

DAWID ROGACZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Filozofii
e-mail: dawid.rogacz@vp.pl

Ramy dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego

Abstract. *The dialogue between Christianity and Buddhism has to overcome the consequences of foregoing the reception of Buddhist ideas in the West, which are described as reductionisms: philosophical, geographical, Marxist and naturalistic. The main differences between these two religions concern: the existence of God, conception of the soul, vision of afterlife and liberation/salvation. In effect, the differences are of a fundamental character. The central significance of the issue of suffering, and structural similarities as to religious ethics and their universalism, make the dialogue possible, however, on practical grounds.*

Keywords: *inter-religious dialogue, Christianity, Buddhism*

Celem niniejszego tekstu jest autorskie scharakteryzowanie podstawowego kontekstu dialogu chrześcijan i buddystów: tła kulturowego i historycznego, dotychczasowej recepcji buddyzmu na Zachodzie oraz głównych różnic i podobieństw w doktrynach obu religii. Ani chrześcijaństwo, ani buddyzm nie są religijnymi monolitami: omówienie punktów różnicujących i zbieżnych będzie zatem dotyczyło kwestii fundamentalnych, a gdy zajdzie potrzeba, zostanie zaznaczone, czy mówimy np. o katolicyzmie, czy zenie.

W pierwszej części przedstawię dzieje dotychczasowej, przeważnie błędnej, recepcji buddyzmu na gruncie kultury europejskiej w oparciu o redukcjonizmy: filozoficzne (Leibniz, Hegel), geograficzne (Herder, Oldenberg), marksistowskie (Koeppen), naturalistyczne (Nordau). Współczesny dialog chrześcijańsko-buddyjski stara się przełamać te uprzedzenia. W drugiej części omówię główne różnice

w założeniach obu religii, wskazując na niejednoznaczną kwalifikację buddyzmu jako systemu ateistycznego. W trzeciej części pracy podkreślę podobieństwa obu religii, głównie w kwestiach etycznych. W konkluzji postaram się wskazać, jaka przyszłość czeka dialog tych wielkich religii.

1. Recepcja buddyzmu na Zachodzie

1.1. Redukcjonizm filozoficzny

Dzieje recepcji buddyzmu w Europie zostały wyznaczone przez kolejne redukcjonizmy, tj. przez sprowadzanie buddyzmu do pewnej prostej zasady bądź zespołu warunków, które miałyby determinować charakter religii buddyjskiej. Wśród przyczyn dokonywania takich redukcji należy wskazać: usprawiedliwianie nieznamośći tradycji buddyjskiej, sankcjonowanie uprzedzeń, wreszcie utwierdzenie Europejczyków w ich poczuciu wyższości względem „barbarzyńców”.

Recepcję nowych idei, jak to zwykle bywało, inicjowała filozofia. W zakresie recepcji idei buddyjskich przodowała zaś nowożytna filozofia niemiecka. O buddyzmie wspominał w *Teodycei* Gottfried Wilhelm Leibniz, w dogmatyczny sposób stwierdzając, że uznaje on nicość za zasadę wszystkich rzeczy¹. Taka wizja buddyzmu przewijała się odtąd w filozofii aż do Oswalda Spenglera, a może do Martina Heideggera, jeśli weźmie się pod uwagę rozmowy tego ostatniego ze swoim uczniem, Nishidą Kitaro². Zredukowanie buddyzmu do „przasady” jest nie tylko w oczywisty sposób nieprawdziwe, jako że buddyzm nie uznaje istnienia żadnych wiecznych (odwiecznych czy dowiecznych) bytów, ale także krzywdzące, gdyż zrównuje spekulację buddyjską z jońską filozofią pierwszych zasad, mając na celu wykazanie prymitywności kultury buddyjskiej. Pogląd Leibniza podzielił Kant, swoiście rozwinął go zaś Georg Wilhelm Friedrich Hegel. W pierwszym tomie *Wykładów z filozofii religii* Hegel pisze, że prostą zasadą systemu buddyjskiego jest Nic, rozumiane jako nieokreślony, niepoznawalny byt (*Sein an sich*); w dalszym ciągu utożsamia go z owym *Nichts* Boga. Hegel szczególnie ubolewa z powodu utożsamienia Boga-Zasady-Nicości z historycznym Buddą i dalajlamami Tybetu. Nie potrafi jednak jasno uzasadnić różnicy między deifikacją Buddy a boskością Chrystusa, poprzestaje zatem na zwrotach emotywnych, pisząc, że pogląd buddyjski jest „wstrętny”, „oburzający” i „niewiarygodny”³. Fragment ten obnaża niewiedzę filozofa, który znany jest z wypowiedzania się na tematy, w których nie jest kompetentny (np. jego filozofia przyrody): żaden dalajlama nie jest uznawany

