

DARIUSZ KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI  
Gliwice – Opole

## SEIICHI YAGIEGO JAPONSKA „CHRYSSTOLOGIA BUDDYJSKA”

W opolskiej serii „Ekumenizm i integracja” w 2005 roku prezentowałem postać Kakichi Kadowakiego SJ, który korzysta z tradycji buddyjskiej zen, uprawiając teologię katolicką<sup>1</sup>. Wtedy ukazywałem jego oryginalny wkład w interpretację Eucharystii jako kenozy Chrystusa, który jest „łamany”, „niszczony” pod postacią chleba, co starożytny Kościół wykorzystał w nazwie „łamanie chleba” na określenie całego Misterium Eucharystii. Kakichi Kadowaki ukazywał ten moment jako tożsamy z *mu* 無 w antropologii buddyjskiej.

W niniejszym artykule pragnę ukazać innego japońskiego teologa protestanckiego, który czerpie z tradycji buddyjskiej w sposób radykalny, a przez to nieco kontrowersyjny. Stąd prowokacyjny tytuł o japońskiej „chrystologii buddyjskiej”. Chodzi oczywiście o taką chrystologię, która czerpie z filozofii buddyjskiej w wyjaśnianiu dogmatów chrześcijańskich.

### 1. Chrześcijaństwo religią mniejszości

Chrześcijaństwo w Japonii stanowią mniej niż 1% mieszkańców. Większość Japończyków wyznaje szintoizm 神道 – starą religię, która podlegała wpływowi konfucjanizmu, buddyzmu, a która w nowożytności stała się religią państwową<sup>2</sup>. Buddyzm miał najsilniejszy wpływ na szintoizm zwłaszcza w VI w. po Chr. Do buddyzmu przywiązało się cztery piąte narodu japońskiego. Chrześcijaństwo w Japonii pojawiło się dzięki katolickim misjonarzom. Wielką rolę ode-

---

<sup>1</sup> D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Wpływ buddyzmu zen na Kakichi Kadowakiego interpretację Eucharystii*, w: *Wspólna Eucharystia – cel ekumenii*, red. P. JASKÓŁA, R. PORADA, Opole 2005, 123-130.

<sup>2</sup> L.E. SULLIVAN, *Szintoizm*, tłum. K. Stopa, Kraków-Poznań 2001. Według szintoizmu naturalne siły i duchy przodków uważane są za bogów (*kami*). Japoński buddyzm uległ także wpływowi owej animistycznej religii: Budda był początkowo postrzegany jako nowy *kami*. W XIX w. rząd Meiji uznał szintoizm za religię państwową, związaną z kultem cesarza i uprzywilejowaną rolę narodu japońskiego.

grali jezuici: Franciszek Ksawery i Aleksander Valignano. Jednakże po okresie tolerancji chrześcijaństwo stanowiło przedmiot surowych prześladowań, zwłaszcza w XVII w. W XIX w. nasiliła się ewangelizacja Japonii przez misjonarzy protestanckich.

## 2. Inspiracje teologii japońskiej

Pomimo swego mniejszościowego charakteru, chrześcijaństwo wydało tu „więcej teologów niż inne kraje azjatyckie, z wyjątkiem Indii”<sup>3</sup>. Wyjaśnieniem tego fenomenu jest między innymi zainteresowanie, jakie chrześcijanie japońscy wykazali wobec teologii niemieckiej w XX w. – nawet, jeśli dziś próbują się od niej wyzwolić. Oprócz wpływu teologii niemieckiej, teologia chrześcijan japońskich koncentrowała się na współczesnej historii politycznej ich kraju. Zwycięstwa Japonii nad Chinami (w latach 1894-1895), nad Rosją (w 1907 r.) i nad Koreą (w 1910 r.) wzbudziły nacjonalistyczny zapal wśród chrześcijan. Następnie dramat Hiroszimy i Nagasaki w 1945 roku w tragiczny sposób rozwiązał ich iluzje i upadek imperializmu, który odczytany w świetle dramatycznych wydarzeń, okazał się niekompatybilny z podstawowymi wymaganiami tradycji biblijnej. Do mozaiki bodźców, inspirujących japońską teologię współczesną, należy dodać żywe wspomnienie niedawnych prześladowań chrześcijan, które stały się podstawą japońskiej myśli o Krzyżu<sup>4</sup>. Wreszcie – i ten punkt wydaje się coraz ważniejszy we współczesnym rozwoju teologii w Japonii – konfrontacja z buddyzmem, która wywołuje u niektórych chrześcijan intensywną refleksję nad samą tożsamością Boga Jezusa Chrystusa.

## 3. Cztery pokolenia japońskich teologów

Według *A History of Japanese Theology* pod redakcją Yasuo Furuya<sup>5</sup>, można wyróżnić cztery pokolenia japońskich teologów. Pierwsze pokolenie stanowią ludzie, którzy urodzili się w połowie XIX w. Rozdział pierwszy autorstwa

---

<sup>3</sup> A. BATUMALAI, *An Introduction to Asian Theology. An Asian Story from a Malasian Eye. For Asian Neighbourhood*, Delhi 1991, 89. Por. D.M. THOMPSON, *Introduction: mapping Asian Christianity in the context of world Christianity*, w: *Christian Theology in Asia*, red. S.C. H. KIM, Cambridge 2008, 3n.

