

## BUDDYZM I CHRZEŚCIJAŃSTWO W DIALOGU

(Uwagi na temat przesłanek duchowych)

W ostatnim okresie czasu dialog między chrześcijaństwem a buddyzmem stał się bardziej intensywny. Od czasu, gdy w ubiegłym stuleciu doszło na Zachodzie do naukowego zajęcia się buddyzmem<sup>1</sup> można dziś wyróżnić więcej płaszczyzn spotkania. Do wytworzenia tych, płaszczyzn przyczyniły się w dużej mierze czynniki pozareligijne, które — przez wrodzone człowiekowi zainteresowania religijne, poprzez kontakty zawodowe czy turystyczne różnych grup ludzkich, przez wzmożoną ruchliwość, przez coraz silniejszy napływ informacji i rosnącą komunikację interkulturową — doprowadziły również do zetknięcia się z buddyzmem.

### Cztery płaszczyzny

W patrzeniu na spotkania międzyreligijne dają się dziś wyodrębnić z grubsza cztery płaszczyzny: 1) społeczno-polityczna, 2) intelektualno-naukowa, 3) filozoficzno-teologiczna i 4) ascetyczno-duchowa. Te płaszczyzny spotkania nie pozwalają się w każdym spojrzeniu wzajemnie rozgraniczać w sposób czysty; można jednak zaznaczyć pewne punkty ciężkości danego spotkania.

1) Na gruncie społeczno-politycznym spotykają się religie w swoich przedstawicielach, aby stawać wobec społecznych wyznań czasu i — w sensie wymagań stawianych Kościołowi przez *Nostra aetate* 1 — również ze swojej strony „domagać się jedności i miłości między ludźmi, a przez to także między narodami”. Przy tym rzuca się przede wszystkim w oczy to, co ludzi łączy. W pewnym sensie same religie jawią się już prawie bez twarzy, ponieważ chodzi o ich wkład do pokoju i sprawiedliwości między narodami. Wielokrotnie ma się na uwadze praktyczne kroki i konkretną pomoc. Kwestie te zaś stawia się w zależności od własnego, religijnego rozumienia pokoju, sprawiedliwości i wolności, świata, człowieka i ludzkości, historii, jej początku i spełnienia, ale dopiero tam, gdzie zostało postawione pytanie

<sup>1</sup> Por. J. May, *Vom Vergleich zur Verständigung. Die unstete Geschichte der Vergleiche zwischen Buddhismus und Christentum, 1880—1980*: ZMR 66 (1982) 58—66.

o religijne uzasadnienie i motywację praktycznego zaangażowania się w świat.

2) Na płaszczyźnie intelektualno-naukowej pojawia się troska o lepsze poznanie tego, co nieznanne w ujęciu fenomenologicznym, i to z różnych punktów widzenia: historii, socjologii, psychologii. Ta płaszczyzna przypomina o pierwszych krokach, które zostały poczynione naukowo w zakresie porównywania religii. Naturalnie, coraz wyraźniej okazuje się w międzyczasie jako fałszywe stanowisko zawarte w *Niezależności normatywnych powiązań* (H. J. Klimkel)<sup>2</sup> w tym, co dotyczy rozumienia w zakresie „religijnym” Istoty „religii” nie da się bowiem wywieść czysto opisowo ani z fenomenu, ani z porównania historycznego; do swojego uzasadnienia domaga się ona dyscyplin przekazujących normy.

