

# Leonard Fic

---

## Apologetyczne modele recepcji buddyzmu na Zachodzie w XX wieku

---

Studia Włocławskie 18, 293-316

---

2016

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.

KS. LEONARD FIC

## APOLOGETYCZNE MODELE RECEPCJI BUDDYZMU NA ZACHODZIE W XX WIEKU<sup>1</sup>

Do ogłoszenia w 1965 r. przez Sobór Watykański II Deklaracji o stosunku Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, strona katolicka nie wypowiadała się raczej oficjalnie na temat religii niechrześcijańskich, w tym również buddyzmu. Do tego czasu recepcja buddyzmu przez teologów chrześcijańskich dokonywana była przez pryzmat typowo zachodniej mentalności oraz pojęć charakterystycznych dla zachodniej filozofii religii. Problematyka związana z analizą tego rodzaju recepcji buddyzmu obejmuje bardzo szeroki zakres badawczy<sup>2</sup>. W niniejszym artykule ograniczymy się jedynie do zaprezentowania ważniejszych modeli tej recepcji w okresie poprzedzającym reformę Kościoła katolickiego podczas *Vaticanum II*. Powołamy się m.in. na badania przeprowadzone w tym temacie przez Perry’ego Schmitd-Leukela (ur. 1954)<sup>3</sup> oraz dzieła polskich autorów piszących o buddyzmie, pochodzące z przełomu XIX i XX w.

---

KS. LEONARD FIC – dr. hab., prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, kierownik Katedry Religiologii i Dialogu Międzyreligijnego. Autor opracowań m.in. z zakresu dialogu międzyreligijnego z hinduizmem i buddyzmem.

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł stanowi skróconą i przepracowaną wersję wcześniej opublikowanego autorskiego tekstu: L. Fic, *Buddyzm w kulturze Zachodu*, Lublin 2016, s. 111–144 (rozdz. V pt. *Wiek XX – Apologetyczne modele recepcji buddyzmu*).

<sup>2</sup> Obszerną analizę tej tematyki czytelnik może odnaleźć m.in. w dziełach takich autorów jak: J.W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Delhi 1987, Tokyo 1997; S. Batchelor, *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture: 542 B.C. – 1992*, London – San Francisco 1994; H. de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l’Occident*, Milano 1987; L.R. Lancaster, *Buddhist studies*, w: *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 2, New York – London 1987, s. 554–560; V. Zoltz, *Zur Rezeption, Interpretation und Kritik des Buddhismus in deutschen Sprachraum vom Fin-de-Siècle bis 1930. Historische Skizze und Hauptmotive*, Wien 1986.

<sup>3</sup> P. Schmidt-Leukel, *„Den Löwen brüllen hören“*. *Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1992.

## 1. Pierwsze próby recepcji buddyzmu na Zachodzie

Zważywszy na fakt, że teologowie katoliccy wiedzę na temat buddyzmu czerpali przede wszystkim z dorobku indologów i buddologów, należy wspomnieć, iż pierwsza większa partia oryginalnych tekstów buddyjskich z Kathmandu w Nepalu dotarła na Zachód dzięki Anglikowi Brianowi Houghton Hodgsonowi (1800–1894). W 1837 r. angielskie Towarzystwo „Asiatique” otrzymało 88 manuskryptów zawierających oryginalne teksty *Mahāyāny*. Ich tłumaczeniem zajął się wówczas francuski orientalista Gerard Eugène Burnouf (1801–1852), który w 1839 r. ukończył francuski przekład *Saddharmapundarika* (znany jako *Sutra Lotosu Dobrego Prawa*), wydany drukiem dopiero po jego śmierci w 1852 r. Autor ten uważany jest za pioniera zachodnich badań nad buddyzmem. Opublikowane przez niego w 1844 r. dzieło pt. *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* (*Wprowadzanie do historii indyjskiego buddyzmu*) uważa się za pierwszą naukową prezentację tej religii w kulturze europejskiej<sup>4</sup>.

W tym czasie na Zachodzie zaczęły pojawiać się liczne opracowania poświęcone buddyzmowi, opierające się w przeważającej części na tekstach *Mahāyāny*, spisanych w sanskrycie bądź języku tybetańskim. Teksty palijskie buddyzmu *Theravādy* były wówczas prawie nieznanne. Sytuacja ta uległa zmianie dopiero w siedemdziesiątych latach XIX w., kiedy Anglicy przejęli władzę zwierzchnią nad Cejlonem oraz Birmą. Za pośrednictwem angielskich podróżników i orientalistów na Zachód zaczęły napływać buddyjskie teksty źródłowe spisane w języku palijskim. Publikacją, przekładem i rozpowszechnianiem tych pism na Zachodzie zajął się Thomas William Rhys Davids (1843–1922), który w tym właśnie celu powołał w 1881 r. w Londynie „Pāli Text Society”. Skupieni wokół niego uczeni w badaniach nad buddyzmem opierali się przede wszystkim na źródłach palijskich. Analizie poddawali zwłaszcza te fragmenty, w których było jak najmniej mitologicznych odniesień. Doszli do wniosku, iż manuskrypty palijskie, w przeciwieństwie do bogatych w mityczną symbolikę pism sanskryckich, zawierają najstarszy przekaz nauk samego Buddy. Sytuacja ta – jak wykazał niemiecki uczoney P. Schmidt-Leukel<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Tamże, s. 10.

<sup>5</sup> Z ważniejszych prac poświęconych dialogowi chrześcijan z buddyzmem autorstwa P. Schmidt-Leukela należałoby wymienić m.in.: *Understanding Buddhism* (Edinburgh 2006), *Buddhism and the Idea of Human Rights: Resonances and Dissonances* („Journal of Buddhist-Christian Studies”, 26(2006), s. 33–49), *Light and Darkness or Looking Through a Dim Mirror? A Reply to Paul Williams from a Christian Perspective* (w: *Converging Ways?*

– była następstwem rozwoju w ramach chrześcijaństwa historyczno-krytycznej egzegezy Nowego Testamentu, w której nacisk położony był przede wszystkim na najstarsze źródła, mające zawierać pierwotną naukę pierwszych chrześcijan. Idąc tym tropem, europejscy uczeni wprowadzili rozróżnienie pomiędzy tekstami tradycji *Mahāyāny* (spisanymi w sanskrycie) i *Theravādy* (zredagowanymi po palijsku), uznając za najbardziej historyczne, a tym samym i autentyczne, te ostatnie<sup>6</sup>.

Podział buddyjskiego kanonu posiadał daleko idące konsekwencje dla zachodniej recepcji buddyzmu. Z racji bowiem bogatej w legendy i mity biografii Buddy, znajdującej się w pismach należących do tradycji *Mahāyāny* (której teksty uznano za późniejsze), niektórzy uczeni podważyli jego historyczność. Kwestia ta, podobnie jak to było w przypadku historyczności osoby Jezusa Chrystusa, stała się w owym czasie sprawą sporną. Najbardziej skrajny pogląd w tym temacie ogłosił Heinrich Kern (1833–1917)<sup>7</sup>, który osobę Gautamy Buddy uznał za postać całkowicie legendarną, związaną z kosmologicznym mitem solarnym. W rezultacie uczeni podzielili się na dwa obozy. Pierwsi z nich, wśród których znaleźli się m.in. wspomniany H. Kern, francuski indolog Émile Senart (1847–1928) oraz myśliciel hinduistyczny Ananda Coomaraswamy (1877–1947), opierając się na tekstach spisanych w sanskrycie uznali, iż Budda Gautama nie był postacią historyczną, lecz personifikacją indyjskiego mitu o bogu-słońcu. Z kolei druga grupa badaczy, którą reprezentowali przede wszystkim Hermann Oldenberg (1854–1920) i T.W. Rhys Davids, na podstawie historyczno-krytycznej analizy fragmentów z kanonu palijskiego wykazała, iż Budda był jak najbardziej postacią historyczną, a obecne w jego biografii legendy stanowią późniejsze dodatki, będące wyrazem pobożności ludowej<sup>8</sup>. Dopiero późniejsze badania archeologiczne, dzięki którym odkryto inskrypcje cesarza Aśoki i zidentyfikowano historyczność miast z życia Buddy, całkowicie obaliły hipotezę o jego mitologicznym rodowodzie<sup>9</sup>.

Z perspektywy czasu można powiedzieć, że metoda historycznego badania tekstów źródłowych buddyzmu, zapoczątkowana przez euro-

---

*Conversion and Belonging in Buddhism and Christianity*, red. J. May, St. Ottilien 2007, s. 67–88), *Buddhism, Christianity and the Question of Creation* (Burlington 2006).