<sup>4</sup> Kwestia cierpienia i pewnego „klimatu smutku” obecnego w teologii japońskiej może być związana ze specyficzną sentymentalną wrażliwością i melancholią, sugestią i nietrwałością obecnymi w estetyce japońskiej. Zagadnienie to jednak wymagałoby głębszych studiów. D. KEENE, *Estetyka japońska*, w: *Estetyka japońska. Wymiary przestrzeni. Antologia*, red. K. WILKOSZEWSKA, Kraków 2006, 49n.; por. także *Estetyka japońska. Estetyka życia i piękno umierania. Antologia*, red. K. WILKOSZEWSKA, Kraków 2005.

<sup>5</sup> *A History of Japanese Theology*, red. YASUO FURUYA, Michigan-Cambridge 1997.

Akio Dohi<sup>6</sup> jest poświęcony temu pokoleniu i ukazuje czterech jego głównych przedstawicieli: Danjo Ebina, Masahisa Uemura, Hiromichi Kozaki i Kanzo Uchimura<sup>7</sup>. Drugie pokolenie, czyli ludzie żyjący w latach 1907-1945, opisane zostało przez Toshito Sato<sup>8</sup>. Trzecie pokolenie opisane przez Seiichi Yagiego<sup>9</sup> dotyczy teologów działających w latach 1945-1970. Do tego pokolenia należą najbardziej znani na Zachodzie teologowie: Kazoh Kitamori, dzięki swej książce pt. *Teologia bólu Boga*<sup>10</sup>, oraz Kosuke Koyama, który napisał *Góra Fudzi i Góra Synaj. Krytyka bożków*<sup>11</sup>. Czwarte pokolenie, działające po roku 1970, zostało zaprezentowane przez Masaya Odagaki<sup>12</sup>.

#### 4. „Chrześcijańska teologia buddyjska”

Na szczególną uwagę wśród teologów japońskich zasługują ci, którzy próbują zbudować teologię według kategorii azjatyckich, inspirowanych filozofią buddyjską, a nie niemiecką. Do takich teologów należą William Johnston, Kaki-chi Kadowaki oraz Seiichi Yagi 八木誠, który wręcz uznaje trzeci okres teologii za czas „okupacji niemieckiej”<sup>13</sup>. Ci teologowie uznają, że chrześcijaństwo wychodzi ze swym orędziem do wszystkich kultur, języków, narodów, ludzi wszystkich czasów. Uniwersalizm chrześcijaństwa idzie w parze z przekonaniem, że chrześcijaństwo może inkulturować: wszczepiać się w każdą kulturę i wyrażać się w każdej kulturze. Świat dalekowschodni mocno związany z buddyzmem ukształtował odmienną od europejskiej wizję rzeczywistości, kosmosu, człowieka, odmienne odpowiedzi na najbardziej kluczowe pytania ludzkości, zarówno na pytania o strukturę świata, jak i na pytania graniczne (śmierć, cierpienie, życie pozagrobowe). Co więcej, buddyzm nie jest jedynie religią, ale filozofią<sup>14</sup>, dlatego też sformułowanie „chrześcijańska teologia buddyjska” jest pewnym skrótem myślowym na określenie teologii wykorzystującej filozofię buddyjską (ontologię, antropologię, kosmologię) do formułowania treści teologii chrześcijańskiej. Jest to analogiczna sytuacja do tej, gdybyśmy mówili

---

<sup>6</sup> *The First Generation: Christian Leaders in the First Period*, 11-42.

<sup>7</sup> W języku polskim ukazało się interesujące studium postaci Uchimury Kanzô: A. KOZYRA, *Samurajske chrześcijaństwo. W poszukiwaniu tożsamości japońskiego chrześcijanina. Twórczość Uchimury Kanzô*, Warszawa 1995.

<sup>8</sup> *The Second Generation*, 43-82.

<sup>9</sup> *The Third Generation, 1945-1970*, 83-112.

<sup>10</sup> *Theology of the Pain of God*, Richmond 1958.

<sup>11</sup> *Mount Fuji and Mount Sinai. A Critique of Idols*, Maryknoll 1985.

<sup>12</sup> *Theology after 1970*, 113-140.

<sup>13</sup> Tak wypowiedział się od 1964 r. Seiichi Yagi: „Uwolnijcie teologię japońską od okupacji niemieckiej!” Cyt. za: E. D. PIRYNS, *Vers une teologie japonaise. Conditions, limites, perspectives*, „Spiritus” 24 (1983), 8.

<sup>14</sup> V. ZOTZ, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007.

o „teologii tomistycznej” (opartej na filozofii św. Tomasza), „teologii platońskiej” (opartej na filozofii Platona) czy „teologii arystotelesowskiej” (wykorzystującej np. metafizykę Arystotelesa do tłumaczenia dogmatu eucharystycznego o przeistoczeniu). Podobnie rzecz ma się z taoizmem i konfucjanizmem. Na japońską myśl, mocno zależną od chińskiej w swym rozwoju historycznym, wpłynęły wszystkie wymienione trzy nurty filozoficzne, a buddyzm *chán* (zen), pomimo iż „wymyślony” w Chinach, przetrwał jedynie w i dzięki Japonii<sup>15</sup>. Japonia na buddyjskiej, taoistycznej i konfucjańskiej myśli wycisnęła swój własny charakter. Zatem teologia chrześcijańska wyrażająca się w innej niż europejska filozofii jest wyzwaniem dla roszczeń uniwersalistycznych.

