

# Jan Konior

---

„Kościół katolicki a buddyzm.  
Propedeutyka dialogu”, Leonard Fic,  
Wrocław 2009 : [recenzja]

---

Nurt SVD 44/1(127), 341-346

---

2010

Artykuł został 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.

## Recenzja

FIC Leonard, *Kościół katolicki a buddyzm. Propedeutyka dialogu*, Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 2009, 511 s.

*Kościół katolicki a buddyzm. Propedeutyka dialogu* – to rozprawa habilitacyjna ks. Leonarda Fica, kapłana diecezji włocławskiej, wykładowcy Katedry Fenomenologii Religii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Ks. Fic prowadzi zajęcia z religii Dalekiego Wschodu, a niniejsza pozycja stanowi owoc jego badań naukowych na tekstach oraz wyraz osobistych zainteresowań.

Książka składa się z czterech rozdziałów, a tematem przewodnim jest dialog międzyreligijny, szczególnie Kościoła katolickiego z buddyzmem. Imponuje ilość zebranej literatury, klarowna konstrukcja treści, dobry wstęp, zakończenie – wszystkie te elementy skłaniają do poważnych studiów. Autor ma świadomość, że książka stanowi propedeutyczne opracowanie podjętej problematyki dialogu (s. 25), chociaż przy uważnej lekturze czytelnik ma prawo dojść do wniosku, iż zamiast typowego dialogu – autor często wyraźnie zmierza w stronę apologetyczną. Na przykład, chwalać dialog Jana Pawła II z buddyzmem i „głęboki zmysł religijny” Papieża, „iście personalistyczne podejście” – zwraca jednocześnie uwagę na jego apologetyczne podejście wyrażone w książce *Przekroczyć próg nadziei*, „gdzie to raczej nie sam buddyzm jawi się jako zagrożenie, lecz bazujące na jego technikach medytacyjnych pseudoreligijne ruchy, takie jak np. *New Age*”. Zastanawiające jest, dlaczego autor nie jest konsekwentny i zgadza się na „XIX-wieczną chrześcijańską apologetykę” – bazując na krytycznej opinii o Janie Pawle II i konkludując, że „wówczas miejsce dialogu zajęła konfrontacja”. Chociaż później, powołując się na innych autorów pisze, iż twierdzeń Papieża nie sposób obronić, ponieważ „są nie do utrzymania, to stanowią one jednak impuls do ponownego przemyślenia rozumienia buddyzmu u samych chrześcijan” (s. 18-19). Wygląda na to, że autorowi brakuje konsekwencji w ocenie linii dialogu Jana Pawła II; wydaje się, że od początku powinien przyjąć krytyczną postawę. Stanowisko autora nie jest, niestety, jednoznaczne w tej sprawie.

Rozdział pierwszy: *Prolegomena – krótki zarys historii i doktryny buddyzmu* zawiera rys historyczny, narodziny Gautamy, jego życie i twórczość, rozwój buddyzmu w Indiach z uwzględnieniem „czterech szlachetnych prawd”, „naukę o nie ja” i „prawo współzależnego powstawania”. Autor opiera się głównie na tłumaczeniach – własnych

i nie tylko – przy czym tłumaczenia te różnią się między sobą i czytelnik nie ma pewności, czy, przykładowo, chodzi o „Park gazeli koło Benares” (s. 51), czy może tylko o „Park Gazeli” (s. 89). Czy nie lepiej byłoby, gdyby autor odwoływał się nie do ilości źródeł, ale, kierując się ich jakością i broniąc swoich tez, sięgał do najbardziej wiarygodnych – nie tylko tłumaczonych na język polski, ale też do oryginalnych źródeł palijskich? By swoje tezy formułował na podstawie i w oparciu o języki oryginalne: palijski (zapis wcześniejszy) i sanskrycki (zapis późniejszy)? Może należało intensywniej oprzeć się na przekładach Ireneusza Kani (*Muttavali. Wypisy z ksiąg starobuddyjskich*, wyd. 2, Warszawa 2007), który jest niekwestionowanym autorytetem w kwestii przekładu z języka oryginalnego na język polski – a ominąć mniej istotnych autorów.

