

KS. ROMAN MALEK SVD

PROBLEMATYKA DIALOGU CHRZEŚCIJAŃSTWA Z KULTURĄ CHIŃSKĄ

I. KILKA UWAG HISTORYCZNYCH

Szeroko pojęty dialog chrześcijaństwa z kulturą chińską sięga historycznie VII w., gdy chrześcijaństwo w jego wschodnio-syryjskiej formie dotarło to stolicy dynastii Tang (618–907), Chang’an. Świadectwem tego pierwszego spotkania jest tzw. inskrypcja „nestoriańska” na kamiennym pomniku z Xi’an, która mówi o rozprzestrzenieniu się tej formy chrześcijaństwa (zwanej *jingjiao*, czyli „religią światła”) na terenie ówczesnych Chin, zwłaszcza na tzw. jedwabnym szlaku, od ok. 635 r. W licznych klasztorach dokonywano wówczas przekładów ksiąg chrześcijańskich na język chiński, a ich wysoki poziom świadczy o głębokiej inkulturacji chrześcijaństwa, co zakłada jego dialog z ówczesnymi religiami, przede wszystkim buddyzmem i daoizmem¹. Warto tu wskazać na fakt, że np. w tłumaczeniu pojęcia *logos* nestorianie posłużyli się pojęciem *Dao* i że krzyż „nestoriański” (bez korpusu) osadzony jest w kwiecie lotosu, symbolizującym buddyzm². Właśnie ten znak krzyża stał się symbolem tej wczesnej chińsko-chrześcijańskiej syntezy: „Jezus i Budda w objęciach”³. Jednak już w IX w. nestorianizm, jako jedna z tzw. „religii obcych” (podobnie jak manicheizm

¹ Na temat historii tzw. „nestorianizmu” w Chinach zob. *Handbook of Christianity in China*, red. N. Standaert, t. 1: 635–1800, Leiden 2001 [dalej: HCC 1], s. 1–42 (tu dalsza literatura); *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, red. R. Malek, Sankt Augustin–Nettetal 2006, z obszerną literaturą (s. 499–698); *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, red. D.W. Winkler, Li Tang, Wien–Münster 2009.

² Zob. na ten temat R. Malek, *Chińskie oblicza Jezusa Chrystusa. Przegląd problematyki i impresje ikonograficzne*, w: *Oblicza Jezusa Chrystusa w kulturach i religiach świata*, red. T. Szyszka, A. Wąs (Dialog Kultur i Religii, 2), Warszawa 2007, s. 113–139, 191–224.

³ Tak określił to pierwsze spotkanie chrześcijaństwa z kulturą chińską religioznawca M. von Brück, *What Do I Expect Buddhists to Discover in Jesus? Christ and the Buddha Embracing Each Other*, w: *Buddhist Perceptions of Jesus. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian-Studies (St. Ottilien 1999)*, red. P. Schmidt-Leukel, J.Th. Götz, G. Köberlin, St. Ottilien 2001, s. 158–175.

i buddyzm), które rozpowszechniły się w Chinach epoki Tang, został zakazany, a klasztory zburzone. Pewne idee nestoriańskie zadomowiły się w daoizmie. Przez prawie trzy stulecia świat chrześcijański nie podejmował prób spotkania z kulturą chińską. Dopiero w XIII i XIV w., w mongolskiej epoce Yuan (1280–1367), kiedy na zlecenie papieża udali się do Chin franciszkanie i dominikanie, m.in. Giovanni del Carpini, Wilhem Rubruck, Benedykt Polak, Giovanni de Montecorvino, Odorico de Pordenone (wcześniej był tam Marco Polo) doszło do pewnych form dialogu⁴. Misja dominikańsko-franciszkańska, która miała się przyczynić m.in. do ochrony Europy przed islamem (chodziło o tzw. *pax mongolica*), nie była jednak skierowana bezpośrednio do Chińczyków, lecz do mongolskich okupantów i upadła wraz z końcem tej obcej dynastii (1368 r.). Ta pierwsza misja Kościoła rzymskokatolickiego w Chinach nie pozostawiła po sobie jednak wielu śladów w sensie kościelnym i teologicznym. Dzisiaj wiadomo, że w epoce Yuan kwitł również nestorianizm, o czym świadczą liczne pomniki kamienne oraz grobowce ze znakiem „nestoriańskiego” krzyża i szczątkami inskrypcji, które odnajdujemy zarówno na północy (np. w Mongolii Wewnętrznej), jak i na południu Chin (zwłaszcza w Quanzhou). Według znanych z tego czasu relacji, na dworze chanów odbywały się regularne dysputy przedstawicieli różnych religii (daoizmu, buddyzmu, chrześcijaństwa, islamu i in.), których celem było przekonanie elity mongolskiej o słuszności i wyższości własnej religii.

Po prawie 200 latach przerwy, pod koniec XVI w., nastąpiło trzecie spotkanie chrześcijaństwa z kulturą epoki Ming (1668–1644)⁵. Tym razem byli to jezuici, którzy zachęteni przykładem św. Franciszka Ksawerego od 1583 r. z Michele Ruggierim (1543–1607) i Matteo Riccim (1552–1610) na czele rozpoczęli to spotkanie. Jezuici zajęli się przede wszystkim studium języka i kultury chińskiej, którą reprezentował w ich przekonaniu konfucjanizm. Tłumaczyli i pisali po chińsku książki o tematyce chrześcijańskiej, pielęgnowali kontakty z chińskimi uczonymi, jak np. Xu Guangqi (1562–1633), Li Zhizao (1565–1630) i Yang Tingyun (1562–1627) – próbowali więc na wysokim poziomie prowadzić dialog z elitą chińską, rozumiejącą siebie wprawdzie oficjalnie jako konfucjańską, prywatnie jednak wyznającą również buddyzm czy daoizm. Ricci i większość jezuitów oraz przedstawicieli innych zakonów (franciszkanów, dominikanów, augustianów, którzy przybywali do Chin po 1633 r.) zwalczali dominujące wśród ludu chińskiego buddyzm, daoizm i religijność ludową jako zabobon. Tylko nie-

