

Leonard Fic

Dialog Kościoła katolickiego z buddyzmem

Studia Włocławskie 6, 166-179

2003

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. LEONARD FIC

DIALOG KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO Z BUDDYZMEM

Chrześcijaństwa i buddyzmu nie wiąże nic w ich pochodzeniu. Obydwie religie powstały na gruncie diametralnie różnych tradycji religijno-filozoficznych. Buddyzm wyrósł prawie przed 2500 laty z hinduizmu, chrześcijaństwo zaś zrodziło się 2000 lat temu na glebie judaizmu. Odmienny jest również religijny, historyczny i geograficzny świat tych religii. Dystans przestrzenny i bariery językowe utrudniały pierwsze kontakty między ich wyznawcami. Dzisiaj jednak wyznawcy chrześcijaństwa i buddyzmu spotykają się ze sobą na wielu płaszczyznach: społeczno-politycznej, intelektualno-naukowej, filozoficzno-teologicznej, ascetyczno-duchowej.¹

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie postawy dialogu Kościoła katolickiego z buddyzmem, jaka się ujawnia w nauczaniu Soboru Watykańskiego II oraz papieży Pawła VI i Jana Pawła II (1). Wspomniany zostanie również wkład w to dzieło dialogu Sekretariatu dla Niechrześcijan, obecnie Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego (2) oraz Konferencji Biskupów w Azji, rdzennej ziemi buddyzmu (3).

1. Dialog z buddyzmem w świetle współczesnego nauczania Kościoła

W niniejszym paragrafie przedstawione zostaną istotne elementy teologicznej wizji buddyzmu w nauczaniu Soboru Watykańskiego II oraz wskażemy na niektóre wypowiedzi i inicjatywy papieży Pawła VI, a przede wszystkim Jana Pawła II, podejmowane na różnych płaszczyznach, w duchu dialogu Kościoła z tą religią.

1.1. W nauczaniu Soboru Watykańskiego II

Centralna wypowiedź Soboru o buddyzmie jest krótka, nie pomija jednak jego istotnego wymiaru. „Buddyzm – czytamy w Deklaracji *Nostra aetate* – 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” (DRN 2).

H. Waldenfels komentując te słowa Deklaracji stwierdza, że bez wielkich zastrzeżeń zaliczyła ona buddyzm do wielkich religii świata, chociaż „nie odwołuje się” on w swojej drodze radykalnego wyzwolenia „do żadnego związku z Bogiem”.² W tym punkcie *Nostra aetate* odchodzi od tradycyjnego teologicznego modelu rozumienia religii jako „odniesienia do Boga” (*ordo hominis ad Deum*).³ Co zatem jest wspólne wszystkim religiom, które wymienia ona z imienia w swojej treści? Jest nim jedno: „ludzie oczekują od religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca. Czym jest człowiek, jaki jest sens naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki jest cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, ogarniająca nasz byt, z której bierzemy początek i ku której dążymy” (DRN 1).

Taki punkt wyjścia rozumienia religii jest niewątpliwie bardziej skromny, lecz dla *Nostra aetate* wydaje się być szczególnie ważny. Dostępny jest bowiem dla każdego człowieka, niezależnie od jego rasy, kultury czy tradycji religijnej. Sobór wypowiada nadzieję, iż fundamentalne kwestie, które dotyczą każdego człowieka, mogą stać się płaszczyzną rozmowy z ludźmi o różnych przekonaniach religijnych, czyli wspólnym punktem wyjścia w każdym dialogu międzyreligijnym.

Mówiąc o różnych formach buddyzmu, Deklaracja ma przede wszystkim na uwadze to, że nie przedstawia on jednolitej całości. Jest on bowiem w swej istocie fenomenem heterogenicznym. Samo słowo „buddyzm” jest określeniem zbiorowym. Odnosi się do całości buddyjskiej tradycji religijnej. Obejmuje szeroką skalę różnych form pobożności, począwszy od głęboko uduchowionej postaci medytacji transpersonalnej, a skończywszy na spokrewnionych z tantryzmem kultowych praktykach lamaizmu.

Opisując buddyjską drogę zbawienia, *Nostra aetate* wprowadza, aczkolwiek nie posługując się tymi określeniami, istotne rozróżnienie na buddyzm „Małego Wozu” (hinajana) i buddyzm „Wielkiego Wozu” (mahajana). Podstawą rozróżnienia jest odmiennosc rozumienia dróg i celu ostatecznego w obydwu kierunkach. Hinajana, określająca swą doktrynę „therawadą” (nauką najstarszych w zakonie), ujmuje ten cel bardziej negatywnie jako „doskonałe wyzwolenie” człowieka, mahajana natomiast bardziej pozytywnie jako „najwyższe oświecenie”. W opisie „Wielkiego Wozu” pojawia się dal-

sze ważne rozróżnienie na buddyzm medytacji i buddyzm wiary: czy to o „własnych siłach”, czy też „z wyższą pomocą”.⁴

