

PAWEŁ SOKOŁOWSKI

PROBLEM WIARYGODNOŚCI MIŁOŚCI W BUDDYZMIE  
W POLSKOJĘZYCZNEJ LITERATURZE  
TEOLOGICZNOFUNDAMENTALNEJ

W dawniejszej apologetyce niemal powszechnie mówiono o dowodzeniu wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego, które prowadzić miało do oczywistości sądu na jej temat. Na stosowanie dowodzenia w apologetyce należał już B. Pascal, podobnie twierdził Duilhé de Saint-Projet, twórca apologetyki scjentyistycznej<sup>1</sup>. Dowodzenie wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego stosowano wręcz modelowo do problematyki taumaturgicznej. Cuda były znakami widocznymi, oczywistymi, jednoznacznie wskazującymi na ich Boskie pochodzenie, a tym samym świadczącymi, że ich autor ma Boską moc i sam jest Bogiem, a przez to były wprost dowodami zmuszającymi do uznania wiarygodności Objawienia<sup>2</sup>. W ten sposób walor motywacyjny cudu sprowadzano do jego waloru dowodowego i wprost go z nim utożsamiano.

We współczesnej teologii fundamentalnej pod wpływem szeregu przyczyn, m.in. natury metodologicznej i filozoficznej, choć nie tylko, nastąpiło odejście od mówienia o dowodach, które dawałyby oczywistość Objawienia<sup>3</sup>. W świetle tego nie mówi się już o dowodzeniu, lecz o uzasadnianiu wiarygodności Objawienia i Chrystusowego Kościoła oraz chrześcijaństwa. Zgodnie z tym każdy argument na wiarygodność Bożego Objawienia, w tym i prezentowane

---

Dr PAWEŁ SOKOŁOWSKI – doktor teologii w zakresie teologii fundamentalnej, adiunkt w Instytucie Leksykografii KUL; adres do korespondencji – e-mail: pawelsokolowski@kul.lublin.pl

<sup>1</sup> M. R u s e c k i. *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?* Lublin 2010 s. 10-11.

<sup>2</sup> Por. M. R u s e c k i. *Traktat o cudzie*. Lublin 2006 s. 17-206.

<sup>3</sup> Por. R u s e c k i. *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa* s. 12-13.

w niniejszym artykule elementy argumentu agapetologicznego, posiada walor motywacyjny, który nie daje się sprowadzić do waloru dowodowego.

Walog motywacyjny objawionej *agape* – oraz wyrastającego z niej argumentu agapetologicznego – odnosić można do płaszczyzny religiologicznej. Na niej bowiem istnieje możliwość pełniejszego ukazania waloru motywacyjnego chrześcijańskiej *agape*. Chodziłoby tu o porównanie miłości, o jakiej mówi chrześcijaństwo, z rzeczywistościami miłości, o jakich mówią religie pozachrześcijańskie, a w tym przypadku – buddyzm. Jest to uzasadnione także z tego względu, że we współczesnej kulturze i mentalności zachodniej dewaluuje się chrześcijaństwo jako częściowo bądź zupełnie niewiarygodne, a na piedestał wynosi się religie, które wiarygodnością w takim stopniu, o jakim mówi chrześcijaństwo, nie mogą się wykazać (staje się to jaskrawo widoczne zwłaszcza w obszarze miłości, w którym istnieje ogromna różnica między chrześcijańską *agape* a miłością w religiach pozachrześcijańskich, np. w buddyzmie). Zbadanie waloru motywacyjnego miłości właśnie w buddyzmie wiąże się także z obserwowanym dziś bardzo dużym nim zainteresowaniem, co ma miejsce zwłaszcza w Europie i USA. Przyczyn tego zainteresowania jest wiele. Z pewnością chodzi m.in. o proponowaną w buddyzmie etyczną drogę postępowania oraz coraz bardziej popularną medytację (jak gdyby takowe w chrześcijaństwie w ogóle nie występowały)<sup>4</sup>.

Ponieważ celem niniejszego artykułu nie jest powielanie kolejnych charakterystyk buddyzmu, lecz analiza obecnej w nim miłości w aspekcie teologiczno-religijnym (objawieniowej genezy miłości), stąd nie będzie się omawiać posłannictwa Buddy ani elementów strukturalnych buddyzmu. Te aspekty zostaną tylko przywołane w stosownych miejscach.

Najpełniejsze analizy miłości buddyjskiej w literaturze teologicznej, dzięki tłumaczeniu także polskojęzycznej, są dziełem H. de Lubaca. Jego badania można sprowadzić do trzech zasadniczych punktów: I. rozumienia terminu „miłość” w buddyzmie; II. jej stosunku do miłości chrześcijańskiej; III. miejsca miłości w buddyzmie. Poniżej zaprezentuje się ten schemat uzupełniony o uwagi współczesnych teologów wraz z przedstawieniem rozwiązania problemu waloru motywacyjnego miłości buddyjskiej (punkt IV).

---

<sup>4</sup> M. R u s e c k i. *Traktat o religii*. Warszawa 2007 s. 389.

## I. ROZUMIENIE MIŁOŚCI W BUDDYZMIE

W zakresie rozumienia miłości w buddyzmie H. de Lubac odwołuje się do analiz trzech terminów: *majtri*, *dana*, *karuna*.

*Majtri* (palijskie *metta*), czyli życzliwość, wskazuje na serdeczną, łagodną i dyskretną dyspozycję duszy, dzięki której wszelkie praktyki i działania uzyskują należną im wartość. *Majtri* to „pragnienie, potrzeba i życzenie dobra dla innych, miłość (*sneha*), której nie plami ani osobisty pożytek, ani nadzieja na wzajemność”<sup>5</sup>. Jak podkreśla M. Seegers, staje się ona życzeniem szczęścia dla wszystkich istot<sup>6</sup>. *Majtri* – w odróżnieniu od *ahimsy* – nie jest czysto negatywna, lecz posiada pozytywny aspekt<sup>7</sup>. *Majtri* wyraża się w czynach, dlatego jako życzliwość jest siłą aktywną (np. troska o chorych, działalność dobroczynna klasztorów buddyjskich). U buddysty *majtri* obejmuje całą ludzkość i wszystkie żywe istoty. *Majtri* jest przeciwieństwem nienawiści, choć nie chodzi w niej tylko o jej usunięcie. Pielęgnowanie jej prowadzi bowiem do wyzbycia się nienawiści, a przede wszystkim umacnia cierpliwość. W pierwszej fazie medytacji jest skierowana ku medytującemu, a w dalszych etapach medytacji obejmuje rzeczy, osoby i działania życzliwe ćwiczącemu, następnie obojętne mu, a na końcu wrogie. Tak rozwijana, *majtri* prowadzi do uśmierzenia gniewu oraz pozwala komunikować się bez nienawiści z wrogo usposobionymi osobami, zwierzętami i demonami. W *mahajanie* stała się ona rozumiana jako zasada umożliwiająca współistnienie ludzi pochodzących z różnych kultur, żyjących często według odmiennych systemów wartości<sup>8</sup>. Z *majtri* związany jest zatem aspekt moralny, sprowadzający się do wykluczenia działań przynoszących szkodę innym.