Frapuje też brak pewnych wyjaśnień, na przykład co do użytych słów Buddy przed swoją śmiercią: „nie ustanowił następców, lecz powiedział swym uczniom, że ich mistrzem ma być sama nauka” (s. 65). Jak wiadomo, nauka buddyjska ma wiele odmian i szkół w swoich własnych wydaniach. W takiej sytuacji autor pozostawia czytelnika bez koniecznego wyjaśnienia – czego wymagałaby tak poważna rozprawa. Oprócz japońskiego buddyzmu *zen* 禅 (jap.: „medytacja”) wymienia także chiński buddyzm *chan* 讖 (s. 85-87), związany z pobytym Bodhidharmy w słynnym klasztorze Xiaolin 少林. Autor nie wyjaśnia, na jakie trudności napotykał buddyzm *fo jiao* 佛教 w Chinach: problemy akomodacyjne, krytyka ze strony konfucjanistów, które musiał pokonać, aby nie stanowić obcego ciała w rdzennej kulturze chińskiej i dostosować się do niej, nie zachowując przy tym pierwotnej, surowej formy, na przykład w Tybecie obecnej do dziś. Jednak słusznie stwierdza, że z pomocą przyszedł mu taoizm, który poznał z tłumaczeń W. Jabłońskiego, A.I. Szymańskiej, B. Wójcika. Nie wspomniał też o wpływie buddyzmu na kulturę chińską, a był to wpływ ogromny: ubogacenie kultury, religii i nauki chińskiej, szczególnie metafizyki, która w Chinach znajdowała się w powijakach. Po raz pierwszy buddyzm pokazał kulturze chińskiej problemy grzechu i piekła – nieobecne w taoizmie i konfucjanizmie.

Rozdział drugi: *Recepcja buddyzmu w kulturze Zachodu – rys historyczny* (s. 135-238), to wyjątkowo interesujący i wnoszący wiele nowego materiału do poznania buddyzmu, jego recepcji – od epoki hellenistycznej do pierwszych modeli zachodnich. Wartość tego materiału obniża jednakże wielokrotne cytowanie prac autorów drugorzędnych, np. dwie pozycje Ernesta Stürmmera: *Człowiek z ognia: Franciszek Ksawery. Indie, Japonia oraz Dotrzeć do tronu smoka* są cytowane 37 razy na przestrzeni paru stron.

Jakby dla równowagi autor sięga również do poważnych pozycji naukowych, np. Platnera *Gdy Europa szukała Azji*, czy Duca Ha Nguyen'a *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie*.

Gdy autor pisze, że Matteo Ricci „zyskał sobie najwyższy tytuł honorowy w Chinach, tzw. *Szeng-żena* 聖人, oznaczający wielkiego uczonego i nauczyciela, jakby nowego Konfucjusza” (s. 185) – należy wyjaśnić, że w języku chińskim *Szeng-żen* oznacza „świętego człowieka”, ale i uczonego i że tytuł ten odpowiada polskiemu „bakalarzowi”. Niby dlaczego Ricci miałby być nowym Konfucjuszem? Raczej konfucjanistą, który wprzęga naukę na potrzeby wiary – zatem wiedza staje się narzędziem ewangelizowania Chin. Ricci jawi się też jako uczonego z Zachodu, który umie połączyć mądrość świata zachodniego (filozofię, chrześcijaństwo, sztukę, malarstwo, astronomię) i chińskiego (konfucjanizm) – tworząc pomost kulturowy Wschód-Zachód, i który stosuje mądrość Ignacego Loyoli zawartą w słowach: „Wejść twoimi drzwiami, a wyjść moimi” – awansowaną przez Ricciego do doskonałej taktyki jego i jego jezuickich współbraci w Chinach. Matteo Ricci posługuje się wertykalną metodą misyjną, zaczynając swoją posługę od najwyższych warstw społecznych w Państwie Środka, aby dotrzeć do samego cesarza Chin *Huang Di* 皇帝 – „Syna nieba”. Kiedy spoglądamy na wspólne dziedzictwo Chin i świata zachodniego, pragniemy budować nie jedności, tak jak za czasów Jedwabnego Szlaku. Tutaj antyczne chińskie słowo *sheng* 聖 – „święty”, jest zbudowane z dwóch komponentów: *er* 耳 – dosłownie „uszy”, także „słuchać”, oraz *cheng* 呈 – „proponować”, „być obecnym, skorym do słuchania”. Zatem zgodnie z tym znakiem świętość przekłada się najpierw na słuchanie, a później na prośbę, propozycję i obecność. Opierając się na opinii P. Schmidie-Leukelu, autor przytacza apologetyczne argumenty teologów świata zachodniego: „1) ateizm i materializm, 2) pesymizm i nihilizm, 3) auto-soteriologię i zbawczy indywidualizm, 4) pasywność i wrogość wobec kultury” (s. 227). Powyższe argumenty jednoznacznie definiują Buddę i buddyzm jako system ateistyczny. Uznano wówczas, a i dzisiaj i nie brak takich głosów, że jeśli „idea Boga w chrześcijaństwie posiada siłę formującą, tak w buddyzmie posiada ją jej brak, czyli ateizm” (s. 227). Dla buddyzmu takie stanowisko było krzywdzące, ponieważ upoważniło ono niektórych teologów, głównie środowisk protestanckich (m.in. K. Bartha i jego ucznia H. Kraemera) do opowiedzenia się za „ekskluzywizmem / eklezjocentryzmem” (s. 235). Tymczasem zdecydowana większość teologów katolickich, wyrażając pozytywny stosunek chrześcijaństwa wobec innych religii, zaprezentowała stanowisko „inkluzywizmu / chrystocentryzmu”, np. K. Rahner, R. Pannikar.

