojej duchowej przynależności buddysty, który nie przeżywałby i nie uświadamiałby sobie sensu tego właśnie doświadczenia. Znajduje się ono więc bardzo blisko lub nawet w samym centrum religijnej świadomości buddyjskiej”<sup>17</sup>.

Drogę Buddy można więc w największym skrócie zrozumieć tak, że przebiegł on wszystkie możliwe ludzkie doświadczenia, wszystkim oddawał się cały, (w późniejszej terminologii buddyjskiej jest to *maha karuna* – „wielkie współczucie”) i nie znalazł nic, czego można by się uchwycić – odkrył więc ostateczną pustkę (*sunjata*) tych wszystkich ludzkich doświadczeń i ich przedmiotów.

W buddyzmie podzielonym na Hinajana, Mahajana i Tantryzm doświadczenie pustki i współczucia ma różne aspekty i ukierunkowania. W buddyzmie Hinajana człowiek dąży do doznania wewnętrznego doświadczenia pustki w celu osobistego wyzwolenia z wszelkich przywiązań, aby dojść do nirwany. W Mahajanie doświadczenie nicości połączone jest ze współczuciem dla innych, aby im pomóc do oświecenia i przebudzenia. Wadźrajana – pewna odmiana Mahajany wykorzystuje w nowy sposób tradycyjne rytuały i techniki medytacji do opanowania i rozbudzenia umysłu w celu doświadczenia nicości i ułudy świata.

W czym T. Węcławski w doświadczeniu pustki w buddyzmie widzi pozytywny element religijności? Wnikanie w pustkę nie jest – według niego – „jedynie negatywną drogą do uwolnienia się od pożądań i przywiązań, ale jako odkrycie prawdziwej natury rzeczy... prowadzi do zupełnej wolności umysłu i ułatwia uwolnienie się człowieka od przywiązania do siebie samego, bo jeśli wszystko jest pustką, pustką jest także to, co nazywam sobą”<sup>18</sup>. W tej sytuacji człowiek podejmuje myśli o zbawieniu. Jeśli jednak człowiek nie uwzględni w wyobrażeniach o zbawieniu Bóstwa, to doświadczenie pustki osobistej prowadzić może co najwyżej do „samowystarczalnego humanizmu”<sup>19</sup>.

Do teologów, którzy zabierają głos na temat stosunku chrześcijaństwa do buddyzmu należy też Hans Küng. Teolog ten przyjmuje w swych rozważaniach postawę hermeneutyczną już nowoczesną, tzn. próbuje zrozumieć buddyzm w jego własnym kontekście. Stara się fakty buddyjskie naświetlać ze stanowiska chrześcijańskiego, następnie buddyjskiego i odwrotnie. Charakterystyczną cechą metody Künga, zmierzającego ciągle i uporczywie do

<sup>17</sup> Tamże, s. 168.

<sup>18</sup> Tamże, s. 174.

<sup>19</sup> H. Waldenfels, T. Immos, *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube*, Mainz 1985, s. 265.



wyszukiwania podobieństw między obiema religiami, jest też czerpanie z dorobku europejskiej, nowoczesnej nauki. Faktem jest, że buddyjska dynamistyczna ontologia – świat jako nieustanny proces, potok *dharm* ma wiele wspólnego ze współczesną fizyką cząstek elementarnych<sup>20</sup>.

H. Küng gruntownie omawia podstawowe kategorie, pojęcia i zagadnienia teologiczne, eklezjalne, historyczne i filozoficzne chrześcijaństwa i buddyzmu, nie pomijając też ich aspektów społecznych. Zaczyna od odnotowania nader licznych podobieństw między obiema religiami, przy czym formułuje kilka wysoce oryginalnych, nawet odkrywczych koncepcji. Co się np. tyczy historycznego rozwoju obu religii, wprowadza pojęcie „zmiany paradygmatycznej” (*Paradigmenwechsel*), która to koncepcja mówi, iż buddyzm i chrześcijaństwo wykazują w swej ewolucji uderzające paralele. Wbrew poglądom dość powszechnym nawet wśród specjalistów zajmujących się buddyzmem i samych wyznawców tej religii, Küng przekonująco uzasadnia tezę o znacznie większej, niż się to zwykle przyjmuje, wadze historyczności osoby i posłannictwa Gautamy Buddy. Dostrzega i dowartościowuje ponadhistoryczny, wieczysty wymiar nauki Chrystusa<sup>21</sup>. Wyliczając długi szereg czynników rozmaitego porządku, sprawiających łącznie, iż obaj Nauczyciele są o wiele bliżsi sobie niż jakimkolwiek innym założycielom wielkich religii, Küng jednak skrupulatnie wylicza dzielące ich fundamentalne różnice.