¹ G. W. Leibniz, *Teodycea: o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 41.

² A. Kozyra, *Filozofia zen*, PWN, Warszawa 2012, ss. 278–280.

³ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, ss. 392–396.

za Boga, lecz za wcielenie jednego z buddów (oświeconych, konkretnie: bodhisattwy Awalokiteśwary), zaś historyczny Budda Śakjamuni nawet w wadźrajanie jest odróżniany od Ciała Prawdy (*Dharmakaya*), takości wszystkich rzeczy.

1.2. Redukcjonizm geograficzny

Inną próbę skompromitowania buddyzmu stanowił wywodzący się z rodzącego się naturalizmu redukcjonizm geograficzny. Początki naturalizmu metodologicznego, tzn. stosowania metody nauk przyrodniczych w naukach społecznych, przypadają na czasy i dzieło Monteskiusza, który charakter ustrojów politycznych uzależniał od dominującego w danym państwie klimatu⁴. Podobny redukcjonizm stosowało w odniesieniu do buddyzmu wielu myślicieli. Johann Gottfried Herder pisał, że buddyzm to „produkt ciepłego klimatu, twór pól dusz ludzkich, które lubują się ponad wszystko w połączonej z bezruchem ciała rozkoszy bezmyślności”⁵. Podobny pogląd wyznawali w tym czasie Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling czy Christian August Heumann. Uprzedzenia te musiały być na tyle silne, że nawet indolog Hermann Oldenberg, autor przełomowej w badaniach buddologicznych pracy *Budha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (1881), uzależniał specyfikę ducha buddyjskiego od panującego w Indiach tropikalnego klimatu. Warto dodać, iż Budda działał na terenie dzisiejszego stanu Bihar, graniczącego z Nepalem, w którym temperatura spada zimą nawet do 0°C. Oldenberg chętnie sięgał również do rasistowskich fantazmatów, pisząc, że „słabowity i nerwowy” Hindus powstał w wyniku zmieszania się szlacheckiej krwi Arjów z krwią czarnoskórych tubylców, Drawidów⁶.

1.3. Redukcjonizm marksistowski

Marksistowska krytyka religii była wymierzona głównie w chrześcijaństwo, aczkolwiek dotknęła ona również religię buddyjską. Dla Carla Friedricha Koeppena buddyzm to rezultat ucieczki przed „przygniatającym brzemieniem” braminizmu, z którego wynika obrzydzenie do świata i chęć samounicestwienia. Podstawowe pojęcia buddyzmu, takie jak pustka czy bodhisattwa, zostały dobrane zdaniem Koeppena tak, aby umożliwić wyzwolenie niedotykalnym i wykluczonym społecznie. Przesłanie buddyzmu zamyka on w zdaniu: „Wszystkie łachudry są moimi braćmi”⁷.

⁴ Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 121.

⁵ J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. II, PWN, Warszawa 1962, s. 32.

⁶ H. Oldenberg, *Budda. Życie, nauczanie i wspólnota*, Oficyna Literacka, Kraków 1999, ss. 23–24.

⁷ Za: V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, WAM, Kraków 2007, ss. 271–273.