Rezultatem *majtri* jest *dana* (sanskryckie *dāna* – dar, hojność, szczodrość), czyli doskonałość oparta na wszelkiego rodzaju szczodrości i pomocy. Pamiętać jednak należy, że w dawaniu istnieje hierarchia. De Lubac podkreśla, że jałmużna w postaci dóbr materialnych jest najniższym stopniem miłosierdzia, którego ostatecznym celem winno być wyzwolenie<sup>9</sup>. *Dana* regu-

<sup>5</sup> H. de L u b a c. *Aspekty buddyzmu*. Tł. I. Kania. Kraków 1995 s. 53.

<sup>6</sup> M. S e e g e r s. *Podstawowe pojęcia buddyjskie*. Tł. J. Łazicki. Olsztyn 2002 s. 47.

<sup>7</sup> De L u b a c. *Aspekty buddyzmu* s. 36-38. Por. H.-J. G r e s c h a t. *Miłość*. III. *W buddyzmie*. W: F. K ö n i g, H. W a l d e n f e l s. *Leksykon religii*. Warszawa 1997 s. 257.

<sup>8</sup> *Majtri*. W: *Religia*. *Encyklopedia PWN*. T. 6. Warszawa 2002 s. 382.

<sup>9</sup> De L u b a c. *Aspekty buddyzmu* s. 46-47. Por. H. Z i m o Ń. *Buddyzm*. W: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*. Red. H. Zimoń. Lublin 2001 s. 393.

luje zatem relacje społeczne, np. zapewnia egzystencję szpitalom czy pozwala utrzymać się lokalnym wspólnotom mnichów z otrzymanych środków, za co świeccy, którzy je łożą, otrzymują od mnichów naukę Buddy. Według S. U Pandita, *dana* poprzez rozwijanie szczodroliwości pomaga – podobnie jak *karuna* – w zmniejszaniu chciwości i pożądania, a wraz z moralnością (*sīla*) skutkuje wyborem ponownych narodzin w dobrych okolicznościach, zbliżając buddystę ku nirwanie<sup>10</sup>.

Z drugiej strony *dana* rodzi się z impulsu *karuny*, czyli litości, współczucia. *Karuna* staje się skuteczna w *danie*, ponieważ współczucie prowadzi do działania. „W swojej postaci doskonałej – stwierdza de Lubac – jest ona litością tego, kto wie, wobec tego, kto nie wie”<sup>11</sup>. Inaczej mówiąc, staje się ona wyrazem życzenia wolności od cierpienia skierowanym do wszystkich istot<sup>12</sup>. *Karuna*, podobnie jak *majtri*, nie jest dyspozycją czysto negatywną, choć strona pozytywna nie osiąga wyrazistości<sup>13</sup>. W *hinajanie* praktykowanie współczucia oznacza przeciwstawianie się chciwości, złej woli i okrucieństwu. W *mahajanie* natomiast oznaką wszechogarniającego współodczuwania (*mahakaruna*) jest bezinteresowna służba wszystkim czującym istotom, tak by mogły dostąpić Przebudzenia<sup>14</sup>.

## II. STOSUNEK MIŁOŚCI BUDDYJSKIEJ DO MIŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Omawianie stosunku między miłością buddyjską a chrześcijańską rozpoczyna de Lubac od uwagi, że *majtri* przez E. Bournoufa, inicjatora studiów buddyjskich na Zachodzie, została przetłumaczona za pomocą terminu „miłość”<sup>15</sup>. De Lubac uważa to za wynik pomyłki i „co najmniej poważnego

---

<sup>10</sup> S. U P a n d i t a. *Jeszcze w tym życiu. Nauki Buddy prowadzące ku wyzwoleniu*. Tł. M. Tarnowski, A. Klegon, B. Bolibok, Z. Molski. Poznań 2004 s. 50, 248. Zob. także: A. K a r p. *Dana*. W: *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 3 s. 146.

<sup>11</sup> De L u b a c. *Aspekty buddyzmu* s. 49. Por. także: U P a n d i t a. *Jeszcze w tym życiu* s. 127.

<sup>12</sup> S e e g e r s. *Podstawowe pojęcia buddyjskie* s. 47.

<sup>13</sup> De L u b a c. *Aspekty buddyzmu* s. 86.

<sup>14</sup> *Karuna*. W: *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 5 s. 383.

<sup>15</sup> De L u b a c. *Aspekty buddyzmu* s. 55. Również H. Zimoń termin *majtri* oddaje za pomocą słowa „miłość” (t e n ż e. *Buddyzm* s. 379).

błędu w analizie”<sup>16</sup>. Jego zdaniem różnica między obiema rzeczywistościami leży w ich motywacji. Podskórnie chodzi o aspekt motywacyjny obu miłości.

Przeciwko wiarygodności miłości w buddyzmie francuski teolog wytacza kilka argumentów. Pierwszy z nich dotyczy braku historycznego fundamentu dla głoszonego w buddyzmie ideału miłości. Nie można się odwołać – tak, jak to czyni chrześcijaństwo w przypadku miłości Jezusa Chrystusa – do historycznej osoby Buddy, gdyż następuje tu – twierdzi de Lubac – przerost legendy nad historią. To samo dotyczy *bodhisattwów*, co dodatkowo dyskredytuje święte teksty buddyzmu. Legendarność pozbawia buddyzm związku z historią, a opowieści nabierają wręcz dziecinnego charakteru. Świadoma przesada – konkluduje de Lubac – spowodowała, że ideał miłości buddyjskiej stał się po prostu niewykonalny<sup>17</sup>.