<sup>6</sup> P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören”..., dz. cyt., s. 10.

<sup>7</sup> Zob. H. Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, t. 2, Leipzig 1884.

<sup>8</sup> F.E. Reynolds, Ch. Hallisey, *Buddha*, w: *The Encyclopedia of Religion*, t. 2, dz. cyt., s. 320n.

<sup>9</sup> P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören”..., dz. cyt., s. 10n.

pejskich badaczy, wzorowała się przede wszystkim na chrześcijańskim modelu egzegezy Pisma Świętego. W pierwszym etapie badań nad buddyzmem uczeni skupiali się na krytycznej analizie buddyjskich tekstów źródłowych, starając się wyodrębnić te fragmenty, które potwierdzałyby historyczność Buddy oraz autentyczność głoszonej przez niego nauki. Nie brakowało jednak wielu błędnych interpretacji. Analizując wczesną recepcję buddyzmu na gruncie XIX-wiecznej Europy, Krzysztof Kosior wykazał, że w pierwszych opracowaniach buddyzmu osoba jego założyciela traktowana była bądź jako jedno z wielu hinduskich bóstw<sup>10</sup>, bądź wyłącznie jako jedna z inkarnacji (wcieleń) boga Wisznu<sup>11</sup>.

Dziś wiemy, że zarówno przy badaniu osoby Jezusa, jak i Buddy, trudno jest ustalić, które z ich mów stanowią najbardziej wiarygodny przekaz, a które były dodane przez redaktora danego tekstu. Z tego względu raczej nie dokonuje się rozróżnienia między nauką Buddy samą w sobie a nauką, jaką odnajdujemy w buddyjskich tekstach<sup>12</sup>. Z takim stanowiskiem zgadza się współcześnie większość buddologów. Równocześnie niektórzy uczeni skłonni są odróżniać buddyzm pierwotny od jego późniejszej fazy rozwojowej w szkołach *Hīnayāny* i *Māhāyāny*. Głównym zwolennikiem tego stanowiska był m.in. Stanisław Schayer (1899–1941 lub 1942), który, podobnie jak wcześniej Georg Grimm (1868–1945), zasugerował hipotezę, jakoby autorzy tekstów *Theravādy* wypaczyli pierwotną naukę Buddy, przepracowując ją pod kątem nowego ideału soteriologicznego, wprowadzając antypersonalistyczne ujęcie ludzkiego bytu oraz odpowiadającą mu koncepcję nirwany<sup>13</sup>. Należy zwrócić uwagę, że hipoteza Schayera nie wydaje się obecnie całkiem chybiona. We współczesnych badaniach nad buddyzmem przyjmuje się bowiem, iż nie jest możliwe przedstawienie życia i nauki Buddy poprzez odwoływanie się jedynie do kanonu pism południowego buddyzmu zredagowanego w języku palijskim. Ważną rolę w tym względzie, w przekonaniu Hansa-Joachima J. Klimkeita (1939–1999), odgrywają odnalezione na terenach Azji Centralnej pozostałości kanonu sanskryckiego, których nie można przypisać żadnej buddyjskiej szkole. Teksty te zostały bowiem spisane w prakrycie, języku

---

<sup>10</sup> E. Upham, *The History and Doctrine of Buddhism*, London 1829.

<sup>11</sup> K. Kosior, *Wprawienie w ruch Koła Dharmy na Zachodzie. Początki recepcji buddyzmu w Europie Zachodniej*, „Nomos” 1997, nr 18/19, s. 184.

<sup>12</sup> H.J. Klimkeit, *Der Buddha. Leben und Lehre*, Stuttgart – Berlin – Köln 1990, s. 25.

<sup>13</sup> Zob. S. Schayer, *Buddyzm indyjski*, w: *Religie Wschodu*, Warszawa [b.r.w.], s. 216, 219–223.

Gandhary (państwa położonego na terenie dzisiejszego Afganistanu i Pakistanu, odgrywającego znaczną rolę w rozwoju buddyzmu) i są starsze od tekstów spisanych zarówno w sanskrycie, jak i starsze o 1000 lat od najstarszych manuskryptów w języku palijskim<sup>14</sup>.

Pierwszym historykiem religii, który zwrócił uwagę na to, że nie wszystkie teksty palijskie przechowują najstarszą naukę Buddy, był Ernst Waldschmidt (1897–1985). Niemiecki uczony, prowadząc badania nad buddyzmem pod kątem komparatystyki tekstów i historii form, udowodnił, że przy języku palijskim chodzi o pewien północno-zachodni indyjski dialekt, którym posługiwali się mieszkańcy północno-wschodniej Magadhy, gdzie żył i działał Budda<sup>15</sup>. Badania prowadzone przez Waldschmidta dowiodły, że teksty odnalezione w Azji Centralnej nie zostały przepracowane w tradycji palijskiej, lecz mają swoje odpowiedniki chińskie i tybetańskie, spisane w sanskrycie. Porównawcze badania Waldschmidta nad tymi centralno-azjatyckimi manuskryptami, których fragmenty można odnaleźć w kanonie *Mahāyāny*, wykazały ich pierwszeństwo nad tekstami palijskimi<sup>16</sup>. Dziś teksty spisane w sanskrycie, należące do tradycji *Mahāyāny*, uznaje się za równie ważne w poszukiwaniu wierności przekazu nauki Buddy, co teksty należące do palijskiego kanonu *Theravādy*. W opinii S. Schayera błędne uznanie pierwszeństwa palijskich tekstów nad sanskryckimi we wczesnych badaniach nad buddyzmem było rezultatem transpozycji „protestanckich poszukiwań pierwotnego, ewangelicznego, przez «papizm» nie skażonego chrześcijaństwa”<sup>17</sup>. Jak wykazał ten autor, materiałów dla rekonstrukcji pierwotnej nauki Buddy „dostarcza jednako hinajanim jak i mahajanim. [...] Niekiedy mahajanim jest bliższy prabuddyzmowi, kiedy indziej hinajanim. Generalna reguła, jakoby mahajanim był mniej «buddyjski» niż hinajanim, w żadnym razie – jak pisał S. Schayer – nie wytrzymuje krytyki”<sup>18</sup>.

Analizując pierwsze próby recepcji buddyzmu na Zachodzie (z perspektywy katolickiej) wspomniany P. Schmidt-Leukel wykazał, że w dużej mierze na jej merytoryczny kształt miały wpływ materialistyczne, nihilistyczne i antychrześcijańskie stanowiska światopoglądowe obecne w Europie

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 26.

<sup>15</sup> P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören”..., dz. cyt., s. 11.

<sup>16</sup> H.J. Klimkeit, *Der Buddha. Leben und Lehre*, dz. cyt., s. 26.

<sup>17</sup> S. Schayer, *Buddyzm indyjski*, art. cyt., s. 191n.

<sup>18</sup> Tamże, s. 196.

od czasów Oświecenia. Biorąc pod uwagę taki stan rzeczy, w pierwszej kolejności należałoby powiedzieć, iż błędne interpretacje buddyzmu, które odnajdujemy w pracach XIX-wiecznych teologów chrześcijańskich, są rezultatem poszukiwania odpowiedzi na pytanie: czy buddyzm jest przeciwnikiem, czy sprzymierzeńcem chrześcijaństwa? Ów spór wśród teologów, dotyczący odpowiedzi na to pytanie, potęgowały antychrześcijańsko nastawione organizacje, m.in. założone w 1866 r. w Anglii National Secular Society, których przedstawiciele, angażując się w religioznawstwo komparatystyczne, prezentowali buddyzm jako religię naturalną, w której nie ma dogmatycznej wiary w Boga, nieśmiertelną duszę, życie po śmierci itd.<sup>19</sup> Również niektóre ówczesne kręgi społeczne dostrzegały w buddyzmie dogodny oręż w ideologicznej walce z chrześcijaństwem, czego przykładem jest m.in. *Katechizm buddyjski*<sup>20</sup> napisany przez teozofa Henry'ego Stella Olcotta (1832–1907), opublikowany w 1881 r.<sup>21</sup> Ogólnie można powiedzieć, że w XIX w. buddyzm przyciągał na ogół osoby cechujące się przede wszystkim autonomią działania, krytyków chrześcijaństwa oraz byłych zwolenników okultyzmu i spirytyzmu<sup>22</sup>. Dlatego nie powinno dziwić, że w pierwszych chrześcijańskich opracowaniach poświęconych buddyzmowi odnajdujemy nieprzychylnie wypowiedzi i negatywne ustosunkowanie się to tej religii.