Jego metoda „hermeneutycznej empatii” najlepsze rezultaty przynosi tam, gdzie podejmuje on analizę zasadniczych pojęć buddyzmu, jak nirwana, *śunjata*, *ego*. Wykazuje – opierając się zresztą na najnowszych osiągnięciach buddologii w pracach Lamberta Schmithausena i innych, że istnieją mocne podstawy do mniemania, iż nirwana nawet w najstarszym buddyzmie nie była pojmowana czysto „negatywistycznie”, łączono z nią wiele określeń pozytywnych. Zwłaszcza profesor Schmithausen wskazał wiele miejsc w pismach buddyjskich, „wedle których Nirwanie jako zdarzeniu duchowemu odpowiada rzeczywistość metafizyczna, «eschatologiczny Absolut»”<sup>22</sup>.

Skutkiem tego, pisze Küng, „nie musi koniecznie zachodzić sprzeczność między buddyjskim rozumieniem Nirwany, jako stanu pozytywnego, a takimż chrześcijańskim pojmowaniem życia wiecznego”. Tym sposobem szwajcarski teolog zdawałoby się przewycięża nieporozumienia, jakie na Zachodzie zawsze towarzyszyły interpretacjom buddyjskiej Nirwany, a wynikające bodaj z ciągłego przedstawiania „negatywistycznego” charakteru buddyjskiej metody zbawczej z celem soteriologicznym.

<sup>20</sup> I. Kania, *Dharma a Krzyż...*, dz. cyt., s. 21.

<sup>21</sup> H. Küng, J. van Ess, H. Stietencron, H. Bechert, *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München 1984, s. 446.

<sup>22</sup> Tamże, s. 463.

Dalej Küng dochodzi do wniosku, iż rozbieżności między kluczowymi elementami obu doktryn nie są tak fundamentalne, jak się dotychczas sądziło, i często polegają tylko na odmiennym nazewnictwie. Natomiast co do faktycznej swej treści oraz funkcji spełnianych w całej strukturze są w znacznej mierze zbieżne. Przychodzi zatem do konkluzji, że np. Bóg chrześcijan jako Absolut jest w istocie tym samym co dla buddystów:

- Nirwana – jako cel i kres drogi zbawczej,
- Pustka – jako *ens impraedicabile*, wymykające się wszelkim afirmatywnym określeniom,
- Dharma jako Prawo kosmiczne rządzące światem i człowiekiem,
- Adi-Budda (Pierwotny Budda, prazródło wszystkiego, co jest).

Przy takim ujęciu wszystkie wyliczone powyżej synonimy buddyjskiego Absolutu odpowiadałyby po stronie chrześcijańskiej rozmaitym aspektom Boga.

Nie znajduje się w tych określeniach Boga jako osoby miłującej stworzenie, radującej się wraz z nim, cierpiącej wraz z nim, Osoby, którą stworzenie ma kochać i jej ufać.

Przedstawienie Boga przez Künga za indyjskim filozofem Nagardżuną jako Absolutu ani osobowego, ani nieosobowego jest pomieszaniem dwu systemów poznawczych. Jak słusznie ocenia I. Kania „są to niebezpieczeństwa związane z nie dość ostrożnym stosowaniem słusznej skądinąd metody teologiczno-filozoficznego dialogu. Doprowadziła ona Künga do pewnej granicy, którą zbyt żwawo usiłował przeskoczyć. W istocie rzeczy właśnie przy tej okazji natykamy się na podstawową różnicę dzielącą obie religie – różnicę moim zdaniem nieusuwalną; chrześcijańskiego osobowego Boga nijak nie da się „w mówić” buddyzmowi, nawet przy zastosowaniu najbardziej finezyjnych logicznych instrumentów. Owszem jest chyba dla buddysty do przyjęcia proponowane przez Künga rozumienie Boga jako „ukrytej tajemnicy Bytu”, jednocześnie immanentnego i transcendentnego. Filozof buddyjski zgodziłby się też zapewne z propozycją, aby „myśleć Boga wychodząc od ontologicznej różnicy między Bytem a Istniejącym (*das Seiende*)”<sup>23</sup>.

Z konkluzją tego całego wywodu wypada się zgodzić. Küng twierdzi mianowicie, że poważne przemyślenie przez teologów chrześcijańskich sposobu podejścia do problemu Absolutu powinno ich skłonić „do postawy większego respektu wobec Tajemnicy, wobec Absolutu, który chrześcijanie, żydzi i muzułmanie zwą prawdziwym Bogiem. Wówczas i chrześcijanie będą mogli przyjąć pojęcie pustki jako określenia na Bożą *ineffabilitas*, niewystawialność Boga”<sup>24</sup>.

Do podobnych wniosków dochodzi również H. Waldenfels. Lecz czy teologia, filozofia i religiologia chrześcijańska muszą się uczyć od buddyzmu

<sup>23</sup> I. Kania, *Dharma a Krzyż...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>24</sup> H. Küng, J. van Ess, H. Stietencron, H. Bechert, *Christentum und Weltreligionen...*, dz. cyt., s. 557.

głębokiej czci wszechmogącego Boga? Metoda H. Künga ma te zalety, że unika taniego irenizmu i nie przemilcza spraw drażliwych. Nie wierzy jednak w możliwość i sensowność synkretyzmu buddyjsko-chrześcijańskiego. Można jednak uznać, że rzetelny dialog religijny może przyczynić się do głębszego i wielopostaciowego wglądu w tajemnice wiary.