⁴ Na temat spotkania chrześcijaństwa z Chinami w epoce Yuan zob. m.in.: HCC 1, s. 43–111 (tu dalsza literatura); *Sinica Franciscana*, t. 1: *Itinera et Relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV*. Collegit, ad fidem codicum redegit ed adnotavit P. Anastasius Van den Wyngaert OFM, Quaracchi–Firenze 1929; A.C. Moule, *Christians in China before the Year 1550*, London 1930; *Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku*, red. J. Strzelczyk, Poznań 1993, z obszerną literaturą (s. 315–333).

⁵ Różne aspekty tego spotkania przedstawia HCC 1, s. 113–906 (z odpowiednimi danymi bibliograficznymi).

liczni (jak np. M. Ruggieri) byli gotowi uznać tę właśnie religijność za reprezentatywną kulturę ówczesnych Chin⁶. Ta trzecia próba spotkania chrześcijaństwa z Chinami, mimo wielu ewidentnych sukcesów (m.in. zainspirowanie cesarza do wydania tzw. edyktu tolerancyjnego w 1692 r. oraz uzyskanie sporej liczby konwertytów), zakończyła się – ze względu na spór akomodacyjny (rozstrzygnięty przez Rzym w 1715 r.) i zakaz wyznawania chrześcijaństwa sformułowany w kolejnych edyktach cesarskich (od 1724 r.) – formalnym fiaskiem. Chrześcijaństwo w Chinach „funkcjonowało” od tego czasu *de facto* na dwóch płaszczyznach: (a) teoretycznej, jako „zachodnia doktryna”, z którą chińscy uczeni raz po raz podejmowali dialog lub polemikę na płaszczyźnie intelektualnej oraz (b) religijno-kościelnej, która jednak pozostawała przez ponad dwa stulecia w ukryciu, izolując się od kultury chińskiej i odrzucając jej religijne aspekty jako zabobon. Jakkolwiek Kościół katolicki formalnie zniósł w 1939 r. zakaz udziału katolików w czci oddawanej Konfucjuszowi i przodkom, to we wspólnotach katolickich zakorzeniła się – pokutująca do dzisiaj – niechęć, a także niezdolność do komunikacji z niechrześcijanami.

Ponowne oficjalne spotkanie czy raczej konfrontacja chrześcijaństwa z Chinami stała się możliwa dopiero pod koniec mandzurskiej epoki Qing (1644–1911), czyli po tzw. wojnach opiumowych (1840–1842) i „nierównych układach”, wskutek których zezwolono obcym mocarstwom na działalność handlową w niektórych portach (m.in. Hongkong, Tianjin, Szanghaj, Qingdao), a niektóre z tych miast portowych stały się wręcz miastami „obcymi”, z obcym wojskiem i zarządem, kościołami i szkołami⁷. W cieniu działalności tych mocarstw, handlujących m.in. bronią i opium, przybywali również misjonarze (tym razem protestanci, katolicy i prawosławni). Początkowo działali oni tylko w tych otwartych portach, a później, pod ochroną obcych wojsk i ze specjalnym immunitetem, udawali się do wnętrza kraju, rozbudowując stacje misyjne, które stawały się „terenem obcym” pod protektoratem obcych mocarstw. Dochodziło tu do ciągłych tzw. „przypadków misyjnych” (*jiao'an*), czyli konfliktów z władzami lokalnymi. Przy tej niemal ciągłej konfrontacji o pozytywnym dialogu z kulturą chińską nie mogło być oczywiście mowy. Wzrastała też niechęć Chińczyków do obcych i ich religii, określanej jako *yangjiao* (religia „barbarzyńców”). I tak w 1900 r. doszło do tzw. powstania bokserów, skierowanego przede wszystkim przeciwko imperializmowi i kolonializmowi obcych mocarstw w Chinach,

⁶ Zob. na ten temat J. Beckmann, *Die katholischen Missionare und der Taoismus*, „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft” 26(1970), s. 1–17. Beckmann jako pierwszy z misjologów odważył się zakwestionować słuszność postawy ojca Ricci, który obstawał przy dialogu z konfucjańską elitą i tzw. „ewangelizacją od góry”: „Ricci ze swoją adaptacją konfucjanizmu nie szedł być może najwłaściwszą drogą. Właściwą drogę (dialogu z daoizmem i religijnością ludową) wyczuwał raczej jego poprzednik Michele Ruggieri”. Tamże, s. 17.

⁷ Historię tego okresu przedstawia *Handbook of Christianity in China*, red. R.G. Tiedemann, t. 2: *1800–present*, Leiden–Boston 2010 [dalej: HCC 2].

nieoszczędzającego jednak także „obcej religii” chrześcijańskiej. W czasie powstania zginęło ponad 30 tysięcy chrześcijan, mających kontakty z Kościołami: katolików, protestantów oraz prawosławnych⁸.

Ten dość długi, czwarty okres konfrontacji zakończył się, jak wiadomo, najpierw upadkiem cesarstwa chińskiego w 1911 r. i powstaniem Republiki Chińskiej w 1912 r. (trwającej do dzisiaj na Tajwanie), a potem – niejako po raz drugi – powstaniem Chińskiej Republiki Ludowej (ChRL) w 1949 r.⁹ Chrześcijaństwo a Chiny po 1949 r. to już inny, piąty etap, który można