3) Trzecią płaszczyznę nazywamy filozoficzno-teologiczną, ponieważ chcemy dać do zrozumienia, że panujący na Zachodzie podział (nie tylko rozróżnienie) obu tych dyscyplin na kartach prac zachodnich filozofów jest w dalszym ciągu rozpoznawany jako brak ich filozoficznego nastawienia. Dialog — konkretnie — z buddyzmem, ale również z religiami chińskimi, bardzo na tym cierpi, że jego przyporządkowanie do „filozofii” i (albo) do „religii” nie jest w dalszym ciągu należycie przedyskutowane. Dobrym tego przykładem może być kolokwium niemiecko-japońskie, w którym niemieccy filozofowie i japońscy myśliciele omawiali „wszech-jedność” — temat, który — według słów K. Nishitanisa — „od dawien dawna jest traktowany przez religie i filozofie na Zachodzie, jak i Wschodzie” — ale bez interdyscyplinarnego wciągania do rozmowy fachowej dyscypliny teologicznej<sup>3</sup>. Recenzent dokumentacji tego kolokwium mówił jakby proroczo o „uśmiercającej formie refleksji”, a niemieckie referaty przyporządkował „tradycji uczonego monologu”<sup>4</sup>. Odwrotny raczej zamiar miał Sobór Watykański II w deklaracji *Nostra aetate* 2, umieszczając buddyzm poza wszelką wątpliwością między religiami.

4) Tam, gdzie buddyzm jest znany na pierwszym miejscu jako droga duchowa do uskrzydlającego wyzwolenia, dochodzi do

<sup>2</sup> Por. artykuł *Religionswissenschaft* (H.-J. Klimkeit): *Lexikon der Religionen* (=LR), red. H. Waldenfels, Freiburg 1988, 560 nn.

<sup>3</sup> Por. D. Henrich (red.), *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West* (Veröffentlichung der Internationalen Hegel-Vereinigung 14), Stuttgart 1985; tam też cytat K. Nishitani 13.

<sup>4</sup> Por. H.-G. Holl, *Die tödliche Form der Reflexion*: F.A.Z. Nr 70 (23. III. 1986), 11.

spotkania na płaszczyźnie *a s c e t y c z n o - d u c h o w e j*. Ma tu wartość, przy wielości możliwych pól spotkania, wzrastające zainteresowanie drogami medytacyjnymi, wykorzystującymi w buddyzmie wszystkie możliwe środki. Drogi te — na ile słuszne, nie będziemy dyskutować<sup>5</sup> — doprowadziły w ostatnich dziesięcioleciach do nieprzewidywanego zderzenia reaktywowanej praktyki medytacyjnej z coraz to szerszą otwartością wewnątrz samego Kościoła. W dialogu między buddyzmem a chrześcijaństwem nie zostało jeszcze do końca przemyślane, co to znaczy, „teologicznie” i „religijnie”, że buddyjscy mistrzowie uznawali i nadal uznają chrześcijan za oświeconych mistrzów, a równocześnie za nauczycieli swojej własnej drogi. Powstaje zatem pytanie, czy wystarczy dotychczas rozwijana przez chrześcijan kryteriologia, aby można było w pełni uzasadnić tego rodzaju religijno-historyczne znaczące wydarzenia. To pytanie zdystansowało w swojej doniosłości inne, a mianowicie czy można po chrześcijańsku medytować na sposób Zen, czy nie?

Patrząc na te cztery płaszczyzny, łatwo dostrzeżemy, że przyszłe rozstrzygnięcia dokonają się w pierwszym rzędzie na płaszczyźnie trzeciej i czwartej. A to dlatego, że na tych dwu płaszczyznach wszyscy biorący udział w dialogu są wzywani w identyczności swojego, każdy — własnego, religijnego podstawowego zaangażowania; zasługują więc one na szczególną uwagę. W pogłębieniu tego, co zostało ogólnie omówione, skierujemy uwagę na niektóre momenty dotyczące zarówno metody, jak i treści dialogu.

### Filozofia a religia

Niepewność, czy buddyzm należy zaliczać do „filozofii”, czy też raczej do religii, nie jest przypadkowa. Wiąże się ona z centralnym pytaniem; jaką rolę przyzna się Bogu w religii? Nie ma wątpliwości, że Budda nie miał wyobrażenia o tym Bogu, do jakiego przyzwyczailiśmy się w tradycji judaistyczno-chrześcijańskiej. Ani jedyność, ani to, co nazywamy osobowością Boga, ani też boskość nie odgrywa u niego żadnej roli. Brakuje wyobrażenia o Stwórcy. A już w ogóle nie ma mowy o domaganiu się tego, by Bóg się objawił. Również to wszystko, co odzwierciedla na Zachodzie „teologia naturalna”, nie ma w życiu Buddy żadnego znaczenia.