Odwołanie de Lubaca do ahistoryczności buddyzmu w celu wykazania na tym polu niewiarygodności jego miłości można próbować wytłumaczyć w nieco inny sposób niż czyni to francuski teolog. Godna podkreślenia staje się w tym miejscu uwaga T. Dajczera wskazująca, iż buddysta nie poddaje krytycznej analizie ani legendarnego, ani mitologicznego charakteru buddyzmu<sup>18</sup>.

Kolejna uwaga de Lubaca przeciwko wiarygodności miłości w buddyzmie odnosi się do waloru ksiąg buddyzmu i również jest nie do przyjęcia. W świetle historii religii oraz krytyki historycznej należałoby uznać ją za zbyt uproszczoną<sup>19</sup>.

W zakresie źródeł motywacji obu miłości de Lubac podkreśla, że w przypadku miłości chrześcijańskiej bliźni jest kochany ze względu na Boga i dla niego samego, a o czymś takim w buddyzmie nie może być mowy; dla buddysty celem miłości jest przezwyciężenie raz na zawsze kołowrotu ponownych narodzin<sup>20</sup>. Staje się to widoczne zwłaszcza w postawie mnichów buddyjskich, stawiających sobie za cel przerwanie jeszcze w tym życiu transmigracji, którzy kultywują *majtri* i *karuṇę* jedynie jako nieodłączny element

---

<sup>16</sup> De L u b a c. *Aspekty buddyzmu* s. 57. Na niemożność oddania *majtri* za pomocą słowa „miłość” zwraca też uwagę T. Dajczera (t e n ż e. *Buddyzm w swej specyfic i odrębności wobec chrześcijaństwa*. Warszawa 1993 s. 245), podobnie A. Karp (*Miłość. Buddyzm*. W: *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 7 s. 56-57).

<sup>17</sup> De L u b a c. *Aspekty buddyzmu* s. 58-61.

<sup>18</sup> „Buddysta [...] nie zastanawia się w sensie myślenia krytycznego nad jego legendarnym czy mitologicznym charakterem” (t e n ż e. *Buddyzm w swej specyfic* s. 310).

<sup>19</sup> Szerzej zob.: M. M e j o r. *Buddyzm*. Warszawa 1980 s. 41-45; R u s e c k i. *Traktat o religii* s. 389-395; t e n ż e. *Traktat o cudzie*. Lublin 2006 s. 529-531.

<sup>20</sup> De L u b a c. *Aspekty buddyzmu* s. 65. Por. T. S c h w e r. *Buddyzm. Powstanie – dzieje – nauka*. Th. P. Pachciarek. Warszawa 2003 s. 29. Por. także KKK 1822.

medytacji będącej drogą do poznania i stanu świętości<sup>21</sup>. Choć w obu religiach, ogólnie mówiąc, miłość polega na kochaniu bliźniego, to w buddyzmie dotyczy to jedynie etapu wstępnego. Nie można przecież kochać dla niego samego kogoś, kto jest złudnym „ty”. Czy można zatem naprawdę kochać drugiego człowieka? Odpowiedzi na tak postawione pytanie należy udzielić jedynie na fundamencie antropologii buddyjskiej. Zgodnie z nią – podkreśla de Lubac – osoby nie traktuje się w buddyzmie poważnie, „na serio”, dlatego nie można jej kochać „na serio”. Przywołuje on w tym miejscu wnioski H. Keyserlinga dotyczące różnicy między antropologią buddyjską a chrześcijańską: buddyzm jako aksjomat przyjmuje znikomość jednostkowej osobowości, chrześcijaństwo – nieskończoną wartość osoby ludzkiej<sup>22</sup>.

Zagadnienie antropologii buddyzmu można oczywiście znacząco pogłębić. Próbę rozumienia buddyjskiej antropologii podejmuje się bowiem wychodząc od pojęcia *anatman* (niejaźń, bezjaźniowość). Jest to odrzucenie wszelkiej trwałej, nieziennej, metafizycznej substancji. Za nieistnieniem stałego substratu (duszy) ma przemawiać: 1. niemożliwość zastosowania definicji jaźni do żadnego z aspektów osobowości (człowiek ma bowiem być złożony z pięciu grup bytu (*skandha*): ciała, uczuć, spostrzeżeń, dyspozycji i świadomości albo sześciu władz zmysłowych i ich przedmiotów, albo z osiemnastu elementów); 2. wszystkie aspekty osobowości człowieka są złożone i dlatego przemijające oraz pełne cierpienia; 3. człowiek znajduje się w ciągłym ruchu, dlatego doświadczenie ciągłości jest wynikiem wyobraźni, a nie jest wynikiem istnienia jakiegoś stałego substratu. Paradoksalnie buddyzm twierdzi, że przyjęcie istnienia jaźni skłania do egoistycznego myślenia i działania, co ma przyczyniać się do przedłużenia cierpienia (wiązałaby się z tym pierwsza szlachetna prawda o istnieniu cierpienia). Jednak tak ujętej antropologii buddyjskiej – jeszcze za życia Buddy – wytknięto znaczącą sprzeczność, występującą między negacją trwałej substancji a ideą powtórnych narodzin: jeśli brak trwałej jaźni, to co wciela się w kolejnych narodzinach? W odpowiedzi na ów zarzut stwierdzono, iż tym, co w transmigracji przechodzi z jednej egzystencji do kolejnej, nie jest stała i niezmienna dusza, lecz pięć grup bytu<sup>23</sup>. Sam buddyzm dostrzegał zatem problem związany z niesubstancjalnością bytu ludzkiego, a owych pięć grup bytu, przechodzących do kolejnej

<sup>21</sup> K a r p. *Miłość. Buddyzm* s. 56.

<sup>22</sup> De L u b a c. *Aspekty buddyzmu* s. 65-66. Por. także: D a l a j l a m a. *Etyka na nowe tysiąclecie*. Tł. A. Kozieł. Warszawa 1999 s. 73; U P a n d i t a. *Jeszcze w tym życiu* s. 20.