Choan-Seng Song z Tajwanu mówi o buddyzmie jako o „trzecim oku”, dzięki któremu można zobaczyć „nieznaną dotychczas religię, zamkniętą przed nami wskutek naszej niewiedzy. Kiedy znika obłok niewiedzy ukazuje się nieskończoność niebios i po raz pierwszy możemy oglądać naturę naszego bytu<sup>25</sup>. Seichi Yagi z Japonii, przekonany o głębokiej wspólnocie między chrześcijaństwem a buddyzmem, poszukuje wymiarów, poza zewnętrznymi, obiektywizujących spojrzenie na nowe religie. Proponuje przejść z podziału na podmiot i przedmiot religii poprzez dynamiczną integrację na obszar egzystencji religijnej, aby dotrzeć do swego właściwego „ja” i z tej perspektywy na nowo spojrzeć na Chrystusa<sup>26</sup>.

**Drugi nurt dążeń do jedności religii** obejmuje ożywioną działalność na polu szeroko pojmowanego ekumenizmu celem zbudowania podstaw światowego pokoju. Takie organizacje, jak: World Conference on Religion and Peace, World Congress of Faith i Światowa Rada Kościołów urządzają wspólne kongresy, spotkania medytacyjne, dyskusje. Katolickich misjonarzy zaprasza się z wykładami do ośrodków buddyjskich, a w Japonii buddyści zainicjowali wspólne spotkania modlitewne. W Nowym Jorku udostępniono nawet na buddyjskie uroczystości katolickie świątynie.

Wymienić także należy inicjatywy Stolicy Apostolskiej organizowania spotkań modlitewnych. Papież Paweł VI przyjął w 1964 r. grupę japońskich uczonych buddyjskich. Jan Paweł II zaprasza przedstawicieli różnych religii do Asyżu na wspólne modlitwy o pokój. Nowy klimat w stosunkach buddyjsko-chrześcijańskich wpłynął pozytywnie na sytuację w krajach typowo buddyjskich. Przykładowo na Cejlonie od 1965 r. zaprzestano ataków na kościoły chrześcijańskie, a chrześcijan zaczęto zwalniać w niedziele na nabożeństwa (jest to dzień pracy) i zapraszać na uroczystości państwowe. Zainicjowano też dialog intelektualistów, którzy podjęli wspólne, buddyjsko-chrześcijańskie studia religijne<sup>27</sup>.

**Nurt trzeci to działalność na rzecz zniesienia różnic między religiami** celem wypracowania podstaw doktrynalnych nowej, uniwersalnej „religii przyszłości”. Wychodzi ona z założenia, że wszystkie religie są tylko różnymi

<sup>25</sup> J. Freytag, *Trzecie oko teologii: Choan-Seng Song*, w: *Teologowie Trzeciego Świata*, pr. zb. pod red. H. Waldenfelsa, Warszawa 1987, s. 150–169.

<sup>26</sup> U. Luz, *Pomiędzy chrześcijaństwem a buddyzmem: Seichi Yagi*, w: *Teologowie Trzeciego Świata...*, dz. cyt., s. 170–188.

<sup>27</sup> S. Grzechowiak, *Tematy z religioлогии...*, Gniezno 1997, s. 89. Por. Masao Abe, *Tillich z punktu widzenia buddysty*, „Znak”, 47 (1995), nr 476, s. 54–56.

historycznymi formami tego samego, jednego, uniwersalnego Objawienia, i że nadeszła pora – wobec stopniowej dewaloryzacji konfesji instytucjonalnych – na ich ponowne zjednoczenie. Buddyzm i chrześcijaństwo są w tej perspektywie tylko dwoma – obok islamu, judaizmu i hinduizmu – elementami postulowanej syntezy. Ten typ refleksji o religiach ma szczególnie wielu zwolenników na Wschodzie. Najznamienitszymi jego reprezentantami są o. Bede Griffiths, benedyktyn<sup>28</sup>, i Raimundo Panikkar.

### Czy nowoczesna fascynacja buddyzmem?

Pierwszy zachwyt buddyzmem na Zachodzie pojawił się w XIX wieku, zwłaszcza po propagandzie S. Schopenhauera i R. Wagnera. Mit źródła mądrości i wyższości Wschodu przekreślił swoją filozofią G. W. Hegel. Niemniej, krążą dalej aforyzmy, jak np. *Ex occidente luxus, ex oriente lux*, które stawiają wyżej w kulturze Wschód od Zachodu. Ze Wschodu, z Azji pochodzi zresztą 5 wielkich religii.