## 2. Uprzedzenie teologów katolickich XIX w. do buddyzmu

Niechęć XIX-wiecznych teologów katolickich do buddyzmu spotęgowana była przede wszystkim przez zjawisko gloryfikowania tej religii przez teozofów, co potwierdzają choćby słowa polskiego publicysty, filozofa i pedagoga, ks. Władysława Michała Dębickiego (1853–1911): „Najgorszą atoli propagatorką tego odświeżonego czyli «neo-buddyzmu» w Europie i Ameryce jest marzycielsko-szalbierska sekta tzw. teozofów, założona przez osławioną Helenę Bławatską i jej przyjaciela «pułkownika» Olcott'a”, która „głosi metempsychozę i nirwanę, a jednocześnie rozpowiada androny o cudach swojej założycielki”<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 13n.

<sup>20</sup> Zob. H.S. Olcott, *Ein Buddhistischer Katechismus nach dem Kanon der Kirche des südlichen Indiens*, bearb. von Henry S. Olcott, Leipzig 1887.

<sup>21</sup> K. Kosior, *Wprawienie w Ruch Koła Dharmy na Zachodzie*, art. cyt., s. 185.

<sup>22</sup> Tenże, *Krótką historia buddyzmu w Europie (A Short History of Buddhism in Europe)*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia. Sectio I. Wydział Filozofii i Socjologii UMCS”, 27(2002), nr 9, s. 173.

<sup>23</sup> W.M. Dębicki, *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu*, Warszawa 1896, s. 10.

Należy w tym miejscu nadmienić, że fascynacja teozofii religiami Orientu, a zwłaszcza buddyzmem, nie tylko przyczyniła się do rozpowszechnienia na Zachodzie religijno-mistycznych idei Wschodu. Owszem, zasługą teozofów było przeszczepienie wschodnich idei religijnych na grunt XIX-wiecznej Europy. Z drugiej jednak strony to właśnie owa promocja buddyzmu w wydaniu teozofów przyczyniła się – podkreślmy – do negatywnego ustosunkowania się doń chrześcijańskich teologów. Antychrześcijańska, a zwłaszcza antykatolicka postawa przedstawicieli Towarzystwa Teozoficznego zrodziła bowiem podejrzenie, że gloryfikacja buddyzmu w ideach animatorów teozofii jest walką wymierzoną przeciwko Kościołowi katolickiemu. Znamiennym pozostaje również fakt, iż w XIX-wiecznej Europie samych teozofów utożsamiano z wyznawcami buddyzmu, co również przyczyniło się do powstania błędnego wyobrażenia o tej religii. Teozofowie nie byli wyznawcami buddyzmu, lecz głosicielami tzw. „religii mądrości”. Relatywizując idee pochodzące z różnych systemów religijnych, pragnęli stworzyć wspólną dla wszystkich ludzi religię, którą miała być właśnie teozofia, a nie buddyzm. W związku z tym w buddyzmie w wydaniu teozofów teologia chrześcijańska upatrywała odbicie ówczesnych tendencji światopoglądowych, takich jak nihilizm, materializm, ateizm oraz oręż w walce z Kościołem katolickim. W takiej sytuacji naturalną reakcją strony katolickiej stała się postawa apologetyczna, broniąca wyższości chrześcijaństwa nad buddyzmem, któremu odmówiono wówczas miana religii.

Wobec tendencji wrogich chrześcijaństwu niektórzy uczeni, zwłaszcza Jules Barthélemy Saint-Hilaire (1805–1895)<sup>24</sup>, zaczęli dostrzegać w naukach buddyzmu przejaw czystego nihilizmu, w którym zaprzeczając istnieniu Boga i duszy oferuje się człowiekowi całkowite unicestwienie<sup>25</sup>. J.B. Saint-Hilaire dowodził więc, że w buddyzmie, w którym odrzucono naukę Upaniszad o mistycznej unii *ātmanā* z *brahmanem*, jedyną ucieczką od cierpienia może być tylko całkowite unicestwienie jednostki ludzkiej<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Zainteresowanych rozumieniem buddyzmu w ujęciu tego chrześcijańskiego apologety odsyłamy do jego pozycji poświęconych buddyzmowi, takich jak: *Du Bouddhisme* (Paris 1855), *Le Bouddha et sa religion* (Paris 1860), *Du Bouddhisme et de sa littérature à Ceylan et en Birmanie* (Hamburg 1866), *Le Christianisme et le bouddhisme: trois lettres adressées à M. l'abbé Deschamps...* (Paris 1880).

<sup>25</sup> P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören”..., dz. cyt., s. 14.

<sup>26</sup> Tamże, s. 15.



Również na polskim gruncie obecne były koncepcje uznające buddyzm za nihilistyczny system filozoficzny. Za jedną z pierwszych polskich prac napisanych w tym właśnie tonie należy uznać dzieło ks. Władysława Michała Dębickiego pt. *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu* (Warszawa 1896). Autor tej rozprawy dowodził, iż buddyzm jest jedynie filozofią, i to filozofią nicości, w której wyzwolenie nie jest niczym więcej jak całkowitym unicestwieniem osobowej egzystencji, czyli nihilizmem. Twierdził: „Kto zna przeważający dziś w sferach liberalnej intelligencji europejskiej nastrój duchowy, dla tego jasną jest rzeczą, iż powodem entuzjastycznej sympatii dla sytemu Sakya-Muni’ego jest przede wszystkim negatywizm, jego skrajny sceptycyzm i ponura teoria życia”<sup>27</sup>. W.M. Dębicki posunął się jeszcze dalej. Porównał buddyzm do choroby psychicznej, w której pacjenci, podobnie jak buddyści, twierdzą, że „wszystko jest tajemnicą, wszystko jest złudzeniem, nic nie istnieje rzeczywiście”<sup>28</sup>.

W powyższym dziele W.M. Dębickiego można odnaleźć prawie wszystkie błędne opinie na temat buddyzmu, jakie istniały w XIX w. Podobnie jak większość ówczesnych teologów autor ten bronił wyższości chrześcijaństwa nad buddyzmem. W stosunku do Buddy oraz jego nauki zajmował nieprzychylny, a nawet wrogi stanowisko. Według tego autora istotę buddyzmu stanowią: nihilizm, obojętność wobec świata, skrajny pesymizm, życiowy fatalizm, indyferentyzm, bałwochwalstwo, antynaukowość.

Wobec stanowisk posądzających buddyzm o propagowanie filozofii nihilizmu sanskrytolog (Friedrich) Max Müller (1823–1900), chcąc uniknąć związanych z tym nieporozumień, w dziele *O nihilizmie buddyjskim*<sup>29</sup> całą spekulatywną myśl *Mahāyāny* (szczególnie zaś naukę o pustce, głoszoną przez żyjącego w II w. filozofa Nagardżunę) uznał za naukę nihilistyczną, dodaną znacznie później do oryginalnego kanonu palijskiego. W swoich badaniach skupił się przede wszystkim na dominujących w tym kanonie wskazaniach moralno-etycznych. Nauka Buddy zredukowana została do moralności, co spotkało się z pozytywnym odzewem wśród ówczesnych środowisk pozytywistów.

Zasygnalizowany powyżej stan recepcji buddyzmu w znacznej mierze ukierunkował apologetycznie wczesne modele chrześcijańskich interpretacji tej religii, których celem stało się wykazanie wyższości chrześcijań-

---

<sup>27</sup> W.M. Dębicki, *Filozofia nicości...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>28</sup> Tamże, s. 60.

<sup>29</sup> Zob. F.M. Müller, *Über den buddhistischen Nihilismus*, Kiel 1869.

stwa nad wyznawcami nauki Buddy. Ponadto na ówczesne rozumienie buddyzmu wpłynęło również to, iż jego interpretacji dokonywano poprzez pryzmat zachodnio-chrześcijańskich wartości kulturowych, nie uwzględniając przy tym kontekstu społeczno-kulturowego, w którym ta religia powstała. Brakowało również bezpośredniego spotkania z przedstawicielami żywych tradycji buddyjskich<sup>30</sup>.

Współcześnie, na co zwrócił uwagę P. Schmid-Leukel, za dwa główne modele wczesnej recepcji buddyzmu w okresie poprzedzającym Sobór Watykański II należy uznać model historycznych zależności między chrześcijaństwem i buddyzmem, ukształtowany w osiemdziesiątych latach XIX w., a także model apologetycznej komparatystyki religijnej<sup>31</sup>. Błędny obraz buddyzmu, który zrodził się na podstawie wyników badań prowadzonych przez teologów XIX w., posługujących się tymi modelami, na długi czas zdominował chrześcijańskie rozumienie tej religii.