## 5. Chrześcijańskie satori według Yagiego

Seiichi Yagi urodził się w 1932 roku w Jokohamie. Pracę dyplomową z Nowego Testamentu obronił na uniwersytecie w Tokio, a następnie studiował w Getyndze. W 1967 roku obronił doktorat z literatury na Uniwersytecie w Kyushu. W 2000 roku został doktorem *honoris causa* Uniwersytetu w Brnie w Szwajcarii. Obecnie jest profesorem emerytowanym Tokijskiego Instytutu Technologii oraz Uniwersytetu Toin w Jokohamie. Wykładał także na uniwersytecie w Tokio, International Christian University w Tokio, na Uniwersytecie w Brnie w Szwajcarii i Uniwersytecie w Hamburgu w Niemczech. Obecnie jest prezesem *Japan Society for Christian Studies*. Był przez wiele lat zaangażowany w dialog chrześcijańsko-buddyjski. Jest twórcą religijnej koncepcji wspólnej dla buddyzmu i chrześcijaństwa, zwanej *bashologią*, opisującej ekspresję transcencji, działanie jej mocy na zewnątrz. Jego zdaniem, Nowy Testament ma wiele elementów *bashologicznego* myślenia, o czym zapomniano przez skrajne akcentowanie personalistycznej koncepcji Boga w chrześcijaństwie Zachodu. Jest autorem wielu książek<sup>16</sup>.

Seiichi Yagi tworzy teologię, wychodząc od doświadczenia satori. Satori w tradycji buddyzmu zen jest doświadczeniem nagłego oświecenia (chiń. *janxing* 見性 „wgląd we własną naturę” oraz *wu* 悟 „osiągnąć wewnętrzne przeświadczenie”, „pojąć”, „zrozumieć”). Jest to doświadczenie rzeczywistości ta-

---

<sup>15</sup> Wpływ Chin na cywilizację Dalekiego Wschodu na północny-wschód od Himalajów jest taki, jak Grecji i Rzymu na Europę. Prestiż Chin w oczach Japończyków jest zauważalny także w konfrontacji z chrześcijaństwem: „Jeszcze podczas pobytu w Japonii Franciszek Ksawery dowiedział się, że należało zacząć ewangelizację od Chin. «Jak może religia chrześcijańska być prawdziwa, skoro jest nieznaną w Chinach? Ksawery postanowił więc wyruszyć do Cesarstwa Niebiańskiego»”. J. KONIOR 高仁安, *Pionierzy inkulturacji chrześcijaństwa – Matteo Ricci SJ i Michal Boym SJ*, w: *中国的基督论. Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim*, red. D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI 柯達理, Opole 2008, 129.

<sup>16</sup> <http://www.dcn.ne.jp/~skana4/yagiseiichi/index.htm>, 24.12.2011.

kiej, jak się ona przedstawia przed jakimkolwiek tworzeniem się konceptów. Seiichi Yagi dostrzegł, że satori jest możliwe jako „natychmiastowe realizowanie prawdy słów Jezusa”<sup>17</sup> i doświadczenie „przebudzenia” czy też „oświecenia” powinno być zestawione z doświadczeniem zmartwychwstania. Seiichi Yagi tak streszcza swoje fundamentalne przekonanie:

„(...) starałem się ukazać, że tworzenie się myśli Nowego Testamentu, włączając w to najprostszą kerygmę, może być wyjaśnione jako interpretacja wydarzenia «oświecenia» (2 Kor 4, 6), które pojawia się pośród uczniów Jezusa po Jego śmierci (...)”<sup>18</sup>.

Bazując na powyższym przekonaniu, Yagi stara się rozwinąć szerzej teologię w kontekście buddyjskim, skupiając się na chrystologii.

## 6. Paralela: Jezus z Nazaretu i Siddharta Gautama

Seiichi Yagi porównuje nauczanie Jezusa z Nazaretu i nauczanie Siddharty Gautamy (Buddy). Uznaje on różnice między Jezusem a Buddą, ale skupia się na podobieństwach. Uważa, że obaj przeciwstawiają się „absolutyzacji *ego*”. Z jednej strony Gautama ukazuje iluzję przywiązania się do „ja” i uważa, iż cierpienie jest właśnie powiązane z tą iluzją. Z drugiej strony Jezus przeciwstawia się każdemu sposobowi absolutyzującej interpretacji Prawa, ponieważ postawa taka prowadzi do wywyższania samego siebie, jak w przypowieści o faryzeuszu u Łk 18, 9–14. Jezus nakłania do pozbycia się pychy swych praktyk, która wpływa na niekorzyść tego, co ma największą cenę: relacji z Bogiem i bliźnim. Pewne zbieżności między tymi wielkimi postaciami nie powinny prowadzić do zacierania różnic, zwłaszcza w punktach fundamentalnych: według Gautamy arogancja „ja” prowadzi do cierpienia, tymczasem w oczach Jezusa – prowadzi do grzechu; jeden naucza drogi nirwany, drugi objawia Królestwo Boże. Buddyści powinni postępować według doktryny *dharmy*, chrześcijanie zaś wiążą się z samą osobą Założyciela. Jednakże i według Jezusa i według Gautamy ludzie winni być uwolnieni od swych skłonności do absolutyzowania rzeczy względnych (przygodnych), a jeszcze bardziej od tendencji do nadmiernego wywyższania swego *ego*<sup>19</sup>.