Założyciela buddyzmu Siddharta Gautamę, którego w średniowieczu zaliczano do świętych chrześcijańskich<sup>29</sup>, bardzo wysoko oceniali R. Guardini i H. de Lubac. Bogata obecnie jest literatura religiohistoryczna na temat buddyzmu, jak również dialogu Kościoła katolickiego z buddyzmem. Wśród wielu autorów z tej dziedziny warto wymienić H. Waldenfelsa i H. Dumoulina. Heinrich Dumoulin SJ urodził się 31 V 1905 r. w Prusach na pograniczu Holandii. Po maturze w 1924 r. wstąpił do jezuitów. Studia filozoficzne w Holandii i we Francji zakończył doktoratem w 1929 r. Następnie studiował języki orientalne na uniwersytecie w Berlinie. Po ukończeniu teologii otrzymał święcenia prezbiteratu. W 1935 r. wyjechał do Japonii. Na Uniwersytecie Cesarskim w Tokio studiował historię religii (1936–1939), zdobył stopień doktora w 1946 r. W latach 1942–1976 był profesorem filozofii i religioznawstwa na uniwersytecie w Tokio, a w latach 1964–1976 – pierwszym dyrektorem Instytutu dla Dalekowschodnich Religii na tejże uczelni. Od roku 1964 do 1979 pełnił w Rzymie funkcję doradcy dla dialogu z religiami niechrześcijańskimi. W latach 1964–1980 był sekretarzem Komisji dla Dialogu z Niechrześcijańskimi Religiami Japońskiej Konferencji Biskupiej. W 1985 r. współpracownicy naukowci uczcili 80-lecie H. Dumoulina wydaniem pamiątkowej książki: *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube*<sup>30</sup> (*Wschodnia mądrość a chrześcijańska wiara*). H. Dumoulin jest autorem 10 książek i 56 artykułów, w których prezentował tematy: medytacja wschodnia, mistyka chrześcijańska, modlitwa zen, metody i cele buddyjskiej medytacji, chrześcijaństwo i buddyzm itp.

<sup>28</sup> B. Griffiths, *Powrót do środka*, Warszawa 1985.

<sup>29</sup> F. König, H. Waldenfels, *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 54.

<sup>30</sup> Mainz 1985.

Na podstawie pracy misjonarskiej, kapłańskiej i pisarskiej H. Dumoulina i tematyki artykułów w pamiątkowej książce zauważa się, że zafascynowanie się intelektualistów – tak chrześcijańskich, jak wschodnich – dialogiem międzyreligijnym połączone jest obecnie ze studiami nad każdym wydarzeniem religijnym, rozważane w solidnym opracowaniu w świetle obustronnym Wschodu i Zachodu. To jest fascynacja religiologów, filozofów i teologów.

Przyjrzyjmy się pracy w dziedzinie misjonarskiej, naukowej, pisarskiej, kapłańskiej i partnerskiej Hansa Waldenfelsa SJ, profesora teologii fundamentalnej, teologii religii niechrześcijańskich i filozofii religii na uniwersytecie w Bonn. Lista jego pozycji naukowych z dziedziny religioznawstwa jest długa. Wymieńmy niektóre: *Faszination des Buddhismus zum christlich-buddhistischen Dialog*<sup>31</sup>, *Begegnung der Religionen*<sup>32</sup>, F. König, H. Waldenfels, *Lexikon der Religionen*<sup>33</sup>. Tłumaczenia w języku polskim – *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie* (1984), *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka* (1986), *Teologowie Trzeciego Świata*, red. (1987), *Ukrzyżowany i religie świata* (1990), *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata* (1995)<sup>34</sup>.

Z uznaniem wypada się odnieść do tej obszernej twórczości naukowej i pisarskiej, którą poświęcił głęboko wierzący chrześcijański teolog z pełnym zaangażowaniem dialogowi z dzisiejszym buddyzmem<sup>35</sup>. A buddyzm stał się ważnym partnerem dialogu dla chrześcijan i może najtrudniejszym. Dialog z wielką religią dokonywać musi się u podstaw prawd religijnych, a nie tylko na podstawie barwnych obrazów.

Powstaje pytanie, co czyni dzisiaj buddyzm atrakcyjnym dla szerszych kręgów zachodniego społeczeństwa? Mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju fascynacją religijną. To co człowieka fascynuje, jest czymś nadzwyczajnym, nowym, nadającym głębszy sens życiu. W czasie, w którym chrześcijaństwo w swojej historycznej postaci i w swoim posłannictwie dla pewnych osób traci charakter atrakcyjny, obce religie jak hinduizm czy buddyzm z dalekich krajów na podstawie wiadomości i propagowania wielkich przeżyć w tych religiach zaczynają pociągać ludzi o niskim stopniu dotychczasowego uświadomienia i życia religijnego.

---

<sup>31</sup> H. Waldenfels, *Faszination des Buddhismus zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mainz 1982.

<sup>32</sup> H. Waldenfels, *Begegnung der Religionen*, Bonn 1990.

<sup>33</sup> F. König, H. Waldenfels, *Lexikon der Religionen*, Freiburg im Breisgau (2) 1987; tłum. polskie, Warszawa 1997.

<sup>34</sup> Tłumaczenia dokonano w Verbinum, wyd. Księży Werbistów, Warszawa.