1.4. Redukcjonizm naturalistyczny

Wraz z ekspansją pozytywizmu buddyzm doczekał się krytyki z pozycji scjentyistycznych. Max Nordau, lekarz i syjonista, uznał buddyzm za rezultat dziedzicznych wad mózgu, a konkretnie – zniekształcenia i nadmiernego pobudzenia zmysłowych ośrodków nerwowych w rdzeniu przedłużonym⁸. Do sformułowania takich poglądów nie naprowadziła Nordaua żadna naukowa metoda. Z podobnymi próbami redukjonizmu mierzy się jednak dziś wiele religii, w tym chrześcijaństwo.

2. Różnice doktrynalne

W żadnym z wymienionych przypadków redukjonizmu za krytyką buddyzmu nie stało *explicite* chrześcijaństwo. Jednocześnie większość chrześcijan wypowiadających się na temat buddyzmu wywodziła się z Europy, w związku z czym mniej lub bardziej świadomie przyjmowano perspektywę pojęciową typową dla chrystianizmu. Realia te sprzyjały podkreślaniu różnic doktrynalnych między chrześcijaństwem a buddyzmem, których świadomy musi być również i współczesny dialog chrześcijańsko-buddyjski.

2.1. Ateizm

Ateizm uchodzi za ten element buddyzmu, który różni go od chrześcijaństwa. Dla wielu problematyczne jest samo pojęcie ateistycznej religii. Buddyzm nie jest jednak jedyną tego typu religią, w samych Indiach żyją i praktykują ascezę ateistyczni dżiniści. W przypadku tej fundamentalnej kwestii wychodzi jednak na jaw niejednorodność samego buddyzmu. Istnieniu Stwórcy świata, wiecznego i transcendentnego bytu, sprzeciwiał się bez wątpienia Budda, a w ślad za nim buddyzm hinajany, współcześnie obecny wyłącznie na Sri Lance. Sytuacja komplikuje się jednak w przypadku mahajany. Pustka (*śunyata*) szkoły madhjamaka bywa interpretowana jako Absolut, tak czynił np. wybitny polski indolog Stanisław Schayer. Znamiona Absolutu nosi także świadomość zbiorcza (*alaya-vijnana*) szkoły jogaczara, której emanatem są wedle Vasubandhu poszczególne świadomości. Najbliżej do idei Boga jest wspomnianej Dharmakaji, Ciała Prawdy, która zdaniem tantryków stanowi transcendentne i wieczne ciało Buddy. Jako takłość (*tathata*) rzeczy i natura Buddy Dharmakaja jest jednocześnie immanentna⁹. W żadnym razie nie jest jednak Stwórcą świata (bo świat jest według buddystów wieczny) ani bytem osobowym. Wielu indologów uważa jednak, że idea Absolutu jest z gruntu niebuddyjska i w późniejszym czasie dostała się do doktryny Śakjamuniego w wyniku renesansu hinduizmu.

⁸ Ibidem, s. 274.

⁹ Por. R. Ray, *Secret of the Vajra World*, Shambhala, Boston, 2001, s. 13.

Przedstawione zastrzeżenia mają miejsce, gdy przez ateizm rozumiemy pogląd negujący istnienie Boga. Jeśli przez ateizm rozumieć jednak pogląd negujący istnienie bogów, tj. jakichkolwiek bytów niecielesnych, które mogą wpływać na świat doczesny, to buddyzm ateistyczny nie jest. Wśród sześciu sfer egzystencji, w których można odrodzić się po śmierci, wymienia się, obok świata ludzi i zwierząt: świat piekieł, głodnych duchów, półbogów (*asura*) i właśnie bogów¹⁰. Nawet jeśli interpretuje się te stany metaforycznie, to pozycją bogów cieszą się bez wątpienia niektórzy bodhisattwowie i prominentni buddowie (np. Majtreja, Mańdżuśri).