Chrystologia w kontekście buddyjskim implikuje, według Yagiego, konfrontację pomiędzy dwoma głównymi przesłaniami chrystologii i buddologii:

---

<sup>17</sup> R.H. DRUMMOND, *Dialogue and integration: The theological challenge of Seiichi Yagi*, „Journal of Ecumenical Studies” 24 (1987) nr 4, 558.

<sup>18</sup> SEIICHI YAGI, *A bridge from Buddhist to Christian thinking: The „Front-Structure”*, w: S. YAGI, L. SWIDLER, *A Bridge to Buddhist-Christian Dialogue*, Mahwah, New Jersey, 1990, 60.

<sup>19</sup> TENŹE, *Christ and Buddha*, w: *Asian Faces of Jesus*, red. R.S. SUGIRTHARAJACH, Maryknoll 1993, 25-45.

tam, gdzie chrześcijanie uznają Jezusa jako Boga, tam buddyzm *zen* uważa za iluzoryczne całe poznanie „obiektywne” Ostatecznego. Czy wobec tego należałoby uznać całkowitą i definitywną niekompatybilność między tymi dwiema perspektywami?

## 7. Dwa „kontakty” Boga według Takizawy

Aby rozjaśnić ten punkt Yagi odnosi się do refleksji innego protestanckiego teologa japońskiego – Katsumi Takizawy (1909–1984), który w 1964 roku bronił następującej tezy: „pierwszy kontakt” jest „pierwotnym faktem Emanuela” – Boga z nami, faktem, który fundamentalnie zamieszkuje egzystencję każdego człowieka, bez względu na to, czy jest, czy nie jest chrześcijaninem, nawet jeśli niekoniecznie uznaje się za takiego. Jednak dzięki temu pierwszemu kontaktowi dana osoba może wejść w doświadczenie „przebudzenia”, a przez to uświadomić sobie „pierwotny fakt Emanuela”, co Takizawa nazywa „drugim kontaktem” pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Takizawa uważa, iż ów „drugi kontakt” doskonale zrealizował się w przypadku Jezusa, ściśle wyznawanego jako „Boga”. Jednocześnie Takizawa uważa, że chrześcijaństwo nieodpowiednio go zabsolutyzowało, bo Gautama także dokonał „drugiego kontaktu”, a zatem buddyzm powinien być postrzegany jako inna forma prawdziwej religii<sup>20</sup>. Seiichi Yagi przyjmuje tę analizę za swoją, lecz dokonuje korekty w ważnym punkcie. Według niego, „pierwotny fakt Emanuela” nie jest tak samo rzeczywisty w przypadku, gdy ludzie są świadomi i w przypadku, gdy tego nie są świadomi. Z pewnością ów „fakt” istniał przed istnieniem Jezusa, jednakże istniał on jedynie na sposób wirtualny i przybrał swą prawdziwą rzeczywistość wówczas, gdy „drugi kontakt” wypełnił się w Jezusie. Owa precyzja jest ważna, uwzględnia świadectwo Jana Ewangelisty: „Jeśli Prawo zostało dane przez Mojżesza, łaska i prawda przysły przez Jezusa Chrystusa” (J 1, 17). Yagi dołącza się do Takizawy stwierdzając, jak on, iż „drugi kontakt” nie realizował się wyłącznie w Jezusie, i że dla buddystów tak samo zrealizował się w Gautamie<sup>21</sup>.

## 8. „Drugi kontakt” według Yagiego. *Ego* i „prawdziwe Ja”

Bazując na powyższych przekonaniach, Yagi zastanawia się nad fundamentalnym przesłaniem: „Jezus jest Bogiem”, w taki sposób, który pozwala na istnienie buddyjskiej krytyki w odniesieniu do całego poznania „obiektywnego”

<sup>20</sup> Na temat Katsumi Takizawy zob. *A History of Japanese Theology*, red. YASUO FURUYA, Michigan-Cambridge 1997, 93-97 i 117-119. Zob. także: KENZO TAGAWA, *The Yagi-Takizawa Debate*, „The Northeast Asia Journal of Theology” 3 (1969), 41-59.

<sup>21</sup> Jednak taka równoważność stawia nas przed ewidentnymi problemami wobec chrystologii.