### 3. Model historycznych zależności

Pierwszy model – historycznych zależności w badaniach nad buddyzmem, powstał na bazie XIX-wiecznej historyczno-krytycznej analizy Nowego Testamentu. W okresie tym większość uczonych w badaniach nad buddyzmem koncentrowała się przede wszystkim na paralelach występujących pomiędzy nauką zawartą w Ewangeliach a tekstach buddyjskich, zwłaszcza tradycji *Mahāyāny*. Prowadziło to do swoistego synkretyzmu chrześcijaństwa z buddyzmem. Problem ewentualnych historycznych zależności między tymi dwoma religiami zaowocował w końcu postawieniem dwóch hipotetycznych pytań: Czy chrześcijaństwo od początku zawierało elementy buddyjskie?, czy też było odwrotnie: Czy to dzięki chrześcijańskiemu orędziu zrodziły się innowacyjne ideały w *Mahāyānie*?<sup>32</sup>.

Pierwszym uczonym, który ułożył listę 51 paraleli występujących zarówno w tekstach Nowego Testamentu, jak i w pismach tradycji *Mahāyāny*, był Rudolf Seydel (1835–1892). Uczony ten „dowodził”, że Ewangelie musiały opierać się na przenikniętych ideałami buddyzmu źródłach pisanych, które zaginęły. Hipotezę R. Seydela przepracował później Gustaw Adolf van den Bergh van Eysinga (1874–1957)<sup>33</sup>, który

<sup>30</sup> P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören” ..., dz. cyt., s. 17.

<sup>31</sup> Tamże, s. 21–35, 36–68.

<sup>32</sup> Tamże, s. 20.

<sup>33</sup> Zob. G.A. van den Bergh van Eysing, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen. Mit einem Nachwort von Ernst Kuhn*, Aufl. 2, Göttingen 1909.

również był skłonny dopatrywać się buddyjskich wpływów w przynajmniej 11 paralelach występujących w Nowym Testamencie. W kontekście „filiacji” (związków genealogicznych) buddyjsko-chrześcijańskich za najważniejsze paralele uznał on m.in.: prorocstwo Symeona, kuszenie na pustyni, uwielbienie Matki Jezusa, przypowieść o wdowim groszu, chodzenie św. Piotra po wodzie, mowę św. Piotra o „spaleniu światów” zamieszczoną w jego drugim liście. Ponadto G.A. van den Bergh van Eysing, odrzuciwszy hipotezę R. Seydela o wpływie buddyzmu na pisane źródła ewangeliczne, dowodził, że krążące w kręgach gnostyckich buddyjskie legendy i idee musiały na drodze ustnego przekazu przedostać się do wczesnochrześcijańskiej tradycji, nie mając jednak wpływu na centralną treść tego orędzia<sup>34</sup>.

Wyczerpujące studium poświęcone hipotezom historycznych zależności chrześcijaństwa i buddyzmu opublikował w 1914 r. Richard Garbe (1876–1957)<sup>35</sup>. Polemizując z teoriami R. Seydela i G.A. van den Bergh van Eysinga, uczony ten zredukował liczbę wcześniejszych buddyjsko-chrześcijańskich paraleli do trzech, tj. do: prorocstwa Symeona, kuszenia Jezusa oraz chodzenia Piotra po wodzie. Dodał do nich jeszcze dwie: cudowne rozmnożenie chleba oraz wyrażenie „krąg życia” występujące u Jk 3, 6 (mające stanowić odpowiednik buddyjskiego „kołowrotu narodzin”)<sup>36</sup>. W przeciwieństwie do hipotezy G.A. van den Bergh van Eysinga o buddyjskich wpływach na Nowy Testament, R. Garbe uważał, że nie należy doszukiwać się w nich gnostyckiego pochodzenia, lecz przypisać trzeba je kupcom, którzy podczas kwitnącej w owym czasie wymiany handlowej między Rzymem a Indiami importowali na Zachód cudowne opowieści, w tym buddyjskie legendy i mitologie. Bez względu jednak, jak dalece owi uczeni zaszli w udowadnianiu historycznego wpływu buddyzmu na chrześcijaństwo, zgadzali się co do tego, że wpływy buddyjskie nie odcisnęły się na centralnych ideach chrześcijańskiej wiary<sup>37</sup>.

Nie wchodząc w szczegółową analizę problematyki związanej z metodą historycznych zależności między chrześcijaństwem a buddyzmem<sup>38</sup>, wska-

---

<sup>34</sup> P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören”..., dz. cyt., s. 21.

<sup>35</sup> Zob. R. Grabe, *Indien und das Christentum. Eine Untersuchung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge*, Tübingen 1914.

<sup>36</sup> P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören”..., dz. cyt., s. 22.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Więcej w tym względzie zob. N. Klatt, *Literarkristische Beiträge zum Problem christlich-buddhistischer Parallelen*, Köln 1982.

żemy najbardziej znany przykład wykorzystania tej metody w badaniach nad buddyzmem. Zaprezentowany on został w książce autorstwa Elmara R. Grubera (ur. 1955) i Holgera Kerstena (ur. 1951) pt. *The Original Jesus: The Buddhist Sources of Christianity* (Shaftesbury 1996)<sup>39</sup>. Autorzy, dokonując analizy historycznych zależności buddyjsko-chrześcijańskich, usiłowali udowodnić, iż powstania chrześcijaństwa nie należy przypisywać osobie Jezusa Chrystusa, lecz wpływowi buddyzmu, a nawet samemu Buddzie. Model historycznych zależności można również odnaleźć u tych autorów, którzy doszukują się buddyjskich wpływów nie tylko na myśl chrześcijańską, lecz ogólnie na kulturę Zachodu, a zwłaszcza na filozofię neoplatońską czy idee gnostyków<sup>40</sup>.

Uczeni posługujący się modelem historycznych zależności we wczesnej recepcji buddyzmu wykazywali podobieństwa tej religii z tradycją nowotestamentową oraz nurtem chrześcijańskiej mistyki. Z perspektywy czasu badanie tych historycznych zależności nie udowodniło jednak nic, co w sensie wspólnego dziedzictwa mogłoby rozjaśnić hermeneutyczne rozumienie buddyzmu. Ta wczesna próba porównania buddyzmu i chrześcijaństwa, mająca na celu wykazanie zależności między nimi, charakteryzowała się bowiem wybiórczą komparatystyką paralelnych motywów, obrazów czy sentencji<sup>41</sup>. Apologetyczne stanowisko w tej kwestii dobrze ilustruje wypowiedź Teodora Taczaka (1878–1941), zamieszczona w jednej z pierwszych polskojęzycznych pozycji poświęconych analizie chrześcijaństwa i buddyzmu pt. *Buddyzm i chrześcijaństwo* (Poznań 1918). Badając poszczególne hipotezy o ewentualnym buddyjskim wpływie na chrześcijaństwo, autor ten tak podsumował rezultat swych dociekań: „Zachodzi więc między buddyzmem a chrześcijaństwem różnica tak wielka i zasadnicza, że obłędem można by nazwać usiłowanie, ażeby tę religię tak doskonałą, jednolitą i logiczną wyprowadzać z buddyzmu, który mimo wielu pięknych zasad moralnych, wyrażonych zwłaszcza w tekstach późniejszych, przedstawia istny chaos w swej budowie i nihilizm filozoficzny w tem, co stanowi podstawę jakiegokolwiek religii. [...] Buddyzm to wyraz zupełnego do wszystkich naukowych i filozoficznych badań zniechęcenia. [...] Nie może więc kościołowi naszemu

---

<sup>39</sup> Wydanie polskie: *Pra-Jezus. Buddyjskie źródła chrześcijaństwa*, Gdynia 1996.

<sup>40</sup> Zob. J. Sieradzian, *Gnostycyzm i buddyzm*, w: *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Kraków 2000, s. 129–179.

<sup>41</sup> P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören”..., dz. cyt., s. 36.

grozić poważniejsze niebezpieczeństwo ze strony buddyzmu. [...] Minie też bez śladu choroba buddystyczna naszych czasów, a skała Piotrowa pozostanie nie wzruszona”<sup>42</sup>.