Zwięzła prezentacja buddyzmu w *Nostra aetate* wyraża również, chociaż nie wprost, trzy spośród Czterech Szlachetnych Prawd ogłoszonych przez Buddę.⁵ W słowach, iż buddyzm „uznaje całkowitą niewystarczalność tego zmiennego świata”, kryje się najwyraźniej pierwsza z Czterech Szlachetnych Prawd.⁶ Jest to Prawda o Cierpieniu (Dukkha). Istnienie jest cierpieniem, „wszystko jest cierpieniem”. Chrześcijanie mówią: „Każdy musi nieść swój krzyż”.⁷ Ale skąd pochodzi cierpienie, jaki jest jego sens? Buddyzm upatruje przyczyny cierpienia w niewiedzy i pożądlivości. Domaga się wiary w nieubłagane działanie uniwersalnego prawa „karmana” (każdy skutek ma swoją przyczynę).⁸ Chrześcijanie widzą źródło nieszczęść ciążących nad całym światem w pierwszym grzechu (Rdz 3, 14-19). W cierpieniu widzą również zło, którego nie powinno być na ziemi. Jednak na każde cierpienie patrzą poprzez Jezusa Chrystusa, który wziął na Siebie wszystkie cierpienia i wszystkie grzechy świata. Przez swoje zaś zmartwychwstanie zwyciężył cierpienie i śmierć, oraz dokonał naszego zbawienia. Cierpienie chrześcijanina jest odtąd „cierpieniem Chrystusa” (2Kor 1, 5). Z cierpień, znoszonych wspólnie z Chrystusem, rodzi się nie tylko „bezmiar chwały przyszłego wieku” (2 Kor 4, 17; Dz 14, 21) po śmierci, lecz już dzisiaj wielka radość uczniów Chrystusa (2Kor 7, 4). Deklaracja, pomijając Drugą Szlachetną Prawdę Buddy o Powstaniu Cierpienia (Samudaya), jakby milcząco zaznacza, że w tym punkcie buddyzm i chrześcijaństwo diametralnie się różnią.

Kiedy *Nostra aetate* mówi o celu buddyjskiej drogi, nawiązuje wyraźnie do Trzeciej Szlachetnej Prawdy Buddy o Zniszczeniu cierpienia (Nirodha).⁹ Celem tym jest „doskonałe wyzwolenie” w hinajanie i „najwyższe oświecenie” w mahajanie. Mówiąc o „osiągnięciu” czy „dojściu” do tego celu, Deklaracja wyraża jednocześnie Czwartą Szlachetną Prawdę Buddy o Drodze Prowadzącej do Zniszczenia Cierpienia (Magga).

Pozytywne teologiczne dowartościowanie religii pozachrześcijańskich, wskazanie na ich zbawcze wartości i możliwości dialogu z tymi religiami, w tym również z buddyzmem, odślania się najwyraźniej w kontekście całej nauki Soboru Watykańskiego II. Sobór rozpoznaje w tych religiach wartości, do których nie tylko należy odnosić się z szacunkiem, lecz trzeba ich strzec i je wspierać. Są one obecne w życiu, działaniu, przykazaniach i doktrynie wszystkich religii niechrześcijańskich. Mają charakter duchowy, moralny i społeczno-kulturowy (por. DRN 2). Sobór nazywa je „dobrymi i prawdziwymi” (DFK 16), „cennymi elementami religijnymi i ludzkimi” (KDK 92),

„nasionami ascezy i kontemplacji” (DM 18), „elementami prawdy i łaski (DM 9), „zarodkami słowa” (DM 11), „nasionami słowa” (DM 15) oraz „promieniami Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN 2). Są wyrazem „jakby ukrytej obecności Boga” (DM 9), „bogactwami szczodroliwego Boga” (DM 11), którymi obdarzył On wszystkie narody. „Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie” (KK 16; por. KDK 57). Powyższe stwierdzenia Soboru wskazują wyraźnie na nierozzerwalne relacje pomiędzy początkiem zbawienia, ofiarowanym wszystkim ludziom, a wartościami obecnymi w innych religiach. Są one wyrazem Bożej dobroci, a nie tylko owocem ludzkiej aktywności. Krystalizuje się w nich ludzki wysiłek z łaską Bożą. Na ile są one narzędziami łaski i pomagają w pozytywnej odpowiedzi na nią, na tyle stanowią owocną historię zbawienia, podobną do historii biblijnej zrealizowanej w Jezusie Chrystusie.

Podkreślając różnorakie wartości istniejące w religiach pozachrześcijańskich Sobór zwrócił także uwagę na istniejące w nich braki (DM 3, 9). Są one konsekwencją grzechu. Jego złe owoce przejawiają się także w ludzkiej aktywności (por. DM 8; KDK 37). Nie zawsze skierowana jest ona bowiem „ku służbie Bogu i człowiekowi”, lecz często staje się „narzędziem grzechu” (KDK 37). Istotną jednak treścią „radosnej nowiny” jest zawsze prawda, że działanie łaski Bożej jest większe niż grzech.

Chrześcijańskie rozpoznawanie wartości znajdujących się w religiach pozachrześcijańskich skupia się przede wszystkim na odkrywaniu obecnych w nich „zarodków Słowa” (DM 11) i „promieni prawdy oświecających wszystkich ludzi” (DRN 2). Kryteria tego rozpoznawania w odniesieniu do buddyzmu, jak twierdzi M. Zago, pozwalają się odnaleźć w podwójnej perspektywie: najpierw w relacji do samego buddyzmu, do jego własnej wartości naturalnej, a następnie w odniesieniu do rzeczywistości ewangelicznej, to znaczy do Chrystusa.¹⁰