Ostatecznego. „Drugi kontakt”, który dla chrześcijan został doskonale wypełniony w Jezusie jest w rzeczywistości uświadomieniem sobie „pierwszego kontaktu”, czy też, aby lepiej to ująć, „przebudzenia” do tej pierwotnej rzeczywistości. Według Yagiego, owo doświadczenie „przebudzenia” albo „oświecenia”, a nie obiektywne poznanie, sprawia, iż staje się możliwe poznanie Boga. Nie możemy zatem powiedzieć „Jezus jest Bogiem” jak tylko dzięki naszemu spotkaniu z Jezusem, w którym doświadczamy pewnego „przebudzenia” i „oświecenia”. Yagi odnosi się tu do świadectwa św. Pawła:

„(...) razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie (Ga 2, 19b–20)”.

Yagi komentuje ten tekst, rozróżniając *ego* i „prawdziwe Ja” (*true Self*). *Ego* Pawła nie pozwalało mu wcześniej otworzyć się na rzeczywistość Bożą, lecz zostało ono ukrzyżowane i otwarło się na Chrystusa, który jest odtąd jego „prawdziwym Ja”. Z pewnością *ego* nie zniknęło: to właśnie ono stało się świadome swego „Ja”. Jednak z drugiej strony „owo Ja (Chrystus we mnie) nie jest identyczne z *ego*”. Yagi dochodzi ostatecznie do następującej formuły:

„Możemy powiedzieć, że wydarzenie oświecenia lub «objawienia się Syna Bożego» jest wydarzeniem, w którym Ja objawia się w *ego* i dla niego, albo że jest wydarzeniem, w którym *ego* staje się świadomym Ja (Siebie), co było przed nim zakryte. Mówiąc w sposób ściślejszy, w tym wydarzeniu Siebie (będącym wpierw zakrytym i nierealnym, wirtualnym, a nie egzystującym) staje się «realnym» nie tylko w nim samym (nie tylko w Ja), ale także w *ego* i dla *ego*”<sup>22</sup>.

Zatem wyznanie „Jezus jest Bogiem” nie wyraża „obiektywnego” poznania boskości, ale przyjmuje znaczenie ruchu przebudzenia i oświecenia. Co więcej, zdaniem Yagiego, odnośnie do samego Jezusa Chrystusa w jedność jego osoby powinniśmy rozróżnić pomiędzy Ja bosko-ludzkiem (Chrystus, Słowo wcielone) i *ego* empirycznym (tzn. empiryczną postacią Jezusa historycznego). Z kolei to rozróżnienie powinno być jeszcze uzupełnione kolejnym: owo Ja bosko-ludzkie jest czymś różnym od preegzystującego Logosu. Yagi przedstawia to w następujący sposób:

„Jeżeli porównamy «Chrystusa we mnie» z «Sobą» (Ja), wówczas Ja jest czymś boskim i ludzkim zarazem. Jest boskim, gdyż jest «Synem Bożym» i jest

---

<sup>22</sup> S. YAGI, *Christ and Buddha*, 38. Yagi cytuje także Flp 1, 21: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus”. Zauważa on, że w tej formule „Chrystus” nie oznacza jakiejś substancji ani osoby, ale raczej „Bez formy” (*Formless*), o którym mówi buddyzm zen. Oświecenie owego „Bez formy” można rozpoznać poprzez wszystkie zmysły i wszystkie czynności życia. *Tamże*, 38-39.

ludzki, gdyż jest «we mnie», naprawdę jest moim podmiotem. Jest on Mną (Ja) ludzkim. Tak więc «Ja» jest bosko-ludzkie lub boskim człowieczeństwem... Odtąd «Jezus Chrystus» oznacza, że *ego* Jezusa z Nazaretu było jednością z Ja (Chrystusem), Ja manifestowało się przez niego. Możemy postąpić krok dalej i dokonać rozróżnienia pomiędzy «Logosem» a «Chrystusem», ponieważ «Chrystus» jest bosko-ludzki, tymczasem «Logos» przedwieczny z J 1, 1–3 jest boski. Ów Logos, przywołując język starożytnego Kościoła, jest Drugą Osobą «Trójcy» – Boga jako Syna. Innymi słowy «Chrystus» to «Logos» wcielony w Ja przebudzone, zaktywowane, jako to, które należy odróżnić od *ego*. W ten sposób dokonaliśmy rozróżnienia pomiędzy Logosem, Chrystusem a Jezusem”<sup>23</sup>.

Owo rozróżnienie nie jest rozdzieleniem, ponieważ dla Yagiego Jezus historyczny jest właśnie wcieleniem Logosu. Jednak trzy niniejsze terminy: Logos, Chrystus, Jezus, pozwalają sprecyzować różne składniki misterium tak, jak ono się jawi w chrześcijańskim doświadczeniu oświecenia. Zwłaszcza Yagi podkreśla wagę takiego ujęcia w kontekście dialogu z buddyzmem. Utrzymuje on, że owo rozróżnienie przytoczone powyżej współgra z doktryną o trzech ciałach Buddy.

## 9. Trzy ciała Buddy

Trudno będzie postąpić dalej w zrozumieniu myśli Seiichi Yagiego bez poznania nauki o trzech ciałach Buddy. Według doktryny buddyzmu mahajany Budda jest jednością z absolutem, jednak pojawia się w świecie dualizmu, aby wyzwalać wszystkie istoty<sup>24</sup>.