Można jednak przypuszczać, że Buddzie idzie o przewyżczeni-

<sup>5</sup> Por. moje wcześniejsze rozważania w: *Faszination des Buddhismus*. Mainz 1982, 92—137, jak też w nowym ujęciu: *An der Grenze des Denkbaren. Meditation — Ost und West*, München 1988.

nie ogólnego stanu, który on określa jako „żałosny”. Idzie mu o wyzwolenie i uświęcenie. A. Pieris wraz z innymi teologami azjatyckimi poinformował, że w jego przestrzeni życiowej „kultura i religia są zakrytą fasadą niepodzielnej soteriologii, która równocześnie stanowi pogląd na życie i drogę zbawienia; idzie o filozofię, która jest zasadniczo religijnym oglądaniem świata, jak też o religię, która jest filozofią życia”<sup>6</sup>. Wyraźnie zwraca się on przeciw marksistowskiemu modelowi myślenia, gdzie religia może umrzeć, a filozofia przeżyć<sup>7</sup>.

Pytanie, jakie powinna postawić sobie filozofia zachodnia wobec niezależności azjatyckiego filozoficznego samorozumienia, brzmi: jakiej właściwie szuka się mądrości?<sup>8</sup> Cóż ona oznacza dla człowieka? Czy jest jego dziełem, czy w końcu jednak, jak u Akwinaty, „darem” (por. S. Th. II-II, 45)? Z drugiej zaś strony pozostaje tu pytanie skierowane do teologów: co to wszystko ma wspólnego z religią, gdy brakuje *theos*? Z pewnością buddyzm jest, na swój sposób, czymś daleko więcej niż znana nam filozofia, gdyż idzie mu istotnie o radykalnie realizowaną praktykę oderwania, która nie zezwala na więcej na tym świecie, jak tylko na zatrzymanie się i na punkt obserwacyjny. Radykalne formy praktycznej i teoretycznej negacji nie bez powodu są porównywane do różnych form chrześcijańskiej teologii negatywnej<sup>9</sup>. Ale czy uwolnienie się, wyrzeczenie i milczenie nie są tymi sposobami, w których obecność Boga staje się dopiero prawdziwa i może „dojść do głosu”, przez co możliwa staje się też *theologia*. Jeżeli Ojcowie

<sup>6</sup> W jego książce: *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* (Theologie der Dritten Welt 9). Freiburg 1986, 80 n.; por. również 155 n.

<sup>7</sup> Tamże, 155.

<sup>8</sup> Przypuszczalnie przed przemyśleniem tej mądrości jawi się nowa koniunktura. Por. dwa zbliżone ujęcia, moje i Th. Immoos, w: H. Dumoulin, *Fernöstlichen Weisheit und christlicher Glaube*, Mainz 1985 (również artykuły R. J. Zwi Werblowsky i J. van Bragt); wydane przez W. Baier: Ratzinger, *Weisheit Gottes — Weisheit der Welt*, St. Ottilien 1987 (tu też filozoficzne referaty J. Möller i R. Schaeffler); jak też w swojej szabloności nieudana próba H. Künga, która kwalifikuje religie chińskie, obok semicko-profetycznych i hindusko-mistycznych, jako system mądrościowych prądów religijnych; por. H. Küng, J. Ching, *Christentum und chinesische Religion*, München 1988.

<sup>9</sup> To, co sam ująłem w książce: *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1980, dotyczy tylko małego i późnego wycinka historii tej negacji w buddyzmie. Książka, na którą się tam przede wszystkim powołuję, znajduje się w tłumaczeniu na niemiecki: K. Nishitani, *Was ist Religion?*, Frankfurt 1982. Z tym wydaniem ukazało się również, ale zbyt późno dzieło M. Heinrich, *Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog*, Paderborn 1984.