Sobór Watykański II podkreśla najpierw znaczenie wartości czysto ludzkich i naturalnych, obecnych w innych religiach (por. KDK 61; DA 29; DK 17; DM 22; KK 8). Religia jest jednak czymś więcej, niż tym, co się określa „porządkiem spraw doczesnych”. Wyraża się ona w życiu moralnym, osobistym i społecznym. Jest relacją całej ludzkiej egzystencji do Boga. Jest drogą, która prowadzi człowieka do jego celu ostatecznego. W tym znaczeniu buddyzm, zarówno w swej formie kanonicznej, jak i życia społecznego, nie może być postrzegany poza obrębem planu Bożej Opatrzności. „Nasiona” i „zarodki Słowa” pozwalają się uchwycić w samym wnętrzu pier-

wotnego doświadczenia buddyjskiego ruchu religijnego. Są one obecne w paradygmatycznej drodze samego Buddy, jego centralnym orędziu o Czterech Szlachetnych Prawdach oraz duchowych dokonaniach jego najlepszych uczniów. Tego rodzaju wartości pozwalają się także odnaleźć we wnętrzu doświadczenia ludowych form buddyzmu.¹¹ Wszystko, co służy realizacji osobowej (KDK 59), co czyni człowieka i ludzką społeczność doskonalszą (DA 29), jest wyrazem otwarcia się na Boga. Może więc być uznane za „nasiona Słowa” i „promienie Prawdy”.

W buddyzmie kanonicznym na szczególną uwagę zasługują między innymi takie wartości, jak: nadrzędność osoby ludzkiej, jej odpowiedzialność w działaniu, perspektywa definitywnego zbawienia, istnienie wzorów świętości, szlachetne zasady etyczne, transcendencja ostatecznego celu człowieka, wolność wewnętrzna, wartość osobistego poszukiwania, cnoty altruistyczne, konkretne metody postępu wewnętrznego, życie monastyczne i kontemplacyjne. W buddyzmie ludowym natomiast szczególną moc pozytywnego oddziaływania mają obchodzone w nim święta i celebracje. Przyczyniają się one do konsolidacji życia społecznego i podniesienia na wyższy poziom moralny miejscowych zwyczajów. W dni świąteczne (uposatha) świeccy wyznawcy odwiedzają klasztory, słuchają nauki Buddy, ślubują przestrzegać zasad etycznych, zobowiązują się do różnych wyrzeczeń na znak odwrócenia się od spraw dnia codziennego. Buddyjskie święta upamiętniają wydarzenia z życia historycznego Buddy (wesak). Nawiązują do biografii wybitnych założycieli szkół, różnych sytuacji życia rodzinnego czy kultu zmarłych. Istotną wartością tych świąt jest ich pozytywne oddziaływanie na rozwój ludzkiej osobowości, zarówno w jej wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, otwieranie jej na transcendencję, przepajanie wartościami *sacrum* całości ludzkiej egzystencji.¹²

Ostatecznym i rozstrzygającym kryterium rozpoznawania wartości jest ich odniesienie do osoby Jezusa Chrystusa.¹³ Jak Chrystus jest prawdziwie Bogiem i prawdziwie człowiekiem, tak również ludzka rzeczywistość może być „nasieniem” i „promieniem Prawdy”, o ile stoi na straży praw Bożych, w pełnym szacunku do człowieka. W Jezusie Chrystusie „Słowo bowiem Boże, przez które wszystko się stało, samo stało się ciałem i mieszkając na ziemi człowieczej weszło w dzieje świata jako człowiek doskonały, wzięło je w siebie i w sobie je streściło. Objawia nam Ono, że »Bóg jest miłością« (1J 4, 8), a zarazem uczy, że prawem fundamentalnym doskonałości ludzkiej, a w następstwie tego i prawem przekształcania świata jest nowe przykazanie miłości” (KDK 38). Stąd też, w znaczeniu chrześcijańskim, ostatecznym kryterium rozpoznawania wartości znajdujących się w innych

religiach, w tym także w buddyzmie, jest Bóg, który w Jezusie Chrystusie stanął radykalnie po stronie człowieka.

1.2. W nauczaniu Pawła VI

Dnia 6 sierpnia 1964 r., między II a III sesją soborową, Paweł VI opublikował programową encyklikę *Ecclesiam suam*. Był to czas, kiedy zasadnicze dokumenty *Vaticanum II* dotyczące dialogu interreligijnego nie były jeszcze w pełni opracowane. Trzy miesiące wcześniej (19 V 1964 r.) papież utworzył Sekretariat do Spraw Religii Niechrześcijańskich. Powstała w nim także sekcja buddyjska. Te wydarzenia zwiastowały rozpoczęcie epoki powszechnego dialogu w Kościele i jego otwarcia się na współczesny świat. „Kościół powinien nawiązać dialog ze społecznością ludzką, w której żyje, dlatego powinien stać się Kościołem słowa, orędzia i rozmowy” (ES 65). Encyklika nakreśliła cztery koncentryczne kręgi dialogu z dzisiejszym światem. Krąg drugi złożony jest z ludzi, którzy podobnie jak chrześcijanie czczą jedyne i najwyższego Boga. Obejmuje nie tylko żydów i muzułmanów, lecz również „wyznawców wielkich religii afrykańskich i azjatyckich” (ES 107).

Francesco Gioia, w zbiorze wypowiedzi Magisterium Kościoła o dialogu interreligijnym, wymienia 89 wypowiedzi Pawła VI, w których, przy różnych okazjach, zwraca się on do przedstawicieli różnych religii, w tym także do buddystów.¹⁴ Mają one charakter przemówień, listów, homilii i katechez. W homiliach i katechezach papież uczy przede wszystkim katolików postawy dialogu i szacunku dla wartości duchowych, moralnych oraz społeczno-kulturowych, znajdujących się w innych religiach.