Pierwsze ciało Buddy to *dharmakaya* – ciało Prawdy, Dharmy, ostatecznego prawa, mądrość. Jest to wszystko obejmująca, nigdy nieustająca „takosć”, istota i podstawa wszystkiego, nigdy nie powstała, ani niestworzona i niewarunkowana przez przyczyny i warunki, czyli, mówiąc prościej, jest to rzeczywistość transcendentna i ostateczna. Dla Seiichi Yagiego *dharmakaya* jest kompatybilne z Logosem.

„Dharma-kaja jest substancja Dharmy, to znaczy substancja samej Prawdy. W aspekcie Esencji Budda nie ma kształtu ani koloru. Ponieważ nie ma kształtu ani koloru, przeto znikąd nie przybywa ani donikąd nie odchodzi. Obejmuje sobą wszystko jak błękitne niebiosy, a ponieważ jest wszystkim, przeto niczego mu nie brak.

Istnieje nie dlatego, że ludzie myślą, iż istnieje, i nie znika dlatego, że ludzie o nim zapominają. Nie musi się ukazywać ludziom, gdy są niedbali i leniwi. Budda przekracza wszelkie kierunki ludzkiej myśli.

<sup>23</sup> *Tamże*, 40.

<sup>24</sup> U. BAATZ, *Buddyzm*, tłum. J. Marek, Warszawa 2002, 29n. TH. SCHWEER, *Buddyzm. Powstanie – dzieje – nauka*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 2003, 42n.

W tym aspekcie Ciało Buddy wypełnia każdy zakątek Wszechświata; sięga wszędzie i istnieje zawsze, niezależnie od tego, czy ludzie w niego wierzą, czy o jego istnieniu wątpią<sup>25</sup>.

Drugie ciało buddy to *sambhoka-kaya*. Jest to manifestacja poprzedniego ciała (jako np. Amida w buddyzmie japońskim), jest to ciało „radości”, manifestujące się dla pożytku bodhisattwów znajdujących się na 10 poziomach Ścieżki. Dla Yagiego to ciało jest podobne do tego, co nazywać można Chrystusem.

„Sambhoga-kaya oznacza, że natura Buddy, połączenie Współczucia i Mądrości, będąca bezpostaciowym duchem, manifestuje się za pośrednictwem symboli narodzin i śmierci, symboli ślubowania, duchowej praktyki i objawienia jego świętego imienia, by prowadzić wszystkich ludzi do wybawienia.

Współczucie jest esencją tego ciała; kierując się duchem Współczucia, Budda używa wszelkich środków, aby wyzwolić wszystkich tych, którzy są gotowi do wyzwolenia. Jak ogień, który raz rozniecony, nie zgaśnie, jeśli nie wyczerpie się paliwo, tak Współczucie Buddy nie osłabnie, jeśli nie wyczerpią się wszystkie światowe namiętności. Jak wiatr zwiewa kurz, tak Współczucie Buddy w ciele Sambhogakaji wymiata kurz ludzkiego cierpienia<sup>26</sup>.

*Nirmana-kaya* jest to ciało historycznej postaci Gautamy, ciało emanacji, manifestujące się dla pożytku wszystkich rodzajów czujących istot o mniej lub bardziej korzystnej zasłudze, nawet w piekłach. W buddyzmie wadzarakami mistrzowie mogą odradzać się w ludzkim ciele emanacji jako Duchowi Przewodnicy (tybetańscy Tulku), jednakże Pełne Doskonałe Ciało Nirmanakji ze wszystkimi cechami zmanifestował Siakjamuni Budda. Dla Yagiego ciało to jest tym, czym historyczny Jezus z Nazaretu.

„Nirmana-kaya oznacza, że Budda pojawił się na świecie w cielesnej postaci i pokazał ludziom, stosownie do ich natury i zdolności, aspekty: narodzin, wyrzeczenia się świata i osiągnięcia Oświecenia, by w pełni udzielić ludziom pomocy, która przynosi Budda Możliwości. Budda w tym ciele posługuje się wszelkimi środkami, również chorobą i śmiercią, by wskazać ludziom drogę.

Pierwotną formą Buddy jest Dharma-kaya, ale ponieważ natura ludzi zmienia się, Budda ukazuje się w różnych postaciach. Chociaż przejawiona forma Buddy zmienia się odpowiednio do różnorodnych pragnień i zdolności ludzi, to Budda zajmuje się tylko prawdą Dharmy.

Budda ma trojkie ciało, ale jego duch i cel jest jeden – wybawić wszystkich ludzi.

Choć we wszelkich okolicznościach Budda manifestuje się w swojej czystości, to jednak manifestacja ta nie jest Buddą, ponieważ Budda nie jest formą. Stan Buddy wypełnia wszystko; czyni oświecenie swoim ciałem i – jako Oświecenie – objawia się wszystkim, którzy są zdolni zrozumieć Prawdę<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> *Nauka Buddy*, tłum. W. Kurpiewski, Kraków 2004, 48-49.

<sup>26</sup> *Tamże*, 49-50.

<sup>27</sup> *Tamże*, 50.