Soboru Watykańskiego II zaliczyli buddyzm do religii, to byli prawdopodobnie świadomi tego, że brak mowy o Bogu u Buddy nie czyni go wprost bez-bożnym, gdyż „w świetle tego Nic” (B. Welte)<sup>10</sup> zapowiada się nienazwany Ten, którego my, chrześcijanie nazywamy Bogiem. Czy nie za bardzo zaginęło u chrześcijanina zdumienie z tego, że może on razem z Jezusem modlić się: „niech się święci Imię Twoje”? Z drugiej strony nie powinniśmy przeoczyć faktu, że w podstawowym doświadczeniu Buddy łączy się najwyższy negatyw z najwyższym pozytywem: nirwana z oświeceniem, pustka z mądrością, wymykanie się z kręgu odrodzonych ze zbawieniem i uświęceniem.

### Wszech-jedność a język

Do tego, co przede wszystkim różni filozofię zachodnią i praktykę buddyjską, należy podkreślanie na Zachodzie pojęć i logiki, a w buddyzmie — milczenia i etyki zwycięstwa<sup>11</sup>. Inaczej mówiąc: tym, co odróżnia myślenie zachodnie od buddyjskiego, jest podniesienie ideału *nie-rozróżniania*, a przez to odmowa wszelkiego rozróżniania; wyrażając zaś pozytywnie: podkreślanie *wszech-jedności*. Cała lingwistyczna sprawa staje się przy tym laską, na której wspiera się ślepiec, idąc nad przepaścią, dopóki nie osiągnie ratującego go brzegu po drugiej stronie, aby mógł odrzucić laskę za siebie. Wszystko, co dzieli i odgradza, staje się barierą. Kasowanie barier posuwa się w tradycji buddystycznej tak daleko, że po prostu wszystko, co ma do czynienia z *Ja* — w sanskrypcie *atman* — zostało wyparte — w przeciwieństwie do klasycznej tradycji hinduistycznej. W ścisłym związku z tym wypieraniem pozostaje również odrzucenie tego, co po zachodniemu oznacza „osoba”. W przeciętnym azjatyckim rozumieniu „osobę” wyraża się poprzez odróżnienie i odosobnienie, a nie przez godność i wyjątkowość. Stąd też trzeba wyjaśnić, że mowa o „Bogu osobowym”, w świetle negatywnego rozumienia osoby, musi pozostać niezrozumiała<sup>12</sup>.

H. Urs von Balthasar w artykule *Słowo i milczenie* napisał: „Dla chrześcijanina istnieje zmęczenie rzeczywistością. Jest on przykuty do słów i faktów, bez nadziei, że kiedyś się z tego wy-

<sup>10</sup> Por. B. Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980.

<sup>11</sup> Por. bardziej szczegółowo u H. Waldenfels, *Grenze* (przyp. 5), 88—108.

<sup>12</sup> Są dwa znaczące przykłady, gdzie dłuższe przebywanie w świecie myślenia zachodniego doprowadziło do pozytywnego przewartościowania w rozumieniu osoby: Sri Aurobindo w Indii i K. Nishitani w Japonii.

zwoli”<sup>13</sup>. Wobec tego zmęczenia chrześcijanina radykalny negatywizm uwolnienia s. ę w buddyzmie niesie ze sobą nieprzewidzianą fascynację. Jednak człowiek nie może żyć czystym negatywizmem. Jest to zresztą również jednostronne, gdy się dostrzeżga w mowie i w jej zdolności do wyrażania pojęć, jak też w „ocniani” tylko drogę do pierwotnego grzechu wszelkich rozszczępień, podziałów, rozłączeń i rozróżnień. Człowiekowi jest potrzebna do życia komunikacja. Ale wtedy język musi okazać się podstawowym środkiem połączenia i porozumienia, przebaczenia i ugody.