<sup>23</sup> M. d' O n z a C h i o d o. *Buddyzm*. Tł. K. Stopa. Kraków 2002 s. 39.

egzystencji człowieka, stanowiłoby próbę jego rozwiązania. W. K. Müller dodaje jednak, że choć Budda używa słów, które oznaczają osobę, to są to jedynie umowne sposoby wysławiania się, a celem nauki o niej jest moralne doskonalenie człowieka w drodze do nirwany. Bezjaźniowość ma w związku z tym konotacje etyczne<sup>24</sup>.

Wniosek W. K. Müllera podziela H. Waldenfels, który dodaje zarazem, że przez ową bezjaźniowość jako postawę etyczną można próbować określać człowieka, czyli można dokonać jego „ontologizacji”. Wówczas – twierdzi – zasadne byłoby ustalenie J. A. Cuttata, że buddyzm, choć nie wykształcił wyraźnego pojęcia osoby, takowe implikuje<sup>25</sup>.

De Lubac do dotychczasowych zarzutów wobec buddyjskiej koncepcji miłości dodaje kolejny: miłość ta nie sięga – bo nie może – konkretnej osoby, co najwyżej zwraca się ku fizycznej bądź duchowej niedoli i na niej się zatrzymuje<sup>26</sup>. Uniemożliwia to pełne zrozumienie bliźniego, jego aktualnej sytuacji, problemów, z jakimi się boryka, trudnych wyborów, jakie musi podejmować. Tymczasem miłość chrześcijańska nie posiada takiego ograniczenia, będącego pewnym wyrazem ułomności, obecnym w buddyjskiej koncepcji miłości.

W buddyzmie przedstawiona została także relacja między miłością a litością. Z miłości powinna rodzić się litość, lecz tu jest odwrotnie. Nauczanie *Magisterium Ecclesiae*, zwłaszcza Jana Pawła II, odnośnie do tych relacji jest jednoznaczne: litość może rodzić się jedynie z miłości<sup>27</sup>. Mało tego, buddyzm nawet w sferze litości jest zbyt abstrakcyjny, by osiągnąć konkretnego człowieka<sup>28</sup>. Doskonała litość nie jest bowiem motywowana przez miłość,

---

<sup>24</sup> W. K. Müller. *Anatman/Anatta*. W: F. König, H. Waldenfels. *Leksykon religii*. Warszawa 1997 s. 7. Zob. także: Zimón. *Buddyzm* s. 389; H. Waldenfels. *Buddyzm i chrześcijaństwo w dialogu. Uwagi na temat przesłanek duchowych*. ComP 8:1988 nr 4 s. 58; M. Mróz. *Buddyjska etyka współczucia a chrześcijańska miłość bliźniego. Odpowiedź w obrębie myśli Jana Pawła II*. W: Jan Paweł II a religie świata. Red. J. Perszon. Toruń 2007 s. 128; Dajczer. *Buddyzm w swej specyfice* s. 102.

<sup>25</sup> H. Waldenfels. *Buddyzm a chrześcijaństwo. Francuz-chrześcijanin spogląda na buddyzm*. W: H. de Lubac. *Aspekty buddyzmu* s. 12-13.

<sup>26</sup> De Lubac. *Aspekty buddyzmu* s. 66. Por. Mróz. *Buddyjska etyka współczucia* s. 129-130.

<sup>27</sup> Por. np. Jan Paweł II. List apostolski *Salvifici doloris*. Watykan 1984 nr 28.

<sup>28</sup> „Pierwszy rodzaj litości ma za przedmiot istoty cierpiące [...]. Rodzaj drugi, wyższy, ma za obiekt bolesne doznania jako takie [...]. Trzeci rodzaj – litość czysta, nie ma przedmiotu” (de Lubac. *Aspekty buddyzmu* s. 69-70). Zob. także: Mróz. *Buddyjska etyka współczucia* s. 130.

lecz rodzi się z umiłowania litości<sup>29</sup>. Oznacza to – wykazuje de Lubac – że litość, a przez nią miłość, nie jest związana z żadnym określonym podmiotem. Żaden dawca, żaden dar, żaden obdarowany nie istnieje. Dlatego miłość buddyjska nie jest wartością absolutną, co najwyżej środkiem do celu, jakim jest osiągnięcie zobojętnienia. De Lubac dla zobrazowania tego przywołuje porównanie miłości do środka przeczyszczającego: „Środek przeczyszczający ma opróżnić organizm, ale sam też powinien być z niego usunięty, inaczej bardziej zaszkodzi, niż pomoże”<sup>30</sup>. Miłość w buddyzmie nie afirmuje zatem osoby kochanej. Różni ją to zdecydowanie od afirmatywnego charakteru miłości chrześcijańskiej<sup>31</sup>.

Miłość buddyjska nie posiada także wymiaru wspólnotowego, tak charakterystycznego dla chrześcijaństwa. Wynika to z koncepcji człowieka, w której – zdaniem de Lubaca – nie ma mowy o osobach, które mogłyby dawać się sobie wzajemnie<sup>32</sup>. Miłość buddyjska nastawiona jest na jednostkę i pomoc jej jedynie w celu ugaszenia tego, co powoduje cierpienie. Różni ją to niepomernie od chrześcijańskiej koncepcji cierpienia z miłości, co w tych okolicznościach powoduje, że krzyż staje się wręcz rewolucją w sposobie przywracania związku człowieka z Bogiem<sup>33</sup>. Tutaj de Lubacowi należałoby przyznać rację, choć pozostaje pytanie o *sanghę*; bowiem w kontekście wiarygodności eklezjalnej wspólnoty rodzi się problem, czy można paralelnie stawić przed *sanghą* – i zarazem rozstrzygać – problem jej motywacyjnego charakteru.

Zagadnienie wiarygodności *sanghi* częściowo podejmuje – idący za J. A. Cuttatem – T. Dajczer, który uznaje całkowity brak relacji interpersonalnych w buddyjskich *sanghach*. Wynika to z dwóch powodów: 1. koncepcji osoby, 2. motywów praktykowania życia monastycznego. Koncepcji osoby nie trzeba już przywoływać – była o niej mowa powyżej. Zupełnie inaczej niż w chrześcijaństwie wygląda natomiast motyw przystąpienia do *sanghi*. Nie jest nim miłość Buddy, ponieważ Budda, po osiągnięciu nirwany, wygasł, stąd nie

---

<sup>29</sup> De L u b a c. *Aspekty buddyzmu* s. 70. M. Mróz mówi w tym miejscu o „uniwersalizmie współczucia”. Dodaje, że „to nie człowiek [...] współczuje, ale akt mojej rozumiałej inności, to ona cierpi i współczuje [...]. W ten sposób współczucie nie potrzebuje tak naprawdę obcowania z drugim jako takim (dla nas osobą)” (t e n ż e. *Buddyjska etyka współczucia* s. 129).