Jeśli chodzi o stosunek papieża Pawła VI do buddyzmu, należy go również rozpatrywać w kontekście całego jego nauczania w odniesieniu do religii pozachrześcijańskich. Zasadniczy jego zrąb obecny jest w encyklice *Ecclesiam suam*. W adhortacji apostoelskiej *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975) mówi zaś, że ze względu na zawarte w tych religiach niezliczone „ziarna Słowa” są one prawdziwie „przygotowaniem do Ewangelii” (EN 53). Jednocześnie jednak Paweł VI wskazuje na zasadniczą różnicę między wiarą chrześcijańską a innymi religiami: „Obowiązek szczerości nakazuje nam oświadczyć, zgodnie z naszą wiarą, że prawdziwa religia jest jedna i że jest nią religia chrześcijańska. Mamy nadzieję, że kiedyś uznają to wszyscy, którzy Boga szukają i oddają Mu cześć” (ES 107). „Innymi słowy, nasza religia rzeczywiście tworzy prawdziwe i żywe obcowanie z Bogiem, jakiego inne religie dać nie mogą, chociażby, że tak powiemy, wyciągały swe ramiona do Boga” (EN 53). „Ten minimalizm Pawła VI – pisze ks. Janusz A. Ihnatowicz – był spowodowany propozycjami uznania wszystkich religii za równie ważne,

jakie pojawiły się w opiniach niektórych teologów katolickich, odwołujących się do nauczania *Vaticanum II*. Paweł VI obawiał się, że wewnętrzna logika tych propozycji doprowadzi do odmówienia chrześcijaństwu jego specjalnej pozycji”.¹⁵

1.3. W nauczaniu Jana Pawła II

W nauczaniu Jana Pawła II dialog międzyreligijny oznacza „całokształt działalności Kościoła w stosunku do wyznawców innych religii”.¹⁶ Oznacza to poszerzenie tego pojęcia w stosunku do nauczania papieża Pawła VI i Soboru Watykańskiego II. Podkreśla się ponadto trzy dalsze elementy rozwoju rozumienia rzeczywistości dialogu w nauczaniu Jana Pawła II. Pierwszy odnosi się do „ważnej roli modlitwy w procesie zbliżenia się z przedstawicielami innych religii. Następne dotyczą stwierdzenia, iż „dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła” (RMis 55) oraz, że jego oddziaływanie ma charakter dobroczynny dla obydwu partnerów dialogu.¹⁷

Aby przekonać się, jak wielki jest wkład papieża Jana Pawła II w sprawę dialogu interreligijnego, wystarczy sięgnąć do wspomnianej wyżej antologii dokumentów nauczania Kościoła w latach 1963-1997. Absolutna większość tych tekstów, w formie encyklik, adhortacji, listów apostolskich, orędzi, homilii, katechez, przemówień, pochodzi z nauczania Jana Pawła II.¹⁸ Wszystkie te wypowiedzi, zarówno w treści, jak i formie, przepełnione są wielką czcią i szacunkiem dla innych tradycji religijnych.

Wszystkie spotkania papieża z buddystami, czy to z okazji oficjalnych wizyt wybitnych przedstawicieli różnych szkół i grup mnichów buddyjskich w Watykanie, czy podczas jego rozlicznych podróży apostolskich do Azji, miały zawsze serdeczny charakter. Dnia 26 września 1979 r. Jan Paweł II przyjął delegację mnichów i wyznawców świeckich różnych szkół buddyjskich z Japonii. Reprezentowali oni tradycyjne szkoły buddyzmu „mahajany”: Zen, Czysta Ziemia, Shingon i Nichiren. Obecny był również przywódca buddyzmu, Rinzai Zen. Jan Paweł II wyraził szczególną radość z ich obecności oraz z ich zaangażowania się w dialog międzyreligijny na płaszczyźnie duchowej. Niektórzy z nich bowiem spędzili przedtem trzy tygodnie w wielkich monasterach chrześcijańskich, dzieląc z mnichami chrześcijańskimi życie modlitwy i pracy. Doświadczenie to, powiedział papież, „jest rzeczywiście wydarzeniem historycznym w historii dialogu międzyreligijnego”. Wyraził przy tym nadzieję, iż pozwoli ono im lepiej zrozumieć, jakie znaczenie może mieć Chrystus dla człowieka.¹⁹

W kilka miesięcy później, 20 lutego 1980 r., papież przyjął grupę japońskich buddystów i szintoistów. Pozdrawiając w nich naród japoński, podkre-

ślił, że Kościół wyraża swój szacunek dla jego religii oraz wysokich wartości duchowych, jakie są w nich obecne: czystość, wolność serca, miłość dla piękna natury, życzliwość i współczucie dla wszystkiego, co żyje. Podziękował im za współpracę z Sekretariatem dla Niechrześcijan, wyrażającą się we wspólnej dyskusji nad tak ważnymi dla przyszłości świata problemami, jak relacja między człowiekiem a przyrodą oraz religią a kulturą.