Może jest to owocem ciągłych interpelacji do buddystów, że obok mądrościowej postaci oświeconego cieszy się znów coraz większą powagą współcierpiąca postać oświeconego jako oświecającego świat. Oczywiście, przeznaczenie Buddy nie wyczerpuje się w jego oświeceniu. Byłoby ono bardziej skuteczne w takim życiu, w którym Budda zrealizowałby wskazania nauki, aby wezwać ślepią, nieoświeconą ludzkość na drogę zbawienia. *Prajna* i *karuna*<sup>14</sup>, mądrość i współczucie, to dwa jednakowo ważne filary życia Buddy.

W spojrzeniu na język znaczy to, że życie Buddy nie zakończyło się milczeniem. Oświecenie niosło ze sobą raczej nowy język<sup>15</sup>. Może dotrze przy tym do świadomości buddystów, szczególnie w postawie Buddy to, że język nie spełnia funkcji tylko dzieląco-odróżniającej, ale jest równocześnie i jeszcze bardziej nazywająco-łączący i zobowiązujący. Rola, jaka przypada językowi w komunikowaniu się ludzi, jak też w odpowiedzialnym obchodzeniu się ze światem, domaga się właśnie w dialogu buddyjsko-chrześcijańskim zwiększonej uwagi<sup>16</sup>.

Mowa o odpowiedzialności powinna chrześcijaninowi przypominać fakt, że porządek go dźwigający jest mu ciągle na nowo udzielany przez *Logos* Boga i że chrześcijaństwo przyznaje się do *Logosu* Boga jako do tego *Logosu*, który w Jezusie z Nazaretu przyszedł na świat. Ażeby Słowo Boże wyprzedziło odpowiedź

<sup>13</sup> H. Urs von Balthasar, *Verbum Caro* (Skizzen zur Theologie I). Einsiedeln 1960, 136.

<sup>14</sup> Por. dwa artykuły w LR, 508 nn i 338 nn.

<sup>15</sup> Por. bardziej szczegółowo H. Waldenfels, *Grenze*, 69—108.

<sup>16</sup> Por. również H. Waldenfels, *Sprechsituationen: Leid — Vernichtung — Geheimnis. Zum buddhistischen und christlichen Sprechverhalten*: H. Waldenfels, Th. Immoos (Red.), *Weisheit* (przyp. 8), 289—312; tychże, *Weltreligionen, viele Kulturen, Sprachen und Systeme — und die eine Welt des Menschen*: G. Hunold, W. Korff (red.), *Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im anspruch der Zukunft*, München 1986, 357—366.

i odpowiedzialność człowieka, musi on dziś z chrześcijańskiego punktu widzenia, zostać wyzwany z nieświadomości, o ile chrześcijanie w dialogu buddyjsko-chrześcijańskim nie chcą pozostać niemi, a przez to niezdolni do dialogu. Kto mówi: „dialog”, mówi również: „język” Musi on konsekwentnie wyrazić to, co dla niego sam język oznacza. Do tego natomiast potrzeba, jak podkreślił to przed laty Hans von Balthasar, by pierwotna rzeczywistość — „Na początku było Słowo” — mogła być pojęta bez słów, a nawet przez ludzkie słowa nie mogła stać się ani bardziej zrozumiałą, ani nie do zaprzeczenia<sup>17</sup>. Jednak dopiero w przyjsciu Słowa, które stało się Człowiekiem — *per Christum Dominum nostrum*<sup>18</sup> — pokazuje się, że „Słowo chce w Objawieniu działać też pozytywnie, historycznie i legalnie, a także że od samego początku jest ono wyrazem bosko-ludzkiego *connubium*, którego spełnienie realizuje się koniecznie bez słowa, nie w ostatecznym: Ja — Ty, lecz w błysku koincydencji”.