<sup>35</sup> „So haben die Gedanken des Buches gleichsam zwei elliptische Brennpunkte: die unbestritten Verankerung in einer christlichen Glaubensüberzeugung und die gleichfalls unübersehbare Faszination, die der Buddhismus auf abendländische Menschen ausübt”. H. Waldenfels, *Faszination des Buddhismus...*, dz. cyt., s. 9.

Przedstawimy paralelne prawdy z religii chrześcijańskiej i religii buddyjskiej:

- |  |  |
|--|--|
| I. Chrzest – sakrament wiary, inicjacji życia nadprzyrodzonego, członkostwo Kościoła                 | I. Forma przyjęcia do buddyzmu<br>uciekam się do Buddy,<br>uciekam się do Dharmy,<br>uciekam się do Sanghy |
| II. Bóg w Trzech Osobach, Stwórca, Ojciec, Zbawiciel, Miłość   | II. Dharma, „Nic”, Nirwana, Pustka   |
| III. Jezus Chrystus  | III. Budda   |
| IV. Kościół z Urzędem Nauczycielskim, „społeczność dobrze zorganizowana”, Mistyczne Ciało Chrystusa, | IV. Sangha – wspólnota mnichów i świeckich   |
| V. Wiara, dogmat określający prawdę religii – synkretyzm   | V. Nauka Buddy wraz z ideami innych  |
| VI. Człowiek z godnością osoby   | VI. Doktryna beżażniowości   |
| VII. Zbawienie – współpraca z darem łaski Bożej  | VII. Autosoteriologia  |
| VIII. Modlitwa ustna, myślna, kontemplacja   | VIII. Zatopienie w wewnętrzne stany w celu wyzwolenia i oświecenia, modlitwy w buddyzmie Zen               |
| IX. Dekalog. Prawo miłości   | IX. Prawo własnego oczyszczenia, w buddyzmie Mahajana pomagać innym  |

Ale to, co fascynuje, powinno dzisiaj być również poddane krytyce.

Po drugiej wojnie światowej buddyzm przeżywał i przeżywa poważne ideologiczne zagrożenia i trudności w Azji. Filozofia marksistowska przeniknęła buddyzm w Chinach, Tybecie, Birmie i południowoschodniej Azji. Pierwsze tendencje liberalizmu szerzyły się wśród buddyjskich mnichów. W tych krajach postępowi buddyści, a byli nimi przeważnie mnisi, nawiązali porozumienie z marksizmem<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> „In der damaligen Zeit (1949) wurden unter den buddhistischen Mönchen die ersten Lieberalisierungstendenzen lebendig. Progressive Buddhisten (vor allem Mönche) versuchen in China, Tibet und Südostasien mit dem Marxismus in einen Dialog zu kommen, indem sie vom Ziel her ein Zusammengehen für möglich erklären: Der Kommunismus sucht die Klassenlose Gesellschaft, und der Buddhismus lehrt seit eh und je die Gleichheit aller Menschen”. H. A. Mertens, *Religionen in Ost und West*, Düsseldorf 1972, s. 59.

Obecnie więc szuka buddyzm oparcia i pomocy w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i w Europie.

Kariere zawdzięcza buddyzm przede wszystkim swemu misyjnemu charakterowi. Od początku ignorował on bariery kastowe, nie uznawał wyższości jednego społeczeństwa czy narodu, nie wysuwał zarzutów o błędności jakiegokolwiek nauki i światopoglądu, bez oporu też uznawał formy obcych kultów za przejaw jednej i tej samej prawdy, zwracał się do ludów w ich własnych językach, często w gwarze lub dialekcie, zazwyczaj posługiwał się prostym wykładem, ilustrowanymi przypowieściami i uderzającymi porównaniami. Nie bez znaczenia była prostota systemu etycznego, opartego na pojęciach laickich<sup>37</sup>.

Ludzi Zachodu pociąga najczęściej wrażenie, że buddyzm jest niezwykle tolerancyjny – pozwala być ateistą bez rozstawiania się z religią, jest idealnym światopoglądem dla współczesnych sceptyków. Bardziej naturalna wydaje się im głoszona w buddyzmie idea zbawienia bez pojęcia Łaski, a więc samoodkupienie. Chwali się wysoki poziom etyki buddyjskiej, a także podziwia koncepcję nirwany jako unicestwienia, co jest „nowocześniejsze” i „naturalniejsze” niż nadzieja zmartwychwstania<sup>38</sup>.

W XX w. świat przeżył dwie wielkie wojny światowe, obozy koncentracyjne, różne kataklizmy. W tym czasie cierpienia, buddyzm, który został przez G. Menschinga nazwany religią cierpienia i likwidacji cierpienia<sup>39</sup> niektórym ludziom towarzyszył ich cierpieniom.

Czesław Miłosz wypowiada się na ten temat: „Utożsamianie świata z cierpieniem i wszechlitość – to chyba najbardziej pociąga w buddyzmie umysły głęboko chrześcijańskie”<sup>40</sup>.