#### 4. Model apologetycznej komparatystyki religijnej

W metodzie apologetycznej komparatystyki religii, którą posługiwali się XIX-wieczni uczeni w badaniach nad buddyzmem, mamy właściwie do czynienia z walką nie tyle przeciwko samemu buddyzmowi, ile ówczesnym prądom światopoglądowym, takim jak: ateizm, nihilizm, determinizm, pesymizm, pozytywistyczna etyka czy materializm praktyczny. W związku z taką sytuacją, w opinii P. Schmidt-Leukela, to „nie buddyzm jest właściwie tym namierzonym przeciwnikiem, lecz owe zachodnie prądy umysłowe, w świetle których go rozpatrywano i wierzono, że one dzięki niemu w najlepszym razie będą promowane”<sup>43</sup>. Tym sposobem walka przeciwko chrześcijaństwu, wymierzona przez przedstawicieli ówczesnych prądów filozoficznych, wpłynęła również na stosunek katolików do buddyzmu. Dyskusje prowadzone w tym czasie nad buddyzmem prowadziły do ukazania jak największego kontrastu między chrześcijaństwem a tym wschodnim systemem religijnym. Dokonywano tego poprzez usilne wykazanie istnienia w buddyzmie tych stanowisk, przeciwko którym kierował się ówczesny cel apologetyczny. „Przyklejając” buddyzmowi etykietkę wspomnianego wyżej ateizmu, materializmu, nihilizmu, pesymizmu itd., apologeci nie tylko wskazywali na wyższość chrześcijaństwa, lecz wręcz uniemożliwiali podjęcie odpowiedzialnej dyskusji z przedstawicielami tej religii<sup>44</sup>.

Recepcja buddyzmu w kontekście apologetycznej komparatystyki religijnej nie tylko uniemożliwiała dialog chrześcijańsko-buddyjski (jeśli w ogóle można powiedzieć, iż takowy istniał), lecz przede wszystkim przyczyniła się do powstania czterech głównych zarzutów kierowanych pod adresem wyznawców buddyzmu, których echo do dziś jeszcze odbija się w zachodnich opracowaniach poświęconych rozumieniu tej religii. Na podstawie analizy dokonanej w zakresie tej problematyki przez P. Schmidt-Leukela, za cztery główne zarzuty kierowane pod adresem nauki Buddy należy uznać: 1) ateizm i materializm; 2) pesymizm i nihilizm;

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 57–59.

<sup>43</sup> Tamże, s. 38.

<sup>44</sup> Tamże, s. 41.

3) „autosoteriologię” i zbawczy indywidualizm; 4) pasywność i wrogość wobec kultury<sup>45</sup>.

Przyjmując powyższe kryteria w rozumieniu buddyzmu, chrześcijańscy apologetyci wyszli od założenia, że Budda nie był twórcą systemu religijnego, lecz ateistą, który zanegował wiarę w Boga, nieśmiertelną duszę oraz życie po śmierci. Ponadto, nie biorąc pod uwagę kontekstu społeczno-kulturowego, w którym Budda głosił swoją naukę, większość apologetów w swej komparatystyce religijnej rozpatrywała buddyzm w ramach pojęciowych charakterystycznych dla chrześcijańskiej filozofii religii. A ponieważ nie byli oni w stanie odnaleźć w naukach Buddy niczego, co mogłoby odpowiadać chrześcijańskiej metafizyce, odmówili buddyzmowi miana religii. W ten sposób buddyzm zaczęto pojmować jako czystą filozofię materialistyczną, nie uwzględniając przy tym braku dychotomii między religią a filozofią, jaka występuje w kulturze indyjskiej. Przyjmując z góry model zachodniej filozofii religii, przy zakładanym ateizmie Buddy, apologetyci osobę Gautamy uznali jedynie za filozofa głoszącego naukę mądrości, którą każdy może odnaleźć sam, uważając siebie samego za „drogowskaz” na drodze prowadzącej do „zbawienia”<sup>46</sup>.

Logika apologetycznej komparatystyki wyciągnęła nadto daleko idącą konkluzję, iż tak jak w chrześcijaństwie idea Boga posiada siłę formułującą, tak w buddyzmie posiada ją jej brak, czyli ateizm. W ten sposób nie tylko ukazano, że buddyzm stoi w opozycji do chrześcijaństwa, lecz przede wszystkim, iż jest on mu wrogi, jako ukazujący odbicie zachodniego ateizmu. W tym czasie nie brano zatem w ogóle pod uwagę kontekstu indyjskiej mentalności, umiejscawiając buddyzm w ramach zachodniej filozofii religii. Postrzegając całą naukę Buddy przez pryzmat zachodnich założeń, buddyzm uznano również za przejaw materializmu, mającego być naturalną konsekwencją „ateizmu” Gautamy. Pojmując nadto rzeczywistość nirwany jako całkowite unicestwienie, rozumiane wręcz jako anihilację osoby ludzkiej, zarzucono buddystom nihilizm w kwestii zbawienia, a pesymizm wobec istniejącego zła<sup>47</sup>.

W przekonaniu P. Schmidt-Leukela apologetyczna komparatystyka religii, posługując się modelem zachodniej filozofii religii, nie była w sta-

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 43, 52, 57, 62.

<sup>46</sup> Tamże, s. 47.

<sup>47</sup> Tamże, s. 49, 51.

nie dopomóc człowiekowi Zachodu w zrozumieniu religijnej specyfiki buddyzmu. Nie mogła wytłumaczyć „ani oświecenia Buddy, ani jego specyficznej postawy nauczania, ani jego nauki o nirwanie. [...] Brak pojęcia Boga, jaki był znany z judeo-chrześcijańsko-islamskiego otoczenia, interpretowano jako zaprzeczenie Boga (ateizm), co było przede wszystkim spowodowane tym – zdaniem tego autora – że rzeczywiście tym skonkretyzowanym przeciwnikiem apologetów były powstające we wrogim nastawieniu wobec chrześcijaństwa ateistyczne prądy Zachodu. To decydowało o dalszej komparatyście chrześcijańskich i buddyjskich nauk. Wychodząc z nadrzędności idei Boga, która jej przysługiwała w zachodniej filozofii religii, poprzez niekrytyczne przenoszenie tej filozofii religii na buddyzm, została przypisana jego rzekomemu zaprzeczeniu Boga analogiczna nadrzędność w rozumieniu jego nauk. [...] To, co sprzeciwiało się tej logice, nie kwestionowało horyzontu rozumienia apologetów, lecz logikę buddyzmu”<sup>48</sup>.

Oprócz zarzutu ateizmu, którego naturalną konsekwencją miał stanowić buddyjski materializm, apologetci na podstawie nauki Buddy o cierpieniu wyciągnęli kolejny błędny wniosek, a mianowicie taki, że w buddyzmie jedyną ucieczką od zła tego świata jest nihilizm, rozumiany jako rozpląnięcie się w nirwanie. Ponadto, w ślad za filozofią Arthura Schopenhauera (1788–1860), apologetci dowodzili, że buddyzm nie proponuje człowiekowi niczego innego, jak tylko ucieczkę od świata, całkowitą rezygnację z woli życia, co stanowi przejaw pesymizmu oraz nihilistycznie pojmowanej drogi zbawienia (nie uwzględniając przy tym możliwości osiągnięcia nirwany za życia)<sup>49</sup>. Z takim właśnie rozumieniem buddyzmu spotykamy się jeszcze w opracowaniach pochodzących z początku XX w., czego przykładem jest wypowiedź na temat Buddy i jego nauk podana przez wspomnianego wyżej T. Taczaka: „Budda nie chciał o niczem myśleć, pograżenie się zupełne w bezwzględnej nieświadomości uważał za jedyną drogę do szczęścia – za ucieczkę przed cierpieniem, które widział wszędzie: w narodzeniu, życiu, chorobie, starości, śmierci – za nirwanę. Nauka Buddy to nauka o wyzwoleniu się z cierpienia fizycznego – zło moralne, grzech, w jego systemie religijnym nie ma miejsca – to pesymizm nihilistyczny, a «nirwana» to «rozpląnięcie się w nicości»”<sup>50</sup>. I choć ten

---

<sup>48</sup> Tamże, s. 51n.

<sup>49</sup> Tamże, s. 53.

<sup>50</sup> T. Taczak, *Buddyzm i chrześcijaństwo*, Poznań 1918, s. 44n.

sam autor nie był skłonny uważać buddyzmu za system materialistyczny, w jego wypowiedzi odnajdujemy jeden z głównych zarzutów kierowanych wówczas pod adresem buddyzmu, a mianowicie posądzenie o pesymizm i nihilizm.