W tym kontekście trzeba się roztropnie zgodzić, że obrona Krzyża (w związku z czym cytowano ciągle brak zrozumienia u D. T. Suzuki<sup>19</sup>) została w międzyczasie zastąpiona u buddystów przez w pełni zrozumiałe zainteresowanie się chrystologią kenotyczną<sup>20</sup>. Właśnie radykalność samowrażenia się Boga w śmierci Jezusa na Krzyżu (por. Flp 2) staje się dziś punktem stycznym między chrześcijanami i buddystami. Przy tym nie należy przeoczyć tego, że wraz z „ukrzyżowanym Bogiem” zaczęły się chwiać propagowane przez nich religijno-historyczne obrazy Boga. Zapytajmy tylko, na ile samo chrześcijaństwo pozostaje rzeczywiście świadomie pod wpływem tego obrazu Boga, jaki ujawnia się w postaci Ukrzyżowanego? Czy mądrość Boża, która ujawnia się w Chrystusie jako Ukrzyżowanym (por. 1 Kor 1, 17-31), nie jest jeszcze wciąż w drodze do ludzi?

<sup>17</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Verbum Caro*, 142; tam również następny cytat: 151.

<sup>18</sup> Por. tu moją zasadę teologiczno-mistagogiczną: *Kontextuelle (n) Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985.

<sup>19</sup> Por. znany rozdział: *Kreuzigung und Erleuchtung* w: D. T. Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik*, Frankfurt 1974, 121—129.

<sup>20</sup> Można prześledzić, że K. Nishitani wzmocnił jeszcze tę myśl w tłumaczeniach europejskich w stosunku do oryginału japońskiego. Por. na temat mojego twierdzenia: *Absolutes Nichts*, 197—207; *Faszination*, 130—134, 138—151; *Der Gekreuzigte und die Weltreligionen*, Zürich 1983; *Modelle christlicher Soteriologie in aussereuropäischem Kontext*: ZMR 71 (1987) 257—278, 261—266, 272—274.

## Oświecenie, wyzwolenie i współcierpienie

Jeżeli podsumujemy dotychczasowe rozważania, to okaże się, że: 1) Nie ma prawdziwego dialogu interreligijnego, w którym przynajmniej ze strony chrześcijan mógłby nie być wzięty pod uwagę Bóg (jest to zasadniczo obojętne, czy dzieje się tak ze względu na człowieka, na świat, czy na Boga). 2) Z punktu widzenia chrześcijańskiego Bóg, gdy „o Nim mowa”, nie jest jakimś abstraktem, pojęciem uniwersalnym, lecz konkretnym Bogiem Jezusa Chrystusa, ujawniającym się w historii, którego my, chrześcijanie, w spojrzeniu na Jezusa wyznajemy jako Boga trójosobowego. Z tego wynika: 3) że my, chrześcijanie musimy również w dialogu z buddystami wyznawać i rozpoznawać Boga, który żyje w swoim Duchu i działa obecnie. W teologii chrześcijańskiej zderza się nieszczęśliwie w dalszym ciągu ta dwoistość pneumatologii i duchowości. Dopóki jednak refleksja zakłada z góry doświadczenie, również chrześcijanin staje się winny odpowiedzi na pytanie o swoje doświadczenie duchowe, względnie o doświadczenie Boga, a to tym bardziej wówczas, gdy nauka Buddy staje się istotnie nauką drogi prowadzącej do doświadczenia obejmującego oświecenie i radykalne wyzwolenie. Stąd chrześcijanin potrzebuje najpierw własnej duchowości wyprzedzającej wszelką pneumatologię.