Pewnym ludziom odpowiada wolność od nakazów Kościoła, chcieliby sami wybierać doktrynę. W buddyzmie pozostawia się swobodę wyborów.

Buddyzm przyciąga wielu ludzi Zachodu przez praktykowanie wewnętrznego skupienia, medytacji, zatopienie specyficzne dla tej religii. Buddyzm nie uznaje osobowego Bóstwa, a więc nie ma mowy o modlitwie, która nie jest monologiem, lecz dialogiem. Na Zachodzie i u nas w Polsce rozwija się szczególnie praktyka zen. Jest to techniczna nazwa pewnego typu medytacji lub kontemplacji, jak również nazwa szkoły buddyzmu, w której stosuje się ten

---

<sup>37</sup> W. Kotański, *Buddyzm jako religia światowa, w: Zarys dziejów religii*, pr. zb., Warszawa 1988, s. 493.

<sup>38</sup> A. Zwoliński, *Na zachód od Gangesu*, Kraków 1998, s. 202.; por. W. Metz, *Oddziaływanie buddyzmu w krajach Zachodu, w: Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1996, s. 242; Z. Pawlik, *Komu potrzebne religie Wschodu?*, „Ojczyzna”, nr 24 (129), 15–31 grudnia 1996, s. 9.

<sup>39</sup> G. Mensching, *Die Weltreligionen*, Darmstadt brw, s. 61.

<sup>40</sup> Cz. Miłosz, *... Wolę polegać na Łasce albo na braku Łaski*, „Znak”, 47 (1995), s. 83.

rodzaj praktyki. Ma swój początek w praktyce Buddy, a ukształtował się w ciągu stuleci w Chinach i Japonii w obecnej formie. „Zen jest kombinacją taoistycznej praktyki i buddyjskiej percepcji duchowego doświadczenia”<sup>41</sup>.

Można ją zrozumieć na tle chińskiej filozofii i antropologii. Konfucjusz opisuje ludzką istotę jako złożoną z trzech części: ciała, serca i ludzkiej natury. Istotą doświadczenia zen jest „ujrzenie własnej natury”, ujrzenie oznacza tu „doświadczać” lub „być świadomym”. W praktyce doświadczania naszej ludzkiej natury buddyści dostrzegą w nim naturę Buddy, a chrześcijanie obraz Boga. Istnieje wiele możliwości wykorzystania metod zen: „siedzenie w zapomnieniu, poszczący umysł i jasność jak poranek”<sup>42</sup>. „Japoński mistrz zen rosi Yamad powiedział, że zen zanika w buddyzmie, ale odradza się pośród chrześcijan”<sup>43</sup>. W Polsce na 13 zarejestrowanych od 1976 r. stowarzyszeń buddyjskich siedem to Stowarzyszenia Buddyjskie Zen. Główny publikator zen w Europie i Stanach Zjednoczonych, profesor filozofii buddyjskiej na uniwersytecie w Japonii D. T. Suzuki (1870–1966) porównał wprowadzenie zen na Zachód w sferze kultury do odkrycia energii nuklearnej w dziedzinie techniki<sup>44</sup>.

Ojciec Święty Jan Paweł II tak wypowiedział się na temat metod medytacji przeszczepionych ze Wschodu, jak zen czy medytacja transcendentálna: „Pomiędzy religiami Dalekiego Wschodu, a w szczególności pomiędzy buddyzmem a chrześcijaństwem, jest zasadnicza różnica w rozumieniu świata (...). Wypada chyba przestrzec chrześcijan, którzy z entuzjazmem otwierają się na rozmaite propozycje pochodzące z tradycji religijnych Dalekiego Wschodu, a dotyczące na przykład technik i metod medytacji oraz ascezy. W pewnych środowiskach stało się to wręcz rodzajem mody, którą przejmuje się dość bezkrytycznie. Trzeba, ażeby najpierw dobrze poznali własne duchowe dziedzictwo, żeby także zastanowili się, czy mogą się tego dziedzictwa ze spokojnym sumieniem wyrzekąć”<sup>45</sup>.

Japońska organizacja misji buddyjskich „Christian Zen” znana jest ze stałej wymiany mnichów buddyjskich i chrześcijańskich, w wyniku której około 40 europejskich zakonników rocznie medytuje w japońskich centrach zen, a mnisi buddyjscy mogą odwiedzać klasztory europejskie i uczestniczyć we wspólnej kontemplacji. Niedaleko od tej orientacji można również usytuować pisarza, filozofa i interpretatora tradycji Orientu, zakonnika Thomasa Mertona<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Y. Raguin SJ, *Chrześcijański zen*, „Znak”, 48 (1996), nr 10, s. 47.

<sup>42</sup> Tamże, s. 48n.

<sup>43</sup> Tamże, s. 45.

<sup>44</sup> A. Zwoliński, *Na zachód od Gangesu...*, dz. cyt., s. 207n.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 73–81.

<sup>46</sup> S. Tokarski, *Jogini i wspólnoty. Nowoczesna recepcja hinduizmu*, Wrocław 1987, s. 250.