Faktografia spotkań Jana Pawła II z buddystami oraz analiza treści wygłoszonych wówczas przemówień wymagałaby niewątpliwie osobnego opracowania. W latach 1979-1997, z 266 wystąpień papieża, ponad 40 skierowanych było do buddystów. Wydana przez Papieską Akademię Teologiczną, pierwsza na gruncie polskim tego rodzaju antologia, zawiera teksty 25 jego przemówień, których bezpośrednimi adresatami byli wyznawcy buddyzmu.²⁰

Na szczególną uwagę zasługują spotkania Papieża z buddystami w czasie jego podróży apostolskich na Daleki Wschód. Na trasie tych pielgrzymek znajdowały się kraje o dominacji buddyzmu „therawady” (Tajlandia, Sri Lanka) jak i „mahajany” (Korea Południowa, Japonia, Filipiny). Przemówienia Papieża, które wówczas wygłosił do tych narodów, przepełnione były głęboką czcią i szacunkiem dla ich dziedzictwa kulturowego oraz tradycji religijnych.

Podczas pierwszej podróży apostolskiej na Daleki Wschód, w dniu 24 lutego 1981 r. Jan Paweł II spotkał się w nuncjaturze apostolskiej w Tokio z przedstawicielami religii niechrześcijańskich Japonii. Wskazując na wartości duchowe religii, jakie reprezentują, powiedział: „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 serca« (akaku, kiyoku, naoki kokoro). Nauczyła widzieć obecność Bożą w każdym stworzeniu, szczególnie w każdej istocie ludzkiej. Nauczyła was »wyrzekania się siebie i służeniu bliźniemu jako szczytu przyjaźni i współczucia«, żeby użyć słów waszego nauczyciela Saicho. Dużo czasu zajęłoby mi wyliczanie wszystkich wartości duchowych, których jesteście strażnikami i nauczycielami”. Czyż nie są to wartości prawdziwie ewangeliczne? Odpowiada dalej Ojciec Święty: „Tak, istotnie w wielu sprawach jesteście już z nami. Lecz my jako chrześcijanie musimy również powiedzieć, że naszą wiarą jest Jezus Chrystus, głosimy Jezusa Chrystusa [...], który również zmartwychwstał dla zbawienia i szczęścia całej ludzkości (por. 1Kor 15, 20). Dlatego niesiemy Jego Imię i Jego radosną nowinę wszystkim ludom, szczerze ceniąc ich kultury i tradycje, z szacunkiem zapraszając je do wysłuchania Go i do otwarcia Mu swych serc.

Przystępujemy do dialogu po to, aby świadczyć o miłości Chrystusowej”. W końcu swojego przemówienia Jan Paweł II wskazał na konkretne dziedziny i obszary wzajemnej współpracy: obrona godności człowieka, wrodzonych jego praw, świętości życia już w łonie matki, wolność i samostanowienie w sferze osobistej i społecznej, wychowanie moralne, prymat godności duchowej człowieka, któremu zagrażają współczesne ideologie materialistyczne.²¹

Następne podróże apostolskie Jana Pawła II na Daleki Wschód przyniosły znów okazje spotkań z buddystami. W dniach od 2 do 11 maja 1984 r. Papież odwiedził między innymi Koreę Południową, Papuę - Nową Gwineę, Wyspy Salomona i Tajlandię.²² Podczas swego pobytu w Tajlandii (kraj buddyzmu „therawady”, ok. 95% ludności) Ojciec Święty spotkał się z patriarchą buddyjskim tego kraju, Vasną Tara.

W dniach od 31 stycznia do 11 lutego 1986 r. Jan Paweł II odbył podróż do Indii.²³ Spotkał się tam z duchowym przywódcą buddystów tybetańskich mieszkającym na wygnaniu w Indiach, Dalaj Lamą. Zaprosił go wtedy do wzięcia udziału w Dniu Modlitwy o Pokój w Asyżu.

W kolejnej podróży, w dniach od 6 do 16 października 1989 r., papież odwiedził Koreę Południową (po raz drugi), Indonezję, Timor Wschodni i wyspę Mauritius.²⁴ W 1995 r., w dniach od 11 do 21 stycznia, Jan Paweł II przebywał między innymi na Filipinach, Nowej Gwinei (po raz drugi) oraz po raz pierwszy w kraju o wybitnej tradycji buddyzmu therawady, w Sri Lance.²⁵ Wizyta Jana Pawła II w tym kraju nie zapowiadała się od początku pomyślnie. Burzę emocji i negatywnych reakcji ze strony niektórych mnichów buddyjskich wywołały słowa Papieża, zamieszczone w książce-wywiadzie *Przekroczyć próg nadziei*.²⁶ Na pytanie dziennikarza włoskiego, Vittorio Messoriego, o buddyzm, który dzisiaj fascynuje tak wielu ludzi Zachodu, czy jest on „alternatywą” wobec chrześcijaństwa lub jego „uzupełnieniem”, Jan Paweł II jasno wskazał na istotną różnicę między chrześcijaństwem a buddyzmem, soteriologią i mistyką chrześcijańską a soteriologią i mistycyzmem buddyjskim.²⁷ W autentycznym dialogu międzyreligijnym, taka wypowiedź jest w pełni uzasadniona. Jego partnerzy bowiem nie mogą brać „w nawias” treści własnej wiary. Godziłoby to w autentyczność dialogu międzyreligijnego.