Wreszcie dla buddystów nirwana<sup>21</sup> jest ostatnim słowem i jako takie jest równocześnie odrzuceniem każdej wypowiedzi. To, co nierozdzielnie narzuca się ze strony słowa — absolutne wymazanie, absolutne zniszczenie — było przez niedoświadczonego (w zrozumiałym sposób) długo interpretowane jako radykalna forma nihilizmu i świeckiego pesymizmu. Wzbranianie się Buddy przed udzielaniem odpowiedzi na pytania metafizyczne i niedopuszczenie przez to do wciągnięcia się w teoretyczną dyskusję filozoficzną, wzmocniło dodatkowo wrażenie jego odwrócenia się od świata. Właściwie dopiero wpływ *Mahayana* sprawił, że buddyzm ujrzał myśl o pradoświadczeniu Buddy w pełnej światła emanacji. W każdym razie jest tu mowa o przebudzeniu, względnie o oświeceniu, które stanowią treść szerzonego tytułu Buddy, bardziej przystępnego w swojej pozytywności człowiekowi zachodniemu. To dotyczy również mowy o wyzwoleniu. Trzeba tu tylko zauważyć, że ani wyzwolenie, ani oświecenie nie są wypełnione treścią opisywaną w sposób pozytywny. Przy wyzwoleniu chodzi przede wszystkim o **w y z w o l e n i e** od, które prowadzi dopiero do niedającej się opisać *wszech-otwartości*. Podobnie nie więk-

<sup>21</sup> Por. artykuł Nirwana (A. Thanmippara): LR 461 n.



szą wymowę treściową ma oświecenie; chodzi tu tylko o to, by wszystko objawiło się takim, jakim jest.

Patrząc na przeżywaną rozbieżność pomiędzy realnością a ideałem, człowiek zachodni jest skłonny się pytać — również wówczas, gdy musi znosić zarzut, że jest nieoświecony — co to oznacza: „tak, jak jest” Ciągłe na nowo podejmowane jest w rozmowach wynikające z buddyźmu niebezpieczeństwo, że chce on pominąć realia pełnej cierpienia rzeczywistości historycznej, wyakcentowując ideał świata wolnego od wszelkiego cierpienia, a cierpiętnictwo świata zacieśnić do stygmatu świata przyzgodnego. Etyka odpowiedzialności w dzisiejszym świecie, znaczenie historii jako historii kierowanej przez ludzi, rozumienie zła i winy itp. są też tematami, którymi buddyżm do dziś się nie zajął poznawczo z wystarczającą mocą. Nie da się ich zresztą rozwiązać, jeżeli nie doprowadzi się do uzyskania zadowalającej odpowiedzi na pytanie o różnice: prawdziwe i fałszywe, uzasadnione i nieuzasadnione.

Mimo to należy przyznać buddyżmowi słuszne roszczenie do wskazywania ludziom owego absolutu, decydującego punktu, z którego spada światło na całą rzeczywistość. Pozostaje jedynie pytanie, czy można ten punkt osiągnąć samą tylko ludzką siłą, czy też wyłącznie przy pomocy siły obcej. Historia buddyźmu pokazuje, w rozejściu się buddyźmu na medytacyjny i amidystyczny, że pytanie to zjawia się nie tylko pomiędzy buddyżmem a chrześcijaństwem, lecz również że wewnątrz samego buddyźmu jest ono przedmiotem poszukiwań. *Nostra aetate* 2 oddaje poprawnie okoliczności tej sprawy, gdy wyjaśnia, że buddyżm naucza drogi, „na której ludzie z pobożnym i ufnym zmysłem są w stanie osiągnąć albo stan doskonałego wyzwolenia, albo — czy to własnym wysiłkiem, czy to za pośrednictwem wyższej siły — dojść do najwyższego oświecenia”

Są dwa teksty, z których każdy na swój sposób wyraża zderzenie się mocy własnej i obcej w obu religiach:

— Do dziś niedościgniona pozostaje chrześcijańska obserwacja Buddy, autorstwa R. Guardiniego: „Budda, jako jedyny poważnie spróbował sam dotknąć dłonią bytu. Żądał on więcej, niż tylko być lepszym, albo znajdować pokój w odejściu od świata. On podjął nieuchwytny, a stojąc w istnieniu, ruszył z posad istnienia jako takie. Tego, co rozumiał pod pojęciem nirwany, ostatniego przebudzenia, przerwania iluzji i jestestwa, nikt jeszcze dobrze ze strony chrześcijańskiej nie zrozumiał i nie ocenił. Kto chciałby tego dokonać, musiałby stać się doskonale wolny w miłości Chrystusa, a równocześnie być w głębokiej czci złączonym z tym peł-

nym tajemnicy człowiekiem z szóstego wieku przed narodzeniem Chrystusa”<sup>22</sup>.