Przyciągająca do buddyzmu jest jego wysoka moralność. „Szlachetna, z ośmiu części złożona ścieżka”, po której człowiek kroczy do nirwany, to nie tylko sprawa wiary czy wiedzy, lecz także postępowania. Główną z cnót etyki buddyjskiej jest miłość – w języku palijskim: *metta*, w sanskrycie: *majtri*. Termin ten pochodzi od słowa *mitra* – „przyjaciół”, i można go tłumaczyć: „przyjazna postawa”, „dobra wola”, „życzliwość”, niemniej jednak w świętych pismach buddyzmu znajdujemy fragmenty, które opisują *mettę* z pasją przypominającą nam sławny hymn św. Pawła o cnocie miłości.

Niech nikt nie oszukuje nikogo, niech w żaden sposób źle o nim nie myśli, niech się nie unosi gniewem ani nie knuje zła przeciw innej istocie.

Tak jak matka, dopóki żyje, troszczy się o swe jedyne dziecko, tak człowiek powinien darzyć wszechogarniającą miłością wszystkie żywe istoty.

Powinien odczuwać bezgraniczną miłość dla całego świata, miłość rozprzestrzeniającą się we wszystkie strony, niczym nieograniczoną, bez cienia nieprzyjaźni. Stojąc, chodząc, siedząc czy leżąc (...) winien być przepelniony miłością. Jest to właśnie stan nazywany przez ludzi „stanem wzniosłym”<sup>47</sup>.

Buddyjska cnota *metta* wydaje się raczej stanem ducha niż motywem do aktywnej życzliwości, ale np. w opowieści o Buddzie i chorym mnichu spotykamy pogląd, że wiara bez uczynków jest martwa. Oto pewnego razu mistrz obchodząc cele swoich mnichów znalazł jednego chorego na dyzenterię, który spadł z łóżka i leżał we własnych nieczystościach. Budda własnymi rękami obmył chorego od stóp do głów, ułożył go wygodnie na łóżku i dał nowe zalecenie zakonowi.

Bracia, nie macie ani matki, ani ojca, którzy by się o was troszczyli. Jeśli nie będziecie troszczyć się o siebie nawzajem, któż to za was uczyni? Bracia, kto pragnąłby troszczyć się o mnie, niechaj się troszczy o ubogich<sup>48</sup>.

Kazanie, tzw. *Przemowa do Sigali*, jest najważniejszym tekstem buddyjskim dotyczącym świeckiej moralności, w którym Budda udziela pouczeń młodemu wyznawcy świeckiemu w sprawie jego stosunków z innymi ludźmi, wzajemnych obowiązków rodziców i dzieci, nauczycieli i uczniów, mężów i żon, wreszcie obowiązków przyjaciół. Kazanie to przenika atmosfera gorącego uczucia i przyjaźni, nie wydzwigniętej do wyżyn duchowych, lecz ujmowanej raczej na płaszczyźnie zwykłych, codziennych spraw. Tekst jest zbyt długi, abyśmy mogli zacytować go w całości; możemy tylko streścić niektóre jego zalecenia.

Mężowie winni szanować swe żony i w granicach swych możliwości spełniać ich życzenia.

<sup>47</sup> A. L. Bashan, *Indie*, tłum. polskie Z. Kubiak, Warszawa 1964, s. 354.

<sup>48</sup> Tamże, s. 355.

Powinni wystrzegać się cudzołóstwa. Powinni pozostawiać swoim żonom całkowity zarząd domem i jeżeli środki materialne im pozwalają, zaopatrywać je w piękne szaty i klejnoty. Żony zaś winny sumiennie wypełniać swe obowiązki, być miłe i uprzejme dla wszystkich domowników, cnotliwe, dokładne w prowadzeniu gospodarstwa; winny wykonywać swą pracę zręcznie i z ochotą.

Mężczyzna winien być szlachetny wobec swych przyjaciół, dobrze się o nich wyrażać, na wszelki sposób dbać o ich dobro, traktować jako sobie równych i dotrzymywać im słowa. Oni z kolei winni czuwać nad jego interesami i własnością, opiekować się nim, gdy przestaje panować nad sobą (to znaczy ilekroć jest pijany, zaślepiiony albo z jakiegoś innego powodu skłonny do czynów nagłych i lekkomyślnych), stać u jego boku w okresach niedoli i odnosić się z szacunkiem do wszystkich członków jego rodziny.

Pracodawcy winni godziwie traktować swą służbę i pracowników i nie obarczać ich zadaniami ponad siły. Pracownicy powinni dostawać odpowiednie pożywienie i wynagrodzenie, mieć zapewnioną dobrą opiekę na wypadek choroby czy kalectwa i otrzymywać regularnie urlopy i prezenty w czasach pomyślności. Służba i pracownicy powinni wcześniej wstawać, a późno kłaść się spać, z wdzięcznością przyjmować sprawiedliwe wynagrodzenie, pracować solidnie i bronić dobrego imienia swego pana.