Najważniejszym wydarzeniem w historii dialogu chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi i jedynym w swoim rodzaju w religijnych dziejach ludzkości był Światowy Dzień Modlitwy o Pokój 27 października 1986 r. w Asyżu.²⁸ Zgromadził on 150 przedstawicieli trzynastu największych religii świata, Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, w tym 63 przedstawicieli religii niechrześcijańskich. Byli wśród nich także przedstawiciele ośmiu kierunków i szkół buddyzmu: tybetańskiego buddyzmu „therawada” (Tajlandia),

buddyzmu w Korei, Japans Religions Committee for the World Federation (Japonia), buddyzmu Eiheji-je, Soto Zen (Japonia), Rissho Koseikai (Japonia). Przedstawiciele buddyzmu stanowili najliczniejszą grupę spośród religii pozachrześcijańskich, które przybyły do Asyżu. Był wśród nich obecny także przywódca buddyzmu tybetańskiego, Dalaj Lama.²⁹

Myślą przewodnią modlitewnego spotkania w Asyżu było nie „modlić się razem”, jak to często błędnie interpretowano, ale by „być razem, aby się modlić o pokój”.³⁰ Pokój bowiem na świecie jest nie tylko owocem politycznych negocjacji, kompromisów, równowagi sił, gospodarczych przetargów, lecz przede wszystkim darem Boga. Stąd modlitwa wszystkich ludzi religijnych w tej intencji jest ich najistotniejszym wkładem w budowanie tego dzieła.

2. Sekretariat dla Niechrześcijan w służbie dialogu

Jeszcze w klimacie Soboru Watykańskiego II, 19 maja 1964 r., papież Paweł VI powołał do życia Sekretariat dla Niechrześcijan. Była to, odrębna od Kongregacji do Spraw Ewangelizacji, watykańska dykasteria. Według zamysłu papieża miała na celu poszukiwanie metod i dróg promowania dialogu z wyznawcami religii niechrześcijańskich. Pierwszym przewodniczącym tej dykasterii został kard. Paulo Marella. Posiadał wiele doświadczenia w zakresie buddyzmu dzięki długoletniej służbie jako delegat apostolski w Japonii. W ramach Sekretariatu powstały trzy sekcje: dla islamu, dla tradycyjnych religii Afryki, Azji i Oceanii oraz dla wielkich religii Azji, wśród których znajduje się również buddyzm. Od 1988 r. Sekretariat dla Niechrześcijan przyjął nazwę Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego. Oficjalnym organem Sekretariatu jest wydawany od r. 1966 „Bulletin Secretarius pro non Christianis”. Od 1994 r. nosi on nazwę „Pro dialogo”.

Wielki wkład Sekretariatu we współczesne dzieło dialogu międzyreligijnego widoczny jest najpierw w doktrynalnym aspekcie publikowanych przez tę dykasterię dokumentów. Trzy z nich zasługują na szczególną uwagę: *Suggestie do dialogu między religiami* z 1967 r., *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Refleksje i wskazówki dotyczące dialogu i misji* z 1984 roku oraz *Dialog i przepowiadanie* z 1991 r.³¹

W roku 1970 Sekretariat dla Niechrześcijan opublikował dwuczęściowe opracowanie pt. *Towards the meeting with buddhism*. Część I ma charakter wprowadzenia w studium nad indyjskim buddyzmem. Jej autorem jest Etienne Lamotte, profesor buddologii na uniwersytecie w Lowanium. Kończy ją appendix autorstwa prof. Davida L. Snellgrove, znawcy Tybetu z uniwersytetu w Londynie. W części II profesorowie Joseph Masson z Gregorianum

i David L. Snellgrove w osobnych artykułach prezentują istotę buddyzmu, historię jego ekspansji oraz obecności poza granicami Indii, w takich krajach, jak: Cejlon, Birma, Indonezja, Tajlandia, Kambodża, Laos, Wietnam, Tybet, Rosja, Chiny, Tajwan, Korea i Japonia. Niezwykle cennym w tej części jest opracowanie P. Humbertclaude na temat praktycznych dyrektyw dla dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego. Autor mówi o duchu tego dialogu, możliwościach, podstawach biblijnych oraz trudnościach, których źródłem są częste uprzedzenia i niewłaściwe oceny buddyzmu. Część ta kończy się leksykonem najważniejszych pojęć buddyjskich, którego autorem jest prof. J. Masson.³²

Innym ważnym aspektem zaangażowania się Sekretariatu dla Niechrześcijan na rzecz dialogu między religiami (od 1988 r. Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego) jest jego czynny udział w organizowaniu i obradach różnych kongresów oraz spotkań na forum ogólnoswiatowym. Uczestniczą w nich również przedstawiciele buddyzmu i chrześcijaństwa. Warto podkreślić, że do najczęstszych gości składających wizyty w tej watykańskiej dykasterii należą właśnie delegacje niemal wszystkich kierunków i szkół buddyzmu oraz dostojnicy buddyjscy. Aczkolwiek tego rodzaju gesty mają charakter formalny, niewątpliwie wywierają wpływ na kształtowanie się klimatu przyjaźni w całym dialogu chrześcijańsko-buddyjskim.