— Równorzędny do powyższego jest odważny tekst, w którym H. Urs von Balthasar mówi: „Tylko w wierze możemy uwolnić słowo jak barierę, aby bez zawrotów głowy wędrować w przestrzeni wolności; tylko w wierzącej nadziei wolno nam z Piotrem odważyć się wyjść ze statku na wzburzoną nieskończoność Ducha Bożego. Naraz nie ma już żadnej formuły, ani nikogo drugiego, kto stoi przed nami; nie można go rozumieć, ani niczego potrzebować; on domaga się czegoś innego, jemu samemu nieznanego i nam nieznanego, co nam obu może podarować tylko stwórczy Duch Miłości. Ten Duch jest oddechem, nie konturem; stąd chce On nas przepoić swoim tchnieniem; nie chce się wobec nas uprzedmiotowić, nie chce być widziany, lecz chce być widzącym okiem łaski w nas i mało napawa Go troska, czy my się do Niego modlimy, ponieważ modlimy się z Nim: „Abba, Ojcze” tylko zgodnie z Jego niewypowiedzianym westchnieniem na gruncie naszej duszy. On jest światłem, którego nie można zobaczyć, chyba że na oświetlonym obiekcie, a takim jest w Jezusie objawiona Miłość między Ojcem a Synem”<sup>23</sup>.

W tym miejscu ukazuje się godny zauważenia paradoks. Spojrzenie na Jezusa wprowadza w „świat Słowa” (H. Urs von Balthasar), w niewypowiedzianość miłości Bożej. Ta niewypowiedzianość oświecenia Buddy prowadzi go do pełnej cierpienia przemowy, w której ślepemu, cierpiącemu światu ukazuje on światło oświecające świat i również ludzi na drodze do światła. Tam, gdzie oświecenie domaga się od człowieka najwyższego oderwania, czyniono z niego, poprzez uzyskaną wiedzę, istotę radykalnego zwrócenia się i sympatii wobec wszystkich bolejących istot świata. Mądrość i współcierpienie przenikają się wzajemnie.

Można by tu wiele więcej powiedzieć i zapytać. Chrześcijanin nie powinien jednak przeoczyć tego, że obaj, Guardini i Balthasar, gdy odważają się dotknąć ostatniej z ludzkich dróg, nie mogą tego uczynić bez spojrzenia na objawioną w obliczu Jezusa Boską Miłość. Według J 1, 9, jest On światłością, która oświeca każdego człowieka. Tak więc niech zabrmi prowokacyjnie wobec rozpoczętego chrześcijańsko-buddyjskiego dialogu: Buddysta powinien przynajmniej dostrzec w tej mimowolnej zarozumiałości chrześcijanina o wiele bardziej pokorne przeświadczenie, że dzięki spot-

<sup>22</sup> R. Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1964, 361.

<sup>23</sup> H. Urs von Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, w: tenże, *Spiritus Creator* (Skizzen zur Theologie III), Einsiedeln 1967, 100.

kaniu z Jezusem wie on o obiecany światu zbawieniu. Przeciwnie, chrześcijanin powinien rozpoznać w buddyście towarzysza drogi, który ze swej strony w ucieczce do Buddy, jego nauki i naśladującej go wspólnoty uzyskał pewność, że nieszczęśliwa postać tego świata przemija. Dla obu leży szansa w otwartości na tę większą kiedyś rzeczywistość, która może sobie pozyskiwać świadków w milczeniu, jak też w krzyku, czy w radosnym uniesieniu.

tłum. ks. Eugeniusz Krzyżanowski SAC