Podobne zalecenia, choć spotykamy je również w naukach innych religii, nigdzie nie zostały sformułowane tak wyraźnie i jednoznacznie. Warto zwłaszcza zwrócić uwagę na sprawę obowiązków mężów wobec żon i pracodawców wobec służby. Zdają się one być zapowiedzią dwudziestowiecznych koncepcji dotyczących praw kobiet i pracowników.

Te krótkie wezwania do praktykowania miłości dają dostateczne pojęcie o etyce Mahajany nauczającej wielkiego altruizmu, którego podobne przykłady trudno znaleźć w moralności świata pozachrześcijańskiego<sup>49</sup>.

Dalsze przyczyny fascynacji buddyzmem to alternatywy religijne natury psychicznej, socjologicznej i zdrowotnej.

Każda grupa buddyjska ma na początku kierownika – guru, który wyróżnia się charyzmatyczną osobowością i dzięki temu przyciąga zwłaszcza młodych. Nierzadko wprowadza się w grupę obowiązek bezwzględного posłuszeństwa. Wszystkie nowe religijne grupy stawiają przed kandydatami praktyczny program życia i udzielają pomocy do jego wypełnienia. W centrum zainteresowania jest człowiek, w którym chcą przezwyciężyć jego braki, pobudzić wewnętrzne duchowe uzdolnienia. Nauka o Bogu odgrywa tu drugorzędną rolę.

Wśród grup dąży się do wytworzenia ducha wspólnoty. W anonimowych społeczeństwach liczy się ta solidarność i przyjaźń. Niezrozumiani czują się zaakceptowani zewnątrz i wewnątrz, samotni odnajdują przyjaciół<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Tamże, s. 356.

<sup>50</sup> H. Waldenfels, *Begegnung der Religionen...*, dz. cyt., s. 259n.

Modne są dzisiaj: medycyna niekonwencjonalna stosująca środki homeopatyczne, wegetarianizm i ekologia. Buddyzm był początkowo wierny praktyce *ahimsy*, lecz z czasem odstąpił od Ksiąg Wed i porzucił bezwzględny wegetarianizm. Dwa główne kierunki buddyzmu: Hinajana i Mahajana tolerują jedzenie mięsa. Wiele jednak współczesnych sekt i ruchów buddyjskich zachowują wegetarianizm i *ahimsę*, tzn. zasadę nie szkodzenia nikomu i nie zabijania istot żywych. Wegetariańskie hasła są coraz częściej jedynie „nową szatą” sekt i gnozy. Przez nie człowiek jest wprowadzany w nowy system wierzeń. Coraz mniej mówi się o jedzeniu, mięsie i stole, a więcej o rozwoju jaźni, medytacji, pustce. Tak więc wegetarianizm bywa czasem tylko oryginalną etykietką, aby zainteresować młodego człowieka prawdami dotąd obcymi<sup>51</sup>.

Warunki komunikacyjne, wielka migracja ludności i środki masowego przekazu przyczyniają się do łatwiejszych kontaktów również religijnych. Dialog więc między chrześcijaństwem a buddyzmem w tych trzech postaciach: filozoficzno-teologicznej, ekumenicznej i praktyczno-modlitewnej trwa. Dialog najtrudniejszy, ponieważ różnice religiologiczne są wielkie.

Ideę osobowego Boga nie da się wprowadzić w mentalność buddyzmu, mimo zastosowania najbardziej finezyjnych logicznych instrumentów. Trudno też znaleźć w buddyzmie, nawet przy największych wysiłkach, miejsce dla Jezusa Chrystusa, Boga Wcielonego, Odkupiciela i Dawcy Łaski zbawczej. Buddyzm był i jest autosoteriologią, w której rolę Łaski zbawienia czy wyroku potępienia wypełnia automatyczny karman.

Buddyzm nie jest zagrożeniem dla chrześcijaństwa. Zainteresowanie się nim i dialog z nim przyczyni się do głębszego poznania jego tożsamości.

Chrześcijański dialog religijny ma również charakter apologetyczny i apostołski. Ten sam Sobór Watykański II, który uchwalił deklarację *Nostra aetate*, wzywa w „Dekrecie o formacji kapłanów”: „Powinno się alumnów zaznajamiać również z innymi religiami bardziej rozpowszechnionymi w poszczególnych krajach, aby tym lepiej poznali to, co one mają dobrego i prawdziwego dzięki Bożemu zrządzeniu i aby uczyli się odpierać błędy i użyzyć pełnego światła tym, którzy go nie posiadają” (DFK 16).

W „Dekrecie o apostołstwie świeckich” Kościół poleca: „Obecny Sobór święty zachęca gorąco świeckich, by każdy w miarę swoich uzdolnień i wykształcenia, zgodnie z myślą Kościoła wypełniał z większą pilnością swoje zadanie w zakresie wyjaśniania, obrony i odpowiedniego dostosowania zasad chrześcijańskich do problemów obecnej doby” (DA 6).

---

<sup>51</sup> A. Zwoliński, *Na zachód od Gangesu...*, dz. cyt., s. 325.