3. Kościół katolicki w Azji w dialogu z buddyzmem

Azja jest rdzenną ziemią buddyzmu. Tutaj zrodziły się i rozwinęły najważniejsze jego kierunki i szkoły. Tutaj też rozpoczął się i „wygląda najlepiej” dialog chrześcijańsko-buddyjski. Toczy się on na różnych płaszczyznach, zarówno w krajach „therawady” (Birma, Kambodża, Laos, Tajlandia i Sri Lanka), jak i mahajany” (Chiny, Korea, Japonia, Mongolia, Tybet, Wietnam i Tajwan). Kościoły rodzime w Azji, pragnąc bliżej współpracować ze sobą na różnych płaszczyznach, podjęły ideę założenia Federacji Azjatyckich Konferencji Biskupów. Jej statut zatwierdzony został 22 XII 1972 r. przez papieża Pawła VI podczas jego spotkania z biskupem Hongkongu, F. Chen-ping-Hsu. Hongkong jest też siedzibą Federation of Asian Bishop Conferences (FABC). Plenarne Zgromadzenie FABC, które odbyło się w 1974 r. w Tajpei, wyznaczyło sobie jako centralne zadanie potrójną formę dialogu: z kulturami, religiami i biednymi. W ramach FABC powołano do życia także w służbie dialogu międzyreligijnego dwa instytuty biskupie (Bishops Institute on Interreligions Affairs – BIRA), jeden dla krajów o dominacji buddyjskiej (BIRA I), drugi zaś dla krajów, w których duży wpływ ma islam (BIRA II).³³

Podczas Zgromadzenia Plenarnego FABC, które odbyło się w 1978 r. w Kalkucie, podkreślono konieczność i ważność dialogu między religiami,

zwłaszcza ze względu na aktualną sytuację religii w społeczeństwach azjatyckich. Zwrócono uwagę na sytuację tamtejszej młodzieży, która dotknięta została głębokim kryzysem religijnym. Natomiast na Zgromadzeniu Plenarnym w 1982 r. w Bangkoku wezwano konkretne wspólnoty eklezjalne w Azji do większego zaangażowania się w dialog na płaszczyźnie życia społecznego, kulturalnego i religijnego. Wspólnoty ewangeliczne powinny towarzyszyć innym wspólnotom religijnym „we wspólnej drodze do celu ostatecznego i w nieustannym poszukiwaniu Absolutu”.³⁴

W 1995 r. FABC zorganizowała w Tajpei (Tajwan) chrześcijańsko-buddyjskie kolokwium na temat centralnych treści obydwu religii. Punktem wyjścia był stan ludzkiej egzystencji i pragnienie wyzwolenia. Zarówno w określeniu kondycji tego stanu, jak i w jej przewyciężeniu ujawnia się istotna różnica między chrześcijaństwem a buddyzmem. Buddyzm, wychodząc z analizy ludzkiego doświadczenia, rozwija określone metody uwagi, medytacji i sposobu życia, które prowadzą do osiągnięcia wyzwolenia lub „doskonałego oświecenia”. W chrześcijaństwie natomiast w przewyciężeniu tego stanu (*conditio humana*), który jest skutkiem ludzkiej grzeszności, centralną rolę odgrywa zbawcze pośrednictwo Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który stawszy się człowiekiem, przez swoją śmierć i zmartwychwstanie dokonał odkupienia człowieka, to znaczy przyniósł mu życie wieczne i udziela go każdemu, kto w Niego wierzy (J 1, 12; 5). Do pewnego zbliżenia między chrześcijanami i buddystami doszło w Tajpei w kwestii relacji między osobistym odkupieniem a zaangażowaniem się w życie społeczne. Obydwie religie potwierdzają istotny związek tych rzeczywistości.³⁵

Wskazania FABC dotyczące dialogu interreligijnego znajdują swoje dopełnienie w pracach Instytutów Biskupich BIRA I i BIRA II. Pierwsza konferencja BIRA I odbywała się w dniach od 11 do 18 października 1979 r. w Samprah (Tajlandia). Obradowano wówczas nad sytuacją Kościoła w krajach buddyjskich oraz nad konkretnymi krokami, jakie należy poczynić dla pogłębienia dialogu Kościoła z buddyzmem. Wskazywano na wartości, jakimi mogą się ubogacać wyznawcy obydwu tych religii. Postulowano, aby katolicy pogłębiali swoją znajomość buddyzmu i bardziej angażowali się w dzieło dialogu. „Pierwsza konferencja BIRA I – jak oceniał wówczas ks. R. Małek – jest niewątpliwie decydującym krokiem naprzód w refleksji Kościoła nad jego stosunkiem do buddyzmu. Krok taki [...] przyczyni się zapewne do większego wzajemnego zrozumienia, będzie też dojrzewał stopniowo i przeradzał się z dialogu »o« buddyzmie w dialog »z« buddyzmem, czy też przerodzi się ewentualnie w pełne partnerstwo obu religii na wielu płaszczyznach”.³⁶ Zarówno form, jak i płaszczyzn dialogu chrześcijańsko-buddyj-

skiego jest dużo. BIRA I mówi o dialogu promowania wzajemnego zrozumienia, jedności, miłości, prawdy, sprawiedliwości i pokoju oraz o dialogu modlitwy i doświadczenia religijnego.