2.2. Anatman

Kolejną fundamentalną różnicą między chrześcijaństwem a buddyzmem jest buddyjska teoria anatmana. Oznacza ona, że nie istnieje nic w rodzaju wiecznego, niematerialnego i substancjalnego podmiotu, czyli chrześcijańskiej duszy. Nie oznacza to jednak, iż buddyści są materialistami. Uważają oni, że dusza ludzka nie ma charakteru substancjalnego, jest raczej agregatem wielu składników (*dharm*), natury zarówno fizycznej, jak i psychicznej, warunkujących się wzajemnie. Praktyczną różnicą między obiema religiami jest to, iż chrześcijańska dusza stanowi podstawę tożsamości osobowej każdego człowieka, zaś buddyści podkreślają raczej wzajemne powiązanie *dharm*, unikając perspektywy pierwszoosobowej.

2.3. Reinkarnacja

Chrześcijaństwo neguje pogląd, zgodnie z którym obecna sytuacja fizyczna i duchowa jednostki jest zdeterminowana przez czyny dokonane w poprzednich żywotach, a obecne czyny wyznaczają rodzaj istot, w postaci których odrodzimy się po śmierci. Ściśle rzecz biorąc, chrześcijaństwo nie może zaakceptować wizji „żywotów”, gdyż przyjmuje perspektywę linearną: życie jest jedno, zaczyna się i nigdy się nie kończy. Cykliczność obecna w duchowości buddyjskiej przekłada się także na różnice w zakresie koncepcji kosmogenezы: świat jest, zdaniem buddystów, wieczny, zdaniem chrześcijan – stworzony bezpośrednio, w sposób wolny i z niczego przez Boga. Mocno niechrześcijański charakter ma także to, że o „miejscu” przyszłego odrodzenia decyduje siła własnych uczynków, a o ostatecznym wyzwoleniu – głęboko osobiste przewyciężenie niewiedzy (*avidya*). Wyjątkiem jest tu amidyizm.

2.4. Nirwana

Powodem większości europejskich nieporozumień dotyczących buddyzmu jest Schopenhauerowskie rozumienie nirwany jako czegoś z gruntu negatywnego, egoistycznego, wynikającego z obrzydzenia bądź (w najlepszym razie) obojętności

¹⁰ B. Scherer, *Buddyzm*, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 43.

względem świata. Nirwana, rozumiana jako wygaśnięcie przyczyn cierpienia, jest opisywana jedynie negatywnie, ze względu na ograniczenia naszego języka. To zbliża ją do chrześcijańskiego nieba, którego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało”. Nirwana nie może być rezultatem egoizmu, gdyż jest właśnie efektem jego ostatecznego przezwyćżenia – wygaśnięciem przywiązania do bytów, porzuceniem myślenia o sobie, w niektórych interpretacjach nawet ustaniem samoświadomości. W tym właśnie punkcie na jaw wychodzi główna różnica między chrześcijańską a buddyjską soteriologią: dusza zbawionego chrześcijanina jest tą samą duszą, która żyła tu, na ziemi; choć przemieniona i przebóstwiona, zachowuje swoją tożsamość. Z perspektywy buddyjskiej nie ma nawet sensu pytać, kto dosąpił nirwany. Z paradoksem tym związane są koany zenu, takie jak słynne pytanie „Czy pies ma naturę Buddy?”¹¹. Wreszcie, ani buddyjska, ani chrześcijańska wizja wyzwolenia/zbawienia nie muszą prowadzić do porzucenia zaangażowania na tym świecie, choć w wymiarze ascetyzmu therawady i monastycyzmu chrześcijańskiego miało i ma to nadal miejsce. Wiąże się to ze soteriologicznym znaczeniem dobrych uczynków w obu religiach, co przenosi nas do kwestii podobieństw między religią wyznawców Chrystusa i naśladowców Buddy.

3. Podstawowe podobieństwa

Podstawowe punkty zbieżne chrześcijańskiego credo i buddyjskiej dharmy tkwią w etyce i społecznych implikacjach obu religii. Jest to szczególnie ważne dla praktycznego wymiaru dialogu, gdyż obie religie mimo zasadniczych różnic doktrynalnych mogą występować w obronie tych samych spraw. Pomijając szczegółowe i przygodne zbieżności, takie jak podobieństwo nakazów etycznych obejmujących świeckich buddystów do drugiej części Dekalogu czy analogia między strukturą polityczną i religijną Watykanu i Tybetu, należy wskazać na zasadnicze cechy wspólne, umożliwiające elementarne porozumienie.