<sup>30</sup> De L u b a c. *Aspekty buddyzmu* s. 73.

<sup>31</sup> Tamże s. 87.

<sup>32</sup> Tamże s. 85. Por. M r ó z. *Buddyjska etyka współczucia* s. 131.

<sup>33</sup> J. R a t z i n g e r. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tł. Z. Włodkowa. Kraków 2006 s. 296.



można wejść w osobową relację i komunie z nim. Poza tym miłość nie może stanowić motywu uczestniczenia we wspólnocie mnichów ze względu na to, że sama jest przyczyną cierpienia. Dlatego decydującym motywem praktykowania buddyjskiego monastycyzmu jest pragnienie wyrzeczenia się świata, doświadczanego jako przepełnionego bólem i nietrwałością<sup>34</sup>. Poza tym życie w klasztorach buddyjskich nie jest życiem konsekrowanym. Różnice występują też na płaszczyźnie motywacji celibatu: w chrześcijaństwie stanowi go miłość osoby ludzkiej do Boga, w buddyzmie wynika on z czynników praktycznych, zwłaszcza większej swobody w dysponowaniu czasem przez mnichów; sam natomiast przełożony nie jest przez nikogo upoważniony (nawet przez Buddę) do sprawowania władzy i nie jest jego reprezentantem w stosunku do *sanghi*. Przeciwnie Budda w momencie śmierci nie zgodził się wyznaczyć swojego następcy twierdząc, że pozostawiona przez niego nauka i dyscyplina staną się dla jego uczniów wystarczającym nauczycielem. Uważał również, że autorytet człowieka nie może wywrzeć wpływu na indywidualną decyzję, lecz jest to wyłącznie zasługą woli danego człowieka. Twierdził: „Każdy jest panem samego siebie. Jaki inny pan miałby istnieć?”<sup>35</sup>. Do buddyzmu nie można także odnosić – stwierdza T. Dajczer – pojęcia więzi nadprzyrodzonej, jakie obecne jest w chrześcijaństwie i w Kościele. Jeśli buddyzm mówi o wierze (*saddhā*), nie określa jej przedmiotu, wskazując jedynie na funkcjonalne rozumienie wiary (oczyszczanie umysłu, usuwanie zwątpienia i niechęci). Dlatego – podsumowuje Dajczer – buddyzm nie jest w stanie stworzyć właściwej dla chrześcijaństwa wspólnoty osób<sup>36</sup>. Wynika to także ze zdecydowanego sprzeciwu Buddy wobec teologii i metafizyki oraz nieuznawania przez niego Objawienia, łaski Bożej czy pośredników (kapłanów). W konsekwencji *sangha*, nie urzeczywistniając nadprzyrodzonej więzi, pozostawia mnichów zdanych wyłącznie na siebie i własne siły<sup>37</sup>.

Zastrzeżenia i krytyczne uwagi de Lubaca pod adresem buddyjskiej koncepcji miłości uzupełnić należy o kolejną wątpliwość, związaną z relacją *majtri* do rzeczy i zwierząt oraz istot demonicznych (pomijając już jej odniesienie do człowieka i jego koncepcję w antropologii buddyjskiej, o czym była mowa). W chrześcijaństwie miłość możliwa jest tylko w świecie osób<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> D a j c z e r. *Buddyzm w swej specyfice* s. 278-279.

<sup>35</sup> Dhammapada 160 (cyt. za: d'O n z a C h i o d o. *Buddyzm* s. 63).

<sup>36</sup> D a j c z e r. *Buddyzm w swej specyfice* s. 101, 196, 223-224, 225. Por. U P a n d i t a. *Jeszcze w tym życiu* s. 76.

<sup>37</sup> Por. D'O n z a C h i o d o. *Buddyzm* s. 63.

<sup>38</sup> H. U. von B a l t h a s a r. *Wiarygodna jest tylko miłość*. Tł. E. Piotrowski. Kraków 2002.

Tylko osoby zdolne są do miłości (tak Boskie, jak i ludzkie) oraz tylko one są jej podmiotem i przedmiotem. W świecie pozaosobowym, a więc reistycznym, miłość nie występuje, nie ma racji bytu. Chrześcijańska *agape* implikuje także sprawność osoby ludzkiej polegającą na „wyjściu” z siebie i zwróceniu się ku innej osobie. Jest ona w pełni oparta na relacyjnej koncepcji osoby, prowadząc ją do finalnego spełnienia<sup>39</sup>. Tymczasem w buddyzmie *majtri* nie dość, że odnosi się do całej ludzkości, to jeszcze obejmuje wszystkie żywe istoty, a w kolejnych etapach medytacji, jak wspomniano, oprócz osób obejmuje rzeczy i działania. Z chrześcijańskiego punktu widzenia miłość, jako relacja międzyosobowa, wyklucza jej rozumienie jako relacji do rzeczy czy zwierząt. Owszem, w kulturze zachodniej przenieśmówi się o miłości w świecie pozaosobowym, np. o miłości do zwierząt czy o miłości do rzeczy, lecz w znaczeniu właściwym chodzi tu jedynie o lubienie czegoś<sup>40</sup>. Zastrzeżenie budzi również komunikowanie się buddysty z istotami demonicznymi będące efektem rozwoju *majtri*. W chrześcijaństwie *agape* zawsze prowadzi do coraz głębszej komunii i zjednoczenia chrześcijanina z Trójosobowym Bogiem.

### III. MIEJSCE MIŁOŚCI W BUDDYZMIE

De Lubac podejmuje także określenie miejsca miłości w doktrynie buddyzmu. Zgodnie z tym miłości przyznaje się użytecznościowe znaczenie (w *mahajanie* zalicza się ją do sześciu *Paramit*, czyli *Doskonałości*) i traktuje się ją zawsze jako warunek wstępny, nawet dość odległy od nirwany, której ma służyć<sup>41</sup>. Z drugiej strony jeśli człowiekowi brakuje *majtri* i *karuny*, łatwo może ulec niewłaściwym zachowaniom, prowadzącym do nienawiści i agresji; może wówczas krzywdzić, w różny sposób prześladować innych, a nawet zabijać<sup>42</sup>, oddalając się przez niewłaściwe zachowanie od osiągnięcia nirwany. A zatem i w tym wypadku jest to użytecznościowe podejście do buddyjskiej miłości.