Apologeci dowodzili również, iż buddyzm nie jest niczym innym jak moralnością opartą na „autosoteriologii”, z jej naturalnym następstwem – zbawczym indywidualizmem, w którym ostatecznie brakuje czystego altruizmu. Opinia ta stanowiła reakcję na wielkie uznanie dla moralności buddyjskiej przez krytykujące chrześcijaństwo kręgi ówczesnych pozytywistów. Sprzeciw wobec promocji buddyjskiej etyki kosztem chrześcijańskiej spowodował wśród apologetów zajęcie krytycznego stanowiska w tej sprawie. Pragnąc bronić wyższości chrześcijańskiej moralności, katolicy teologowie wskazywali na to, że buddyjska etyka, w której nie ma miejsca dla żywego Boga, promując autosoteriologię nie tylko schlebia ludzkiej dumie, lecz zamiast prowadzić do wywyższenia ludzkiego „ja” poprzez zjednoczenie z Jezusem Chrystusem, poniża je, wręcz unicestwia. W ten sposób charakter chrześcijańskiej moralności uznano za aktywny, natomiast buddyjskiej za pasywny i czysto pozytywistyczny, w którym nie istnieje żadna norma zobowiązująca<sup>51</sup>.

Zachodnia recepcja buddyzmu uległa zmianie dopiero wraz z rozwojem fenomenologii religii, zwanej również religioznawstwem porównawczym bądź porównawczą historią religii. Za pomocą tej metody w badaniach nad buddyzmem uczeni po raz pierwszy odeszli od apologetycznej jednostronności, starając się zrozumieć buddyzm w jego wewnątrzreligijnym kontekście, kierując szczególną uwagę na antropologiczne i historyczne aspekty. Dzięki odwołaniu się do fenomenologii religii w recepcji buddyzmu, starano się uniknąć apriorycznych założeń, charakterystycznych dla apologetyki religii, pragnąc w sposób jak najbardziej obiektywny zrozumieć naukę Buddy. Uwzględniając historyczną perspektywę, po raz pierwszy usiłowano zrozumieć to, co buddyzm może znaczyć dla samego buddysty. Nie należy jednak zapomnieć, że w tym czasie badania nad buddyzmem w dalszym ciągu zdominowane były przez właściwe dla Zachodu rozumienie pojęcia religii, które w fenomenologii stanowiło wspólną perspektywę materiału badawczego<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> P. Schmidt-Leukel, „*Den Löwen brüllen hören*”..., dz. cyt., s. 57.

<sup>52</sup> Tamże, s. 69–72.



## 5. Ekskluzywizm eklezjocentryczny

W przedsoborowej teologii chrześcijańskiej wciąż dominowała postawa ekskluzywizmu eklezjocentrycznego, u którego podłoża znajdowało się dosłowne rozumienie starożytnej formuły *extra Ecclesiam salus nulla* (poza Kościołem nie ma zbawienia)<sup>53</sup>. Na tej podstawie protestancki teolog Karl Barth (1886–1968), twórca tzw. teologii dialektycznej, doszedł do wniosku, że religia Objawienia, czyli chrześcijaństwo, jest jedyną prawdziwą religią, poza którą nie istnieje możliwość zbawienia. Zaprzeczając możliwości poznania Boga za pomocą ludzkiego rozumu stwierdził, iż Boga można poznać jedynie dzięki Jego łasce. Odróżniając wiarę od religii, poczynił tym samym aprioryczne założenie, że wszystkie religie pozachrześcijańskie, w tym buddyzm, nie posiadają jakiegokolwiek wartości zbawczej, ponieważ jako religie „człowieka” nie są one oparte na objawieniu się Boga w osobie Jezusa Chrystusa<sup>54</sup>. Dla K. Bartha każda religia była niewiarą, ponieważ jako taka była przeciwna objawieniu, będącemu łaską, czyli działaniem samego Boga. Na tej podstawie wszystkie religie, w których człowiek sam próbuje poznać prawdę o Bogu, K. Barth uznał jedynie za przejaw ludzkiej pychy oraz chęć zawładnięcia boskością<sup>55</sup>.

W opinii Kathariny Ceming (ur. 1970) „odrzućcie innych religii ma u Bartha swoje uzasadnienie w niemożliwej do pokonania przepaści między przeciwieństwami i innymi poglądami – K. Barth pokazuje wyraźnie, że np. buddyjski kult Amidy jest bardzo bliski luterańskiemu rozumieniu chrześcijaństwa – lecz w fakcie objawienia Bożego w i przez Chrystusa”<sup>56</sup>.

Nieco łagodniejsze stanowisko wobec innych religii, choć nadal ekskluzywne, zajął uczeń K. Bartha, protestancki misjonarz w Indonezji – Hendrik Kraemer (1888–1965). Był on jednym z pierwszych teologów, który zwrócił uwagę na konieczność nowego rozważenia wartości religii pozachrześcijańskich, sygnalizując przy tym potrzebę podjęcia dialogu z ich przedstawicielami. Potrzebę otwarcia się zachodniej cywilizacji na kulturę i religię Wschodu zasygnalizował już w 1938 r. w publikacji

<sup>53</sup> A. Śliwiński, *Extra Ecclesiam salus nulla*, w: EK, t. 4, kol. 1474n.

<sup>54</sup> G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005, s. 44–47.

<sup>55</sup> K. Ceming, *Einheit im Nichts. Die mistische Theologie des Christentums, des Hinduismus und Buddhismus in Vergleich*, Augsburg 2004, s. 53n.

<sup>56</sup> Tamże, s. 54.

pt. *The Christian Message in a Nonchristian World* (*Posłannictwo chrześcijańskie w niechrześcijańskim świecie*). Natomiast w swej ostatniej książce pt. *World Cultures and World Religions: The Coming Dialogue* (London 1960) (*Świat kultur i świat religii: przychodzący dialog*) wyraźnie nawiązywał nie tylko do potrzeby, ale wręcz konieczności podjęcia przez chrześcijan dialogu z innymi religiami i kulturami świata<sup>57</sup>. To właśnie dzięki myśli H. Kraemera zrodził się impuls do zrewidowania chrześcijańskiego poglądu na inne religie. I choć pozostawał on wierny paradymatowi ekskluzywistycznemu w teologii religii, to jako jeden z pierwszych teologów zwrócił uwagę, że każda religia ze względu na swój ograniczony charakter „musi być rozumiana i analizowana w kategoriach jej właściwego ujęcia egzystencji”<sup>58</sup>.

Na gruncie możliwości spotkania chrześcijaństwa z buddyzmem zwrócił H. Kraemer uwagę na to, że o ile w świecie muzułmańskim główny problem religijny stanowiła interpretacja objawienia, o tyle w świecie buddyjskim pozycję centralną zajmuje problem zbawienia. Kwestię soteriologiczną w buddyzmie rozpatrywał jednak nadal przez pryzmat zachodniej mentalności twierdząc, że istotą buddyjskiej postawy religijnej jest dążenie do samozbawienia, czyli do zbawienia własną mocą (autosoteriologia), co najbardziej widoczne jest w tradycji hinajanistycznej. Choć autor uważał to za egoistyczny ideał wyzwolenia, to w pozytywnym tonie podkreślał, że z kolei tradycja *Māhāyāny* przedstawia najbardziej ambitne zamierzenie soteriologiczne, jakie zna historia religii. Zdaniem tego teologa tradycja ta, choć głosi samozbawienie, ma ono jednak mieć charakter powszechny i kosmiczny. Pomimo dostrzeżenia pozytywnych wartości w tym nurcie buddyzmu H. Kraemer, podobnie jak XIX-wieczni apologetyci chrześcijańscy, był zdania, że owo samozbawienie nie jest niczym innym jak samozniszczeniem. W związku z tym za główny paradoks buddyzmu uznał próbę pogodzenia w nim postulatu o powszechnym zbawczym współczuciu z nauką Buddy o konieczności cierpienia, ucieczki od świata oraz całkowitym unicestwieniu ludzkiej osobowości w nicości nirwany<sup>59</sup>. H. Kraemer zwrócił uwagę chrześcijańskich teologów na to, iż wzrost postaw wrogich chrześcijaństwu, zwłaszcza na buddyjskim Cejlonie, stanowi reakcję na wpływy tej

---

<sup>57</sup> H. Bortnowska, *W przededniu dialogu*, „Znak”, 14(1962), nr 9, s. 1279.