Doktryna o Trzech Ciałach Buddy oznacza dla Yagiego, że istnieje fundamentalna jedność pomiędzy buddyzmem a chrześcijaństwem: owa jedność polega na Rzeczywistości transcendentnej, która jest u źródeł i jednej i drugiej religii, i która tak w pierwszym, jak i drugim przypadku jest obecna w ludzkiej egzystencji: dla chrześcijan poprzez Słowo wcielone, dla buddyzmu Czystej Krainy poprzez Buddę Amidę<sup>28</sup>.

## 10. Pytania, wątpliwości, oceny

Chrystologia Seiichi Yagiego wzbudziła wiele kontrowersji i obiekcji: czy nie dokonuje ona przesadnego rozróżnienia pomiędzy Jezusem historii a Chrystusem wiary? Czy nie próbuje ona, w imię przeakcentowania więzi Chrystusa zmartwychwstałego z życiem chrześcijanina, nie doceniać znaczenia Jezusa z Nazaretu w Jego wymiarze czysto historycznym? Czy nie ryzykuje ona pomniejszenia roli osoby Chrystusa, czyniąc z niej egzystencjalną zasadę ludzkości, jako pewną „buddyzację” dla buddyzmu Wielkiego Wozu? A Bóg, do którego odnosi się Jezus, jest, według Yagiego, Bogiem osobowym tradycji biblijnej, albo chodzi o Rzeczywistość, której nie można odróżnić od „*dharma-kaya* bez formy” i od „Nicości absolutnej”?<sup>29</sup>

Powyższe pytania są ważne, jednak trudności z nimi związane nie powinny spowodować, że stracimy z oczu wartość poszukiwań teologów takich, jak Yagi, czy Takizawa. Czytając teksty azjatyckich teologów należy sobie uświadomić, że stajemy przed poszukiwaniami chrystologii, która jest tworzona w kraju, gdzie zdecydowana większość kultury jest przesycona buddyzmem. Teologia taka próbuje posługiwać się kategoriami filozoficznymi, antropologicznymi, kosmologicznymi i ontologicznymi wypracowanymi przez buddyzm i komunikatywnymi w tamtym kręgu kulturowym. Waga takich poszukiwań teologicznych jest analogiczna do antycznej chrystologii, integrującej różne koncepcje świata grecko-rzymskiego. Wysilek „inkulturacji” w teologii Yagiego jest radykalny: doświadczenie „przebudzenia” i „oświecenia”, jak i doktryna trzech ciał Buddy otwiera nowe pojęcia dla chrystologii, które są istotne dla czytelników wyrosłych w tradycji buddyjskiej<sup>30</sup>. Nie należy oczekiwać od Euro-

<sup>28</sup> S. YAGI, *Christ and Buddha*, 40.

<sup>29</sup> E.D. Piryns w 1983 r. napisał już: „Yagi czyni Jezusa transparentnym w kwestii jego niematerialności, a Jezus historyczny zstępuje na drugi plan. Jego teologia jest japońska, ale można zadać poważne pytanie, czy jego Chrystus abstrakcyjny i uniwersalistyczny nie jest zbyt bliski ideom gnostyckim. Ponadto, możemy tu sobie zadać pytania odnośnie do Chrystusa zmartwychwstałego i Jezusa historycznego z Nazaretu”. E.D. PIRYNS, *art. cyt.*, 15.

<sup>30</sup> Zob. M. IKUO, *A New Quest for Theology? A Current Issue for Theology in Japan*, „The Japan Christian Quarterly” 52 (1986) nr 3, 150n; P. NEMESHEGYI, *Theology of the Way. An attempt of inculturated theology in Japan*, „Studia Missionalia” 45 (1996), 153n.

pejczyka pytań typu: czy w więz z Jezusem Chrystusem wchodzimy przez przebudzenie, oświecenie, a może zgaśnięcie? Natomiast dla Azjaty takie pytania mają sens. W dialogu z buddyzmem nie chodzi o zwyczajną „inkulturację” języka chrześcijańskiego, ani nawet konieczne zdanie sobie sprawy z doświadczenia duchowego, którego miejscem jest tradycja, ale chodzi także o sposób myślenia, o prawdziwą nowość Jezusa Chrystusa w historii wielokulturowej ludzkości<sup>31</sup>. Fundamentalne przekonanie Yagiego jest takie: dialog chrześcijaństwa z buddyzmem wprowadza nas na odmienne od dotychczasowych tory myślenia o misterium chrześcijańskim, a w szczególności o tajemnicy Jezusa Chrystusa i Jego tożsamości bosko-ludzkiej. Z powyższych pytań nie wynika także, że należy zakwestionować w ogóle poszukiwania chrystologii w kontekście buddyjskim. Należy jednak się zastanowić, czy pragnienie Yagiego uwzględnienia tradycji japońskiego buddyzmu umożliwia wydobyć wszystkich wartości autentycznej chrystologii. Odpowiedź nie jest prosta, ponieważ implikuje prawidłową ocenę doktryn buddyjskich, które są przez Yagiego porównywane do doktryny chrześcijańskiej. Co więcej, owa ocena może się różnić według różnych specjalistów buddyjskich, jak to można zauważyć w kwestii doktryny o trzech ciałach Buddy<sup>32</sup>. Niezależnie od tej trudności, której wyjaśnienie przekraczałoby założenia niniejszego artykułu, można przyznać, że Yagi, nawet jeśli głównie kładzie akcent na obecność Zmartwychwstałego poprzez doświadczenie „oświecenia”, nie zapomina zwrócić uwagę na słowa i czyny Jezusa z Nazaretu<sup>33</sup>. Ponadto Yagi stara się podkreślać, że rozróżnienie preegzystującego Logosu, zmartwychwstałego Chrystusa i empirycznego Jezusa nie oznacza rozdzielenia, ani rozłączenia: Jezus jest prawdziwym wcieleniem Bożego Logosu.