3.1. Karman

Buddyjska wizja karmana, tj. energii moralnej wypływającej ze słusznych czynów, determinującej nasze życie po śmierci, mimo krańcowo różnego tła soteriologicznego, stanowi funkcjonalny odpowiednik chrześcijańskiego znaczenia dobrych uczynków. Zarówno chrześcijanin, jak i buddysta zgodzą się, że wolne istoty powinny czynić dobro, że dobro to owocuje w ich doczesnym życiu, wreszcie, że przyszłe życie stanowi nagrodę bądź karę za popełnione w ciągu całego życia czyny. Co ciekawe, także w przypadku buddyzmu czy szerzej – religii Indii – znalazł swoje odzwierciedlenie dylemat późnego średniowiecza: zbawienie przez wiarę

¹¹ A. Kozyra, *Filozofia zen*, s. 209.

czy zbawienie przez uczynki, w postaci nierozstrzygnięcia kwestii, czy ostateczne wyzwolenie jest rezultatem ustania pragnienia czy niewiedzy.

3.2. Cierpienie

Zarówno chrześcijaństwo, jak i buddyzm w sposób niespotykany w innych religiach stawiają w centrum swojego nauczania kwestię cierpienia¹². W chrześcijaństwie dokonuje się to poprzez głoszenie prawdy o grzechu pierworodnym i odkupieniu przez Syna Bożego, który sam – jako Bóg i Człowiek – dostąpił cierpienia za grzechy ludzkości. W buddyzmie dokonuje się to poprzez cztery szlachetne prawdy: wszystko jest cierpieniem, jego przyczyną jest pragnienie, drogą do wyzwolenia jest ustanie pragnienia, a służą temu asceza, nauki Buddy itd. Prawda o Odkupieniu znajduje się w sercu chrześcijańskiego kerygmatu, buddyjska prawda o cierpieniu była przedmiotem pierwszego kazania Buddy w Waranasi. Zasadniczą różnicę wnosi ponownie soteriologia: buddysta wyzwala się, uświadamiając sobie wszechobecne cierpienie i nietrwałość, chrześcijanin zbawia się mocą cierpienia i śmierci Chrystusa, dzięki czemu jest od cierpienia i śmierci wolny.

3.3. Uniwersalizm

Zarówno chrześcijaństwo, jak i buddyzm nie są kierowane do konkretnej grupy etnicznej czy społecznej: każdy może zostać chrześcijaninem bądź buddystą. Jezus zwracał się do osób wykluczonych i napiętnowanych społecznie: Samarytan, trędowatych, celników, prostytutek; w jego bezpośrednim otoczeniu przebywało wiele kobiet, a jego Matka, Maryja, była centralną postacią tworzącego się Kościoła. Budda negował system kastowy, kierując swoje nauczanie także do nietykalnych i Drawidów, czyli czarnej ludności południowych Indii. Nie nakazywał też porzucania kultów, które wyznawało się przed przyjęciem buddyzmu, o ile nie były z nim sprzeczne. Społeczne znaczenie chrześcijaństwa w pierwszych wiekach po Chrystusie znacząco wpłynęło na poprawę, a ostatecznie zrównanie losu niewolników z losem wolnych obywateli. Prawdę o równości wszystkich istot głosił również buddyzm mahajany: jeśli jesteśmy siecią warunkujących się czynników, to wszyscy stanowimy jedność, która wyzwala się jako całość – stąd koncepcja bodhisattwy czy wysunięta przez Nichirena (XI wiek) idea praw kobiet¹³.

3.4. Łaska

Zaskakujące podobieństwo w kwestii łaski występuje między chrześcijaństwem a japońskim buddyzmem czystej ziemi (*jodo shinshu*), a szczególnie – między

¹² W. Wilowski, *Metafizyka cierpienia*, IF UAM, Poznań 2012, ss. 125–218.