<sup>58</sup> G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>59</sup> H. Bortnowska, *W przededniu dialogu*, art. cyt., s. 1295.

religii w okresie kolonialnego ucisku. Jako jeden z pierwszych teologów uzmysłowił chrześcijanom, że jeśli pragną nawiązać dialog i współpracę z wyznawcami buddyzmu, sami powinni na nowo określić swój stosunek do tej religii, a zwłaszcza zapoznać buddystów z podstawami filozofii i doktryny chrześcijańskiej<sup>60</sup>.

Błądny obraz buddyzmu w kulturze Zachodu, który zrodził się na podstawie prac XIX-wiecznych apologetów, oraz ekskluzywna postawa samych chrześcijan nie sprzyjały nawiązaniu pozytywnych kontaktów Kościoła katolickiego z buddyzmem. Również strona buddyjska nie pragnęła relacji z chrześcijaństwem, które ciągle kojarzono z kolonialnym uciskiem oraz tzw. nawracaniem na siłę.

## 6. Teoria wypełnienia i inkluzywizm chrystocentryczny

W przeciwieństwie do ekskluzywnego (eklezjocentrycznego) stanowiska wobec religii pozachrześcijańskich, proklamowanego głównie w środowiskach protestanckich, zdecydowana większość teologów katolickich, wyrażając pozytywny stosunek chrześcijaństwa do innych religii, reprezentowała stanowisko inkluzywizmu (chrystocentryzm)<sup>61</sup>. Powołując się na naukę pierwszych ojców Kościoła oraz pisarzy wczesnochrześcijańskich, teologowie zaczęli dopatrywać się w innych religiach, w tym i w buddyzmie, m.in. przygotowania ewangelicznego – *praeparatatio evangelica* (Euzebiusz z Cezarei; ok. 264–ok. 340), zgodnie z którym duchowe wartości innych religii przygotowują wyznawców na przyjęcie objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, a także „punktu zaczepienia” dla chrześcijańskiego objawienia – *anima naturaliter christiana* (Tertulian; ur. między 150 a 160 – zm. 240), wyrażającego się we wrodzonym pragnieniu osoby ludzkiej zjednoczenia się z Bogiem. Wskazywano także na tajemniczą obecność w religiach Jezusa Chrystusa oraz działania Ducha Świętego<sup>62</sup>.

Głównym problemem w okresie poprzedzającym Sobór Watykański II – zarówno w teologii katolickiej, jak i protestanckiej – stało się zagadnienie prawdy. Na gruncie teologii religii próbowano odpowiedzieć na pytanie: Czy tylko i wyłącznie chrześcijaństwo posiada depozyt prawdy, będąc jedyną prawdziwą religią, czy też inne religie również ją głoszą

---

<sup>60</sup> Tamże, s. 1297n.

<sup>61</sup> Zob. T. Dajczer, *Teologia religii*, w: *Chrześcijaństwo wśród religii*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1990, s. 45–65.

<sup>62</sup> J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, s. 81n.

i zawierają? W ten sposób w przedsoborowej teologii, na co zwrócił uwagę Jacques Dupuis (1923–2004), zrodziły się dwa modele chrześcijańskiego rozumienia innych religii:

1) Teoria wypełnienia, której przedstawicielami byli przede wszystkim Jean-Guenolé-Marie Daniélou (1905–1974) oraz Henri de Lubac (1896–1991). Model ten zbudowany był „na dychotomiach uważanych za nie do przewyżczenia, jak między tym, co ludzkie, a tym, co Boże, tym, co nieosobowe i osobowe, pomiędzy ambicją ludzkiego samowyzwolenia i zbawieniem udzielanym przez Boga”<sup>63</sup>. Według tego modelu wszystkie inne religie uważane były za przejaw naturalnego pragnienia istoty ludzkiej, by zjednoczyć się z Absolutem. Na tle innych religii chrześcijaństwo ukazywane było jako „religia nadprzyrodzona”, w której Bóg daje swoją odpowiedź na to powszechne i naturalne ludzkie dążenie, obecne w tzw. religiach naturalnych. W związku z tą koncepcją jej zwolennicy uważali, że zbawienie w Jezusie Chrystusie może docierać do wyznawców innych religii jedynie jako ta właśnie Boża odpowiedź na ludzkie dążenia religijne, wyrażone przez człowieka środkami jego własnej tradycji. Same w sobie religie nie pełnią żadnej roli w tajemnicy zbawienia<sup>64</sup>.

2) Inkluzywizm chrystocentryczny, w przeciwieństwie do teorii wypełnienia, znosił owe kontrastowe elementy, nie godząc się nawet na odzielenie ludzkiej natury i Bożej łaski. Według tej teorii, której głównymi przedstawicielami byli Karl Rahner (1904–1984) oraz Raimon Panikkar (1918–2010), wyznawcy innych religii zbawiani są przez Chrystusa, który w tajemniczy sposób jest obecny w ich tradycjach religijnych i praktykach. Na tej podstawie uznano inne religie za przygotowanie do przyjęcia Ewangelii, czyli jedyne, zbawczego dzieła Chrystusa. Natomiast z racji tajemniczej obecności w nich Chrystusa uznano je nie za naturalne, lecz nadprzyrodzone<sup>65</sup>.

Nowe ujęcia stosunku chrześcijaństwa do innych religii, zwłaszcza w teologii K. Rahnera (twórcy ogłoszonej w 1961 r. teorii tzw. anonimowego chrześcijaństwa)<sup>66</sup>, choć nie odmawiały chrześcijaństwu abso-

---

<sup>63</sup> Tamże, s. 89.

<sup>64</sup> Tamże, s. 82.

<sup>65</sup> Tamże, s. 83, 90.

<sup>66</sup> W. Przemysławski, *Anonimowi chrześcijanie*, w: *Kościół w świetle Soboru*, H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 467–488; zob. E. Sakowicz, *Anonimowe chrześcijaństwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński [i in.], s. 46–49.

lutnego charakteru, po raz pierwszy podkreśliły możliwość zbawienia poza Kościołem katolickim. Teologia K. Rahnera stanowiła przejście od postawy eklezjocentrycznego ekskluzywizmu (poza Kościołem nie ma zbawienia) do inkluzywizmu chrystocentrycznego (poza Chrystusem nie ma zbawiania). Ten nowy stosunek wyznawców Jezusa Chrystusa do wyznawców innych religii i ich doktryn oraz zjawisko coraz większego zbliżania się do siebie ludzi pochodzących z różnych kultur, stały się impulsem do odnowy nauki Kościoła katolickiego. Skutkiem tego było ogłoszenie przez Sobór Watykański II wskazanej na początku niniejszego opracowania Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetatae*, oficjalnego stanowiska na temat relacji chrześcijaństwa do innych religii, w tym wyznawców buddyzmu, a później wielu innych oficjalnych dokumentów<sup>67</sup>.

### STRESZCZENIE

W spotkaniu między przedstawicielami buddyzmu i chrześcijaństwa dominował w historii, poza nielicznymi wyjątkami, bardziej konflikt interesów (nade wszystko politycznych) niż chęć wzajemnego poznania się i szacunek dla odmiennych poglądów. Sytuacja ta nie uległa zmianie nawet w okresie „romantycznego zrywu”, kiedy w buddyzmie poszukiwano inspiracji do odrodzenia duchowego w zdominowanej przez racjonalne prądy Europie epoki oświecenia. Rozpatrywanie buddyzmu przez pryzmat zachodniej mentalności nie pozwoliło na dostrzeżenie istniejących w tej religii wartości duchowych.