Pewną ilustracją „stopniowego dojrzewania” dialogu między chrześcijanami a buddystami w Azji było seminarium zorganizowane przez BIRA I w 1994 r. w Pattaya (Tajlandia). Jego tematem była współpraca obydwu religii w zakresie budowania „harmonii” w dzisiejszym świecie. Pojęcie „harmonii” ma centralne znaczenie w obrazie świata i człowieka dla wielu społeczeństw azjatyckich. Buddyizm ze swej strony źródło niepokoju i dysharmonii w świecie upatruje przede wszystkim w niewiedzy człowieka. Z niej rodzi się pragnienie i żądza posiadania. Chrześcijaństwo natomiast widzi je w grzeszności i ludzkim egoizmie. Aczkolwiek inny jest punkt wyjścia obydwu religii, możliwa jest jednak współpraca dla wspólnego dobra.³⁷

* * *

Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem jest niezwykle trudny i złożony. Już w samym punkcie wyjścia religie te stanowią dla siebie zdecydowane przeciwieństwo. Budda nie powołuje się na żadne boskie objawienie. Inaczej chrześcijaństwo. Wyraża ono prawdę, że Bóg przemówił w sposób ostateczny do człowieka w swoim Jednorodzonym Synu Jezusie Chrystusie. Te aporie wydają się nie do przezwyciężenia. Jednak dialog obydwu tych religii stał dopiero u początku drogi. Kościół wierzy, że w tej trudnej drodze dialogu Duch Święty towarzyszy jego partnerom. Jego działanie doprowadzi ich do tego samego celu, jakim Jest Bóg, którego objawił człowiekowi Jezus Chrystus.

PRZYPISY

¹ H. Waldenfels, *Buddyizm a chrześcijaństwo*, „Communio” (pol.) 8(1988), nr 4, s. 54-64; tenże, *Mission und interreligiöser Dialog. Was steht auf dem Spiel?*, „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” 73(1989), nr 3, s. 184-186.

² H. Waldenfels, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, Warszawa 1995, s. 35.

³ Zob. M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, wyd. W. Kern [et al.], t. 1, Freiburg i.Br. 1985, s. 185.

⁴ Zob. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 38n.

⁵ Zob. H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, Kraków 1994, s. 204; por. M. Mejoor, *Buddyizm*, Warszawa 1980, s. 65-79; D. Keown, *Buddyizm*, Warszawa 1997, s. 61-71.

⁶ Por. H. Waldenfels, *O Bogu...*, dz. cyt., s. 38.

⁷ Zob. H. Waldenfels, *Ukrzyżowany i religie świata*, Warszawa 1990, s. 11.

⁸ Zob. T.R. Chopre, *Karman*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 183-184.

- ⁹ Zob. H. Waldenfels, *O Bogu...*, dz. cyt., s. 38.
- ¹⁰ M. Zagó, *Buddismo e cristianesimo in dialogo*, Roma 1985, s. 150.
- ¹¹ Tamże, s. 151.
- ¹² Tamże, s. 152-153.
- ¹³ Tamże, s. 152.
- ¹⁴ *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963-1997)*, red. F. Gioia, Ed. de Solesmes 1998, s. 119-226.
- ¹⁵ J.A. Ichnatowicz, *Jan Paweł II i religie niechrześcijańskie*, „Studia Theologica Varsaviensia” 35(1997), z. 2, 80.
- ¹⁶ Tamże, s. 92.
- ¹⁷ Tamże.
- ¹⁸ Por. *Le dialogue interreligieux...*, dz. cyt., s. 73-115, 233-741.
- ¹⁹ Tamże, s. 237.
- ²⁰ *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978-1999)*, oprac. S. Lach, Z.J. Kijas, Kraków 2000.
- ²¹ Tamże, s. 39; por. *Ze Stolicy Piotrowej. Audycja dla buddystów*, „Tyg. Powszechny” 1980, 9 III, s. 2.
- ²² Zob. *Pielgrzymka Jana Pawła II na Daleki Wschód*, „L'Osservatore Romano” (pol.) (OsRomPol) 5(1984), nr 5, s. 5-15.
- ²³ Zob. *Podróż apostolska do Indii*, OsRomPol 7(1986), nr 2, 1, 5, 6-12, 21-31.
- ²⁴ Por. *Jan Paweł II w Azji*, OsRomPol 10(1989), nr 12, 6-26.
- ²⁵ Zob. *Papież Jan Paweł II na Filipinach, w Papui-Nowej Gwinei, Australii i Sri Lance*, OsRomPol 16(1995), nr 3, 8-42.
- ²⁶ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- ²⁷ Tamże, s. 77-81.
- ²⁸ Zob. Jan Paweł II, *Do przedstawicieli religii niechrześcijańskich, uczestników Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu, Religie posiadają moc kierowania ludzkimi sercami*, OsRomPol 7(1986), nr 1, s. 13-18.
- ²⁹ Por. F. König, H. Waldenfels, *Dzień modlitwy o Pokój w Asyżu*, Warszawa 1989, s. 85.
- ³⁰ Por. *Być razem, aby się modlić. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, Asyż, 27 października 1986 r.*, oprac. A. Szafrńska, Warszawa 1988.
- ³¹ Por. J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999, s. 141-145.
- ³² Secretarius Pro Non Christianis, *Towards the meeting with buddhism*, (cz. 1-2), Rzym 1970.
- ³³ Tamże, s. 328-329; por. E. Sakowicz, *Dialog Kościoła katolickiego z buddyżmem*, w: *Dni Buddyjskie*, red. E. Śliwka, M. Brześciński, Pieniężno 1990, s. 156-157.
- ³⁴ Por. M. Zagó, *Buddismo...*, dz. cyt., s. 255-259.
- ³⁵ Zob. G. Evers, *Bleibende Fremdheit?*, „Herder Korrespondenz” 54(2000), z. 1, s. 13.
- ³⁶ R. Malek, *Działalność FABC na rzecz dialogu z religiami Azji*, „Collectanea Theologica” 51(1981), f. 3, s. 171.
- ³⁷ Zob. G. Evers, *Bleibende Fremdheit?*, art. cyt., s. 13.