¹³ I. Mori, *Nichiren's View of Women*, „Japanese Journal of Religious Studies” 3–4(30)/2003, ss. 279–290.

poglądami Lutra z jednej i Shinrana z drugiej strony. Buddyzm czystej ziemi głosi, że jeden z oświeconych, Amida, zobowiązał się, iż nie wyzwoli się, póki nie przyczyni się do wyzwolenia wszystkich istot czujących (*explicite*: do ich odrodzenia w Czystej Ziemi). Powtarzając ślubowanie Amidy – *namu nembutsu* – każdy buddysta może uczestniczyć w ślubie Amidy, a więc się wyzwolić. Ponieważ ślubowanie Amidy obejmuje wszystkie światy i czasy, w ścisłym sensie wszyscy są już wyzwoleni, na zasadzie łaski tego Buddy¹⁴. O uprzedzającej łasce Boga i zbawieniu, które w sposób wolny ofiarował ludziom Bóg, traktują wersy Nowego Testamentu: „tak Bóg umiłował świat...” czy „oto stoję u drzwi i kołaczę...” Shinran, podobnie jak Luter, podkreśla dodatkowo bezradność i zepsucie natury człowieka, który bez pomocy Boga nie mógłby się nie tylko wyzwolić, ale i czynić dobra¹⁵. W japońskim klimacie intelektualnym wiązało się to dodatkowo z koncepcją *mappo*, tj. kryzysu nauk buddyjskich.

Podsumowanie

Dialog chrześcijańsko-buddyjski musi przewyżczać bagaż dotychczasowej recepcji buddyizmu na Zachodzie, który scharakteryzowałem jako redukcjonizmy: filozoficzny, geograficzny, marksistowski oraz naturalistyczny. Główne różnice między obiema religiami dotyczą istnienia Boga, koncepcji duszy oraz wizji życia pośmiertnego i wyzwolenia/zbawienia. Są to różnice o charakterze fundamentalnym. Centralne znaczenie kwestii cierpienia, strukturalne podobieństwa w zakresie obu etyk religijnych i ich uniwersalizm sprawiają jednak, że porozumienie staje się możliwe na gruncie praktycznym.

Dialog chrześcijańsko-buddyjski nie jest zatem z pewnością łatwy, dzięki temu może być on jednak prawdziwym dialogiem, otwarciem się na to, co inne, a nie dyskusją w obrębie jednej formy duchowości czy jednego światopoglądu. Podobieństwa między tymi religiami stanowią zachętę do podjęcia rozmów ponad podziałami, a zgoda w większości kwestii etycznych i społecznych daje szansę zbudowania sojuszu w czasach jednoczesnej sekularyzacji i fundamentalizmu islamskiego. Inspirujące nauczanie Jezusa i Buddy sprawia, iż głos obu religii słyszany jest także wśród agnostyków, a uniwersalna treść chrześcijańskiego credo i buddyjskiej dharmy pomaga tworzyć pomost między Wschodem i Zachodem.

W obliczu transformacji, jaką przechodzi współcześnie religijność, a która polega głównie na jej prywatyzacji, dialog ten nie będzie odbywał się na poziomie instytucjonalnym, z uwagi na historyczne dziedzictwo i nakreślone powyżej różnice. Zainteresowanie agnostyków, ateistów czy świeckich „oryginalnym” nauczaniem

¹⁴ I. McGreal (red.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, al fine, Warszawa 1997, ss. 383–392.

¹⁵ Shinran, *Tannishō – czyli ubolewanie nad błędnymi przekonaniem*, Japonica 6, Wyd. UW, Warszawa 1996.

Jezusa i Buddy, kontrastowo zestawianym z jego współczesną instytucjonalną wykładnią (katolicką z jednej strony i tybetańską z drugiej), daje nadzieję, że dialog tych religii ma szansę stać się dialogiem wewnętrznym i przeżywanym. Moja postsekularystyczna nadzieja dotyczy tego, że współczesny człowiek dostrzeże, iż odpowiedzi udzielane przez Jezusa i Buddę na podstawowe pytania etyczne i soteriologiczne są komplementarne, mimo różnic metafizycznych, które przez stulecia wypracowywali ich wyznawcy.