Za początek zachodniej recepcji buddyzmu należy uznać drugą połowę XIX w. Oprócz nielicznych prac *sensu stricto* naukowych poświęconych tej religii, buddyzm wciąż jawił się ówczesnym Europejczykom jako egzotyczny i niezrozumiały fenomen. Dopiero pod koniec XIX w. znajomość buddyzmu na Zachodzie zaczęła się pogłębiać. W tym czasie powstało wszakże wiele błędnych hipotez odnośnie do rozumienia tej religii, zwłaszcza jej doktryny i filozofii. Rozpropagowanie idei buddyzmu przez zwolenników Towarzystwa Teozoficznego zwróciło nań uwagę XIX-wiecznych elit intelektualnych. Ta swoista „promocja” buddyzmu przez teozofów wzbudziła niechęć ówczesnych środowisk chrześcijańskich do tej religii. Upatrywano w niej narzędzie czy też oręż w walce z Kościołem katolickim. Większość teologów, za-

---

<sup>67</sup> Najważniejszymi dokumentami w posoborowej teologii katolickiej, w których został wyrażony oficjalny stosunek Kościoła katolickiego do innych religii, są: Sekretariat dla Niechrześcijan, *Sugestie do dialogu między religiami*, w: *Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa 1979, s. 159–198; *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Sekretariat dla Niechrześcijan. 10 czerwca 1984*, w: *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1967–1996)*, red. E. Sakowicz, Warszawa 1997, s. 30–44; *Chrześcijaństwo a religie*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, red. I.S. Ledwoń, K. Pek, Lublin – Warszawa 1999, s. 13–54.

równy protestanckich jak i katolickich, dostrzegając w buddyzmie odzwierciedlenie wrogich idei i prądów filozoficznych, uznała system Gautamy Buddy za przejaw materializmu, ateizmu, nihilizmu oraz wyraz pesymizmu życiowego. Stanowiska te nie wytrzymały jednak próby czasu po wydarzeniach II wojny światowej i zmianach, jakie nastąpiły na forum międzynarodowym po jej zakończeniu. Nie bez znaczenia były wzmożone dążenia świata Zachodu do pokoju i pojednania, rozwijające się kontakty ekonomiczne Zachodu ze Wschodem, nadto przemiany społeczno-kulturowe w latach sześćdziesiątych (i później) XX w. Wyjątkowe znaczenie odegrał Sobór Watykański II, kiedy to Kościół katolicki na nowo określił swój stosunek do innych religii, w tym także buddyzmu.

**Słowa kluczowe:** buddyzm, chrześcijaństwo, apologetyczne modele recepcji buddyzmu.

### SUMMARY

For the beginning of the western reception of Buddhism it ought to be acknowledged second half of the nineteenth century. Apart from few scientific works sensu stricto devoted to this religion, Buddhism still appeared to Europeans of this time as exotic and incomprehensible phenomenon. Not until the end of the nineteenth century knowledge of Buddhism in the West began to deepen. In this time however came into existence many erroneous hypotheses in relation to understanding of this religion, especially its doctrine and philosophy. Propagating of idea of Buddhism by followers of Theosophic Society turn attention to it from nineteenth century intellectual elite. This peculiar „promotion” of Buddhism by the theosophers arouse aversion in Christian circles of the time to this religion. It was seen as a tool or a weapon to fight with the Catholic Church. The majority of theologians, both Protestant and Catholic seeing in Buddhism reflection of hostile ideas and philosophic currents acknowledge system of Gautama Buddha as indication of materialism, atheism, nihilism and expression of pessimism of the outlook of life. This positions didn't however stand the test of time after events of second world war and after changes which followed in the international forum after war ended. Not without meaning were increasing aspiration of the West world for peace and reconciliation, developing economical contacts between West and East and moreover socio-cultural transformation in 60' (and later) of the twentieth century. Exceptional importance has the Second Vatican Council to play, when the Catholic Church anew determine her relationship to different religions, in this also to Buddhism.

**Key words:** Buddhism, Christianity, apologetic models of reception of Buddhism.

### BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 1965.

- Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, red. I.S. Ledwoń, K. Pek, Lublin – Warszawa 1999, s. 13–54.
- Sekretariat dla Niechrześcijan, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* (10 VI 1984), w: *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1967–1996)*, red. E. Sakowicz, Warszawa 1997, s. 30–44.
- Bergh van Eysing G.A. van den, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen. Mit einem Nachwort von Ernst Kuhn*, Aufl. 2, Göttingen 1909.
- Batchelor S., *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture: 542 B.C. – 1992*, London – San Francisco 1994.
- Bortnowska H., *W przededniu dialogu*, „Znak”, 14(1962), nr 9, s. 1279–1305.
- Ceming K., *Einheit im Nichts. Die mistische Theologie des Christentums, des Hinduismus und Buddhismus in Vergleich*, Augsburg 2004.
- Chrzanowski G., *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005.
- Dajczer T., *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993.
- Dajczer T., *Teologia religii*, w: *Chrześcijaństwo wśród religii*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1990, s. 45–65.
- Dębicki W.M., *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu*, Warszawa 1896.
- Fic L., *Buddyzm*, w: Jan Paweł II. *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom 2006, s. 91–115.
- Fic L. *Chrześcijaństwo i buddyzm – od spotkania do dialogu*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 49(2011), nr 2, s. 161–176.
- Fic L., *Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem*, w: *Dialog międzyreligijny*, red. H. Zimoń, Lublin 2004, s. 209–258 (*Studia religiologiczne*, t. 6).
- Fic L., *Kościół katolicki a buddyzm. Propedeutyka dialogu*, Włocławek 2009.
- Fic L., *Medytacja Wschodu jako wyzwanie dla chrześcijaństwa*, w: *Duchowość Dalekiego Wschodu a chrześcijaństwo. Dialog czy konfrontacja?*, red. I. Kamiński [i in.], t. 4, Toruń 2014, s. 13–35.
- Grabe R., *Indien und das Christentum. Eine Untersuchung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge*, Tübingen 1914.
- Jong J.W. de, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Tokyo 1997.
- Kern H., *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, t. 2, Leipzig 1884.
- Klatt N., *Literarkristische Beiträge zum Problem christlich-buddhistischer Parallelen*, Köln 1982.
- Klimkeit H.J., *Der Buddha. Leben und Lehre*, Stuttgart – Berlin – Köln 1990.

- Kosior K., *Krótką historia buddyzmu w Europie (A Short History of Buddhism in Europe)*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia. Sectio I. Wydział Filozofii i Socjologii UMCS”, 27(2002), nr 9, s. 167–182.
- Kosior K., *Wprawienie w Ruch Koła Dharmy na Zachodzie. Początki recepcji buddyzmu w Europie Zachodniej*, „Nomos”, 1997, nr 18/19, s. 183–188.
- Lancaster L.R., *Buddhist Studies*, w: *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 2, New York – London 1987, s. 554–560.
- Lubac H. de, *Aspekty buddyzmu*, Kraków 1995.
- Lubac H. de, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Milano 1987.
- Müller F.M., *Über den buddhistischen Nihilismus*, Kiel 1869.
- Olcott H.S., *Ein Buddhistischer Katechismus nach dem Kanon der Kirche des südlichen Indiens*, bearb. von Henry S. Olcott, Leipzig 1887.
- Przemysławski W., *Anonimowi chrześcijanie*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 467–488.
- Reynolds F.E., Hallisey Ch., *Buddha*, w: *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 2, New York – London 1987, s. 320–321.
- Saint-Hilaire J.B., *Du Bouddhisme*, Paris 1855.
- Saint-Hilaire J.B., *Du Bouddhisme et de sa littérature à Ceylan et en Birmanie*, Hamburg 1866.
- Saint-Hilaire J.B., *Le Boudha et sa religion*, Paris 1860.
- Saint-Hilaire J.B., *Le Christianisme et le bouddhisme: trois lettres adressées à M. l'abbé Deschamps...*, Paris 1880.
- Sakowicz E., *Anonimowe chrześcijaństwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński [i in.], Lublin 2006, s. 46–49.
- Schayer S., *Buddyzm indyjski*, w: *Religie Wschodu*, red. tenże, Warszawa 1939, s. 191–251.
- Schmidt-Leukel P., „Den Löwen brüllen hören”. *Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1992.
- Schmidt-Leukel P., *Understanding Buddhism*, Edinburgh 2006.
- Schmidt-Leukel P., *Buddhism and the Idea of Human Rights: Resonances and Dissonances*, „Journal of Buddhist-Christian Studies”, 26(2006), s. 33–49.
- Schmidt-Leukel P., *Light and Darkness or Looking Through a Dim Mirror? A Reply to Paul Williams from a Christian Perspective*, w: *Converging Ways? Conversion and Belonging in Buddhism and Christianity*, red. J. May, St. Ottilien 2007, s. 67–88.
- Schmidt-Leukel P., *Buddhism, Christianity and the Question of Creation*, Burlington 2006.



- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1–2, Warszawa 1994–1995.
- Schopenhauer A., *W poszukiwaniu mądrości życia. Paregra i paralipomera*, t. 1, Warszawa 2002.
- Sieradzan J., *Gnostycyzm i buddyzm*, w: *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Kraków 2000, s. 129–179.
- Śliwiński A., *Extra Ecclesiam salus nulla*, w: EK, t. 4, kol. 1474–1475.
- Taczak T., *Buddyzm i chrześcijaństwo*, Poznań 1918.
- Zotz V., *Zur Rezeption, Interpretation und Kritik des Buddhismus in deutschen Sprachraum vom Fin-de-Siècle bis 1930. Historische Skizze und Hauptmotive*, Wien 1986.