<sup>39</sup> Szerzej zob. P. S o k o ł o w s k i. *Agapetologiczny argument wiarygodności chrześcijaństwa w polskojęzycznej literaturze teologicznofundamentalnej*. Lublin 2009 (mps AUKUL) s. 28-91.

<sup>40</sup> Szerzej zob.: J. H e r b u t. *Miłość*. II. *Aspekt filozoficzny*. EK XII 1124.

<sup>41</sup> De L u b a c. *Aspekty buddyzmu* s. 74-75. Zob. także: D a j c z e r. *Buddyzm w swej specyfice* s. 231-236.

<sup>42</sup> Por. U P a n d i t a. *Jeszcze w tym życiu* s. 225.

W zakończeniu swoich rozważań na temat miłości w buddyzmie de Lubac mówi o „falszywości religii buddyjskiej”, która ma płynąć z zupełnie niewiarygodnej koncepcji buddyjskiej miłości, na każdym polu zdeklasowanej przez wiarygodną miłość chrystianizmu. Ma to wynikać z faktu, że za buddyzmem nie stoi Bóg-Miłość<sup>43</sup>.

Jak widać, rozważania de Lubaca noszą wyraźne piętno apologii, właściwe – jak podkreśla H. Waldenfels – dla jego czasów<sup>44</sup>. Jest to apologia chrześcijańskiej miłości i jej wiarygodności.

Z drugiej strony rodzi się następujące pytanie: czy człowiek jest w stanie żyć głoszonym przez buddyzm „czystym negatywizmem”<sup>45</sup>? Problem ten dostrzega wielu buddologów, a jego rozwiązanie próbują znajdować w moralności i doktrynie buddyzmu. Czy może istnieć – pytają – odpowiedzialność moralna, gdy brak podmiotu moralności? Trudno by było zrozumieć, co znaczy odpowiedzialność w przypadku człowieka, który nie jest jej podmiotem<sup>46</sup>. Sama natomiast nirwana przestaje być jedynie czymś negatywnym. Za jej pozytywnym ujęciem ma przemawiać cała tradycja *hinajany*, odrzucająca jej nihilistyczne rozumienie. Ważkim argumentem jest tu jej ujęcie przez Dalajlamę XIV. W kontekście różnicy między religią a duchowością twierdzi on, że religia oznacza wiarę w zbawienie, za którym stoi „metafizyczna, nadprzyrodzona rzeczywistość, taka jak niebo czy nirwana”<sup>47</sup>. Podobnie zdaje się twierdzić S. U Pandita, mówiąc o nirwanie jako o „niczym nieuwarunkowanym s t a n i e” (podkr. – P. S.) oraz nazywając ją „podstawową rzeczywistością” występującą obok zjawisk fizycznych i mentalnych. U Pandita

---

<sup>43</sup> De L u b a c. *Aspekty buddyzmu* s. 87; t e n ż e. *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*. Tł. M. Stokowska. Kraków 1961 s. 190.

<sup>44</sup> W a l d e n f e l s. *Buddyzm a chrześcijaństwo* s. 9.

<sup>45</sup> Tamże s. 59. W tym kontekście oryginalnie prezentuje się stwierdzenie M. Bień-Skorupskiej o buddyzmie jako „religii człowiekowi bardzo przyjaznej” (*Buddyzm a życie codzienne jego wyznawców*. Toruń 2008 s. 136), w której – jak zaraz, choć z pewnym wahaniem, dodaje autorka – „humanizm nie jest [...] może celem samym w sobie”. Na s. 159 Bień-Skorupska mówi o powszechnym stosowaniu antykoncepcji i dopuszczalności aborcji w buddyzmie, a na s. 160 podsumowuje wszystko stwierdzeniem, iż buddyzm ma na celu „przede wszystkim osobiste dobro każdego człowieka”.

<sup>46</sup> D a j c z e r. *Buddyzm w swej specyfice* s. 159-162. Zob. także: H.-J. G r e s c h a t. *Człowiek. IV. W buddyzmie*. W: F. K ö n i g, H. W a l d e n f e l s. *Leksykon religii*. Warszawa 1997 s. 74.

<sup>47</sup> D a l a j l a m a. *Etyka na nowe tysiąclecie* s. 18-19. Por. także: H. W a l d e n f e l s. *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*. Tł. A. Paciorek. Katowice 1993 s. 113; B. S c h e r e r. *Buddyzm*. Tł. G. Kuśnierz. Kęty 2009 s. 49.

dokonywa nawet pozytywnej charakterystyki nirwany, która – jako zjawisko raczej zewnętrzne niż wewnętrzne – ma posiadać specyficzne właściwości: trwałość, wieczność, błogość, szczęście, wolność od smutku, doskonale bezpieczeństwo oraz – od strony negatywnej – brak cierpienia<sup>48</sup>.

Czy powyższe przesłanki dają nowe perspektywy dla antropologii buddyzmu? Wydaje się, że mogłyby tak być, zwłaszcza że sam buddyzm nie jest w tej kwestii wewnętrznie spójny<sup>49</sup>. Otóż pozytywne rozumienie nirwany mogłoby prowadzić ku pozytywnemu ujęciu osoby ludzkiej i naprowadzać na istnienie w niej trwałego substratu (nieprzemijalności ludzkiej duszy). Być może ten fakt stanowi przesłankę do tego, że w kontekście nirwany H. Zimoń mówi o osobie ludzkiej i jej doskonałym wyzwoleniu<sup>50</sup>. Na istnienie trwałego substratu w osobie mogłyby też wskazywać – zdaniem M. Ruseckiego – przesłanki współczesnej psychologii, która mówi o zapodmiotowaniu aktywności psychicznej w trwałym, wewnętrznym „ja”. Zbieżne z nią zdają się być również wyniki badań personalizmu (nirwana jako rzeczywistość pozytywna odnosiłaby się do osobowego bytu człowieka). A zatem w jakimś aspekcie buddyzm ujmowałby człowieka jako osobę<sup>51</sup>, choć w stosunku do koncepcji osoby wypracowanej na gruncie chrześcijaństwa jest to raczej nikłe ujęcie.