Niebezpieczeństwa perspektywy Seiichi Yagiego można dostrzec w spojrzeniu przez pryzmat dokumentu *Dominus Iesus*<sup>34</sup>. Słusznie zauważył J. Majewski, że istota sporu wokół tego dokumentu dotyczy teologii azjatyckiej:

„Istota sporu istotnie wiąże się – jak sądzę – z pytaniami: Czy inne religie są odpowiedzią na Boże objawienie? Czy wyrażają przyjęcie łaskawie objawiającego się im Boga? To od odpowiedzi na te pytania w istotnej mierze zależą konkretne rozwiązania II

---

<sup>31</sup> Dotykamy tu fundamentalnego problemu teologii religii. Y. Furuya postuluje w tej dziedzinie rozwinięcie teologii, w której „jedność Chrystusa nie jest zaprzeczeniem jego uniwersalizmu”. Y. FURUYA, *dz. cyt.*, 125.

<sup>32</sup> Według Dennisa Gira, owa doktryna jest zdecydowanie różna od doktryny chrześcijańskiej. D. GIRA, *Comprendre le bouddhisme*, Paris 1989, 146-148. Por. D. GIRA, F. MIDAL, *Jezus – Budda. Możliwy dialog?*, tłum. J. Urbaniak, Poznań 2008. Niegdyś H. de Lubac podkreślał także różnice między buddyjskim *sambhoga-kaya* a doświadczeniem chrześcijańskiego „przemienienia”: H. DE LUBAC, *Aspekty buddyzmu*, Paris 1951, 106-124.

<sup>33</sup> S. YAGI, *Christ and Buddha*, 30-31.

<sup>34</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”*, Rzym 2000.

rozdziału *Dominus Iesus* oraz kształt współczesnej chrystologii na kontynencie azjatyckim, wraz z jej zasadniczą propozycją, którą można streścić w formule zaproponowanej przez R. Panikara: «Jezus jest Chrystusem [odwieczne boskie Słowo – J.M.], ale Chrystus [odwieczne Słowo] nie może być całkowicie identyfikowany z Jezusem [historycznym]. ‘Jezus’ i ‘Chrystus’ nie są wymiennymi terminami. (...) Syn stał się człowiekiem w Jezusie. Lecz nie możemy przypisywać Jezusowi wszystkiego, co czyni Syn, chociaż możemy powiedzieć, że wszystko, co czyni Jezus, czyni Syn». Taka chrystologia jest nie do pomyślenia bez poglądu, że inne religie są odpowiedzią na rzeczywiste objawienie Boże, że wyrażają przyjęcie przez ludzi łaskawie objawiającego się im Boga, chociaż nie dokonało się to poprzez Jezusa z Nazaretu<sup>35</sup>.

Pytanie o azjatyckość teologii, o teologię, która może czerpać z kategorii filozoficznych powstałych w Azji, pozostaje wciąż otwarte. Zapewne następne dziesięciolecia ukażą nam wiele innych prób tworzenia takiej teologii. Należy się jej uważnie przyglądać m.in. dlatego, że dzięki tym próbom możemy uczestniczyć w analogicznych kontrowersjach, których doświadczało chrześcijaństwo w pierwszych czterech wiekach, gdy tworzono podwaliny definicji podstawowych prawd wiary.

### Japanese 'Buddhist Christology' by Seiichi Yagi

#### *Summary*

Japan is shintoist country where strong influences of Buddhism are present. There is small percentage of Christianity in Japan but it is Christianity that produced the greatest number of theologians in Asia, excluding India. One of the most interesting theologians who was inspired by Buddhism is Seiichi Yagi. In his christology he puts separately Logos, Christ and historic Jesus from Nazareth and by this he shows similarities to the concept of Buddha's three bodies. Yagi applies Katsumi Takizawa's ideas about two contacts with God. First contact assumes that God lives in every human being and second contact is the moment of illumination that led to creating Christ out of Jesus. The characters of Buddha and Jesus are similar to each other: both rejected egoistic ego and adopted true self through illumination.

---

<sup>35</sup> J. MAJEWSKI, Ks. Jerzy Szymik. *Zgorszenie Wcieleniem. Rozważania nad drugim rozdziałem deklaracji „Dominus Iesus”*, „Więź” 5 (2001), 70-80; [http://www.chrystologia.pl/pages/przyczynki/szkic/3\\_p\\_s\\_2.htm](http://www.chrystologia.pl/pages/przyczynki/szkic/3_p_s_2.htm), 12.12.2011.