Rozdział trzeci: *Dialog z buddyzmem w soborowych i posoborowych dokumentach magisterium Kościoła katolickiego – od Pawła VI do Benedykta XVI* (s. 239-360) zasługuje na szczególną uwagę i wart jest pochwały z uwagi na zebrane materiały dotyczące pontyfikatu Jana Pawła II i Benedykta XVI. Autor nie szuka różnic pomiędzy tymi pontyfikatami, a podkreśla jedynie, że dialog Jana Pawła II nie był prowadzony na płaszczyźnie teologicznej, „lecz raczej egzystencjalnej” (s. 317). Słusznej krytyce poddaje wypowiedź Jan Pawła II, że „buddyzm jest systemem ateistycznym” (s. 364). Podobnie słownym *faux pas* określił postawę Benedykta XVI, który stwierdził, że „buddyzm pod względem duchowości ma charakter umysłowego autoerotyzmu, czy też umysłowej masturbacji” (s. 353). Nie trzeba dodawać, że słowa Papieża zamieszczone w „L'Express” obrażyły buddystów, a XIV Dalajlama stwierdził w wywiadzie *Z Jego Świątobliwością XIV Dalajlamą rozmawia Wayne Teasdale*, że „posługiwanie się takim językiem tylko degraduje dialog, prowokując polemikę, a taki wydaje się cel..., po pierwsze jasno widać, że kardynał Ratzinger nie rozumie buddyzmu” (s. 354)!

Rozdział czwarty: *Problematyka dialogicznego dyskursu w spotkaniu Kościoła z buddyzmem – płaszczyzna epistemologiczno-semantyczna* (s. 361-442) ukazuje „dialog wymiany” albo „dialog ekspertów” – na trzech najbardziej newralgicznych płaszczyznach doktrynalnych: pojęcia ostatecznej rzeczywistości, rozumienia soteriologicznego celu drogi wyzwolenia oraz problematyki stosunku do świata (s. 361). Dalej następuje krytyka słów Jan Pawła II zamieszczonych w książce *Przekroczyć próg nadziei*, określających buddyzm jako „system ateistyczny”. Autor powołuje się na wspomnianego tu Ireneusza Kanię, według którego Jan Paweł II „w krzywym zwierciadle przedstawił buddyzm bez jakiegokolwiek próby zrozumienia go bliżej” (s. 362). Jako przeciwwagę dla stanowiska Jana Pawła II przytoczona zostanie praca zbiorowa pod redakcją J. Sieradzana, *Przekroczyć próg mądrości: polemika z wypowiedziami papieża Jana Pawła II na temat buddyzmu zawartymi w jego książce „Przekroczyć próg nadziei” wraz z krótką antologią tekstów buddyjskich* (Kraków 1997), która nie ma charakteru dialogu, a polemiki. Czyżby autor ulegał pokusie polemiki? Jak do tej pory trzymał się mocno dialogicznego aspektu swojej pracy... Przytacza po raz kolejny (a niepotrzebnie) obraźliwe zdanie Benedykta XVI, że „wyzwalania się od negatywnych emocji nie można określić mianem obojętności na świat, czy też umysłową masturbacją” (s. 442). Dodałbym, że buddyzm filtruje emocje, rozgranicza dobre od złych, uczy rozwijania dobrych emocji – czyli tego wszystkiego, co w liturgicznym języku palijskim nazywa się *metta* – „miłość”, a także „przyjazne uczucia” i „dobroć”.

Jednak, aby osiągnąć *metta* potrzebujemy wiedzy, praktyki i medytacji. Nie sposób nie zauważyć, że mówiąc o dialogu – autor w obrazie porównawczym chrześcijaństwa i buddyzmu przypisuje temu ostatniemu „bezwzględne oderwanie się od świata”. Czyżby buddyzm był wyjątkiem lepszym, chociaż starszym od chrześcijaństwa, a w chrześcijaństwie oderwania się od świata nie było obecne? Przecież cała historia Kościoła ukazuje nam zastępy świętych i pustelników jako żerty ofiarne, którzy w radykalizmie ewangelicznym wszystko opuścili, aby wszystko znaleźć w Bogu?

Zakończenie książki stanowi piękne podsumowanie całości w formie wykazu różnic pomiędzy chrześcijaństwem a buddyzmem na tle dialogu międzyreligijnego, „gdyż w jego obrębie występuje wiele tradycji, odłamów i szkół” (s. 444).

Chrześcijański Zachód nie powinien obawiać się dialogu. Romano Cornuto wspomina, że wspaniałość budowniczego tkwi w tym, że do budowy katedry używa nie tylko ociosanych bloków, ale także szarych kamieni – mogą to być owe kamienie ze Wschodu. Natomiast Mircea Eliade w swoim *Dzienniku* dodaje: „prawdziwe chrześcijaństwo ma zbyt głębokie korzenie, aby mogło się obawiać wstrząsów”.

Nie możemy nie przyznać pewnych racji Claude'owi Lévi-Straussowi: „nie tylko brak, ale i nadmiar komunikacji między kulturami jest równie niebezpieczny”. Podobnie jest z religiami Wschodu, które są topologiczne, związane z *toposem*, czyli konkretnym miejscem; wyrwane z niego, pozbawione korzeni – mogą zostać pozbawione autentyzmu, stać się powierzchowne i ulec deformacji.

W zakończeniu, podobnie jak we wstępie, autor przypomina czytelnikowi propedeutyczny charakter dialogu, zapraszając do dalszego studium badawczego, np. do „prezentacji tematyki chrześcijańsko-buddyjskiego dialogu w pracach poszczególnych chrześcijańskich teologów, bądź tego, na jakich płaszczyznach jest on prowadzony w poszczególnych krajach Europy i Azji” (s. 457).

Warto podkreślić, że książka ks. Fica zasługuje na uznanie, gdyż wpisuje się w piękny dorobek polskiej myśli religiologicznej, szczególnie w zakresie dialogu Kościoła katolickiego z buddyzmem. Nie koncentruje uwagi na stanowisku Huntingtona (*clash of civilizations*), na zderzeniu cywilizacji, a raczej odwrotnie – potrafi zauważyć „spotkania kultury Wschodu i Zachodu”, pragnąc przede wszystkim wskazać „fascynującą drogę międzyreligijnego dialogu” (s. 457).

Ostatnie zdanie autora zachęca czytelnika do dalszego i głębszego poszukiwania odpowiedzi na pytanie: jak zbudować pomost kulturowy pomiędzy Kościołem katolickim a buddyzmem w XXI wie-

ku? Niech to pytanie pozostanie dla buddyjskiego Wschodu i chrześcijańskiego Zachodu pytaniem otwartym.

*Jan Konior SJ*