#### IV. PROBLEM WALORU MOTYWACYJNEGO BUDDYJSKIEJ MIŁOŚCI

Biorąc to wszystko pod uwagę, powstaje kolejne pytanie: czy istnieje jakieś pozytywne spojrzenie na buddyjską miłość? Czy w oparciu o osobowe rozumienie człowieka – przynajmniej w jakiejś jego części – można mówić o walorze motywacyjnym buddyjskiej miłości? I jednocześnie: czy pytanie o walor motywacyjny buddyjskiej miłości nie jest pytaniem postawionym na wyrost?

Problem jest poważny, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę naukę Soboru Watykańskiego II, który w deklaracji *Nostra aetate* mówi o buddyzmie

<sup>48</sup> U P a n d i t a. *Jeszcze w tym życiu* s. 22, 105, 107, 209, 214-215.

<sup>49</sup> Opinię tę wyraził T. Dajczer: „W przeciwieństwie do chrześcijaństwa doktryna buddyzmu nie jest wewnętrznie spójna. Budda nie próbował tworzyć systemu teoretycznego. Niejednokrotnie odmawiał wchodzenia w zagadnienia nieistotne dla problemu zasadniczego – uwolnienia od cierpienia. Nie tylko unikał odpowiedzi – tak pozytywnych, jak i negatywnych – na przedstawione mu zagadnienia teoretyczne, ale odrzucał je jako jałowe i niebezpieczne” (*Buddyzm w swej specyfice* s. 164).

<sup>50</sup> Z i m o ń. *Buddyzm* s. 391.

<sup>51</sup> Por. R u s e c k i. *Traktat o religii* s. 402-404.

jako o religii (DRN 2). Warto także wspomnieć wypowiedź kard. F. Arinze-go, przewodniczącego Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego, który w 1998 r. z okazji obrzędu Wesak, podkreślając konieczność akceptacji różnic między chrześcijaństwem a buddyzmem, wskazał na potrzebę okazywania między nimi „autentycznej miłości”<sup>52</sup>. Wyprowadzając z soborowej nauki konsekwencje, niektórzy autorzy uznają obecność w buddyzmie elementów objawienia przez stworzenia i w stworzeniach<sup>53</sup>.

O obecności objawienia w buddyzmie świadczyłyby kilka elementów, zinterpretowanych w sposób rewelatywny, np. odwieczne prawo rządzące światem (ma ono mieć cechę rozumności – być może istnieje tu możliwość jakiegoś związku pomiędzy owym odwiecznym prawem a chrześcijańskim rozumieniem Absolutu), nirwana jako główny cel życia człowieka, a która zdaje się zakładać istnienie pierwiastka duchowego i osobowego, doświadczenie kontyngencji (przeżycie tego typu może naprowadzać na istnienie Kogoś, kto stanowiłby dopełnienie i sens ludzkiego bytu) oraz oświecenie w życiu Buddy (hipotetycznie mogłoby ono stanowić choćby minimalne tchnienie Ducha Świętego)<sup>54</sup>.

Wydaje się, że w świetle powyższych przesłanek należałoby nieco inaczej spojrzeć na zagadnienie buddyjskiej miłości i jej aspekt motywacyjny. Ponieważ w buddyzmie są obecne elementy objawienia w stworzeniach i przez stworzenia, czyli elementy pierwszego wejścia Boga w historię, buddyjska miłość czerpałaby walor motywacyjny z tego właśnie objawienia. A ponieważ nie jest to objawienie pełne i najdoskonalsze, czyli nie jest to w pełni Objawienie Chrystusowe, choć w jakimś stopniu walor chrystologiczny jest w nim obecny<sup>55</sup>, stąd i walor motywacyjny buddyjskiej miłości nie mógłby być pełny, lecz jedynie zaczątkowy, jeszcze niedoskonały, być może ułomny, a z pewnością wskazywałby on na pełną siłę motywacyjną miłości chrześcijańskiej.

W tym świetle nie można zgodzić się z opinią H. de Lubaca o „fałszywości religii buddyjskiej” i – co za tym idzie – o niewiarygodnej miłości buddyzmu. Możliwa staje się bowiem pełniejsza reinterpretacja tego zagadnienia, uwzględniająca osiągnięcia współczesnej teologii religii, wskazująca na istnienie istotnych uwarunkowań w obrębie buddyjskiej religii i miłości. Owszem, buddyjska miłość jest w pewnej mierze wiarygodna, gdyż w buddyzmie występuje związane z nią objawienie w stworzeniach i przez stworze-

---

<sup>52</sup> D’O n z a C h i o d o. *Buddyzm* s. 121.

<sup>53</sup> M. R u s e c k i, P. S o k o ł o w s k i. *Objawienie. IV. W religiach*. EK XIV kol. 177-181.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> R u s e c k i. *Traktat o Objawieniu* s. 157.

nia, aczkolwiek brak jej pełnego aspektu motywacyjnego, a ten jest ściśle związany z miłością chrześcijańską, która przynależy najdoskonalszemu Objawieniu Chrystusowemu, w pełni zrealizowanemu w chrześcijaństwie.

\*

Podstawowym wymiarem antropologicznym jest zapotrzebowanie każdej istoty ludzkiej na miłość, i to miłość najpełniejszą, która w sposób definitywny dopełnia ludzką egzystencję i nadaje jej całościowy sens. O takiej miłości mówi chrześcijaństwo. Powstało zatem pytanie: czy o takiej miłości mówi promowany w kulturze i mentalności zachodniej buddyzm? Jaki byłby walor motywacyjny miłości obecnej w buddyzmie?

Aby udzielić na postawione pytania odpowiedzi, dokonano analizy fenomenu miłości w buddyzmie, a płynący z niej wniosek pozwolił stwierdzić, że buddyzm nie prezentuje tak kompletnej, całościowej, antropotwórczej i sensotwórczej wizji miłości. Ma się w nim do czynienia ze znaczącymi brakami w jej rozumieniu, co nie pozostaje bez związku z jej walorem motywacyjnym, który widzieć należy w relacji buddyzmu do objawienia w stworzeniach i przez stworzenia. W świetle przeprowadzonych badań uznano bowiem, że nadprzyrodzona miłość jest w buddyzmie obecna w tym samym stopniu, w jakim jest w nim obecne Boże objawienie, i w tym samym stopniu ona go uwiarygodnia. Miłość w buddyzmie nie posiada zatem pełnego waloru motywacyjnego ze względu na brak w niej aspektu trynitarnego, eklezjalnego oraz sakramentalnego, które ściśle specyfikują chrystianizm.

Chrześcijaństwo daje natomiast najgłębsze ujęcie waloru motywacyjnego *agape* za wiarygodnością Objawienia. Walor motywacyjny *agape* stanowi jakość zupełnie nową i oryginalną. Miłość w chrześcijaństwie jest bowiem powiązana z pełnym i najdoskonalszym Objawieniem Chrystusowym, z którego wypływa jej pełny walor motywacyjny.

#### BIBLIOGRAFIA

- B a l t h a s a r von H. U.: Wiarygodna jest tylko miłość. Tł. E. Piotrowski. Kraków: Wydawnictwo WAM 2002.
- D a j c z e r T.: Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 1993.
- D a l a j l a m a. Etyka na nowe tysiąclecie. Tł. A. Kozieł. Warszawa: Politeja 1999.
- D' O n z a C h i o d o M.: Buddyzm. Tł. K. Stopa. Kraków: Wydawnictwo WAM 2002.

- G r e s c h a t H.-J.: Człowiek. IV. W buddyzmie. W: F. K ö n i g, H. W a l d e n f e l s. Leksykon religii. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM 1997 s. 73-74.
- G r e s c h a t H.-J.: Miłość. III. W buddyzmie. W: F. K ö n i g, H. W a l d e n f e l s. Leksykon religii. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM 1997 s. 257-258.
- L u b a c H. de: Aspekty buddyzmu. Tł. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo ZNAK 1995.
- L u b a c H. de: Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu. Tł. M. Stokowska. Kraków: ZNAK 1961.
- M e j o r M.: Buddyzm. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza 1980.
- M r ó z M.: Buddyjska etyka współczucia a chrześcijańska miłość bliźniego. Odpowiedź w obrębie myśli Jana Pawła II. W: Jan Paweł II a religie świata. Red. J. Perszon. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2007 s. 119-141.
- M ü l l e r W. K.: Anatman/Anatta. W: Leksykon religii. Red. F. König, H. Waldenfels. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM 1997 s. 7.
- R a t z i n g e r J.: Wprowadzenie w chrześcijaństwo. Tł. Z. Włodkova. Kraków: Wyd. ZNAK 2006.
- Religia. Encyklopedia PWN. T. 3, 5, 6, 7. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002.
- R u s e c k i M.: Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi? Lublin: TN KUL 2010.
- R u s e c k i M.: Traktat o cudzie. Lublin: Wydawnictwo KUL 2006.
- R u s e c k i M.: Traktat o religii. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM 2007.
- R u s e c k i M., S o k o ł o w s k i P.: Objawienie. IV. W religiach. EK XIV 177-181.
- S c h e r e r B.: Buddyzm. Tł. G. Kuśnierz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2009.
- S c h w e e r T.: Buddyzm. Powstanie – dzieje – nauka. Tł. P. Pachciarek. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM 2003.
- S e e g e r s M.: Podstawowe pojęcia buddyjskie. Tł. J. Łazicki. Olsztyn: Zakład Poligraficzny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2002.
- S o k o ł o w s k i P.: Agapetologiczny argument wiarygodności chrześcijaństwa w polskojęzycznej literaturze teologicznofundamentalnej. Lublin 2009 (mps AUKUL).
- U P a n d i t a S.: Jeszcze w tym życiu. Nauki Buddy prowadzące ku wyzwoleniu. Tł. M. Tarnowski, A. Klegon, B. Bolibok, Z. Molski. Poznań: ABEDIKS 2004.
- W a l d e n f e l s H.: Buddyzm a chrześcijaństwo. Francuz-chrześcijanin spogląda na buddyzm. W: H. de L u b a c. Aspekty buddyzmu. Tł. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo ZNAK 1995.
- W a l d e n f e l s H.: Buddyzm i chrześcijaństwo w dialogu. Uwagi na temat przesłanek duchowych. ComP 8:1988 nr 4 s. 54-64.
- W a l d e n f e l s H.: O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych. Tł. A. Paciorek. Katowice: Księgarnia św. Jacka 1993.
- Z i m o ń H.: Buddyzm. W: Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religio logicznej. Red. H. Zimoń. Lublin: TN KUL 2001 s. 379-402.

THE PROBLEM OF CREDIBILITY OF LOVE IN BUDDHISM  
IN THE POLISH LITERATURE OF THE FUNDAMENTAL THEOLOGY

S u m m a r y

The aim of this paper was to analyze a motivating aspect of love in Buddhism. As the most comprehensive analysis of the Buddhist love in the Polish literature is the work of H. de Lubac, hence the focus on his research, supplemented by observations of contemporary theologians. First shown understanding of the term „love” in Buddhism, referenced in order to analyze the three terms: *majtri* (kindness), *dana* (excellence based on the generosity and assistance), *karuna* (pity, compassion). Then the paper analyzed the relationship of Buddhist love to the love of Christianity and drew attention to the fact that Buddhism has been switched relationship between love and compassion (in Buddhism, compassion is born of love, in Christianity it is inversely). Buddhist charity does not have also a community dimension, so characteristic of Christianity. Results of this study was that supernatural love in Buddhism is present in the same extent that it is the divine revelation in the creatures and by creatures, and in the same way it lends credibility. Love in Buddhism does not have full incentive asset due to a lack in her the aspect of the Trinity, the ecclesial and sacramental (they strictly specify the Christianity). As a result of this has been demonstrated that Christianity offers the deepest shot of motivating aspect. Love in Christianity is in fact linked to the full and most perfect revelation of Christ.

*Translated by Paweł Sokołowski*

**Słowa kluczowe:** *agape*, miłość chrześcijańska, miłość w buddyzmie, walor motywacyjny miłości chrześcijańskiej, wiarygodność chrześcijaństwa.

**Key words:** *agape*, christian love, love in Buddhism, motivation value of christian love, credibility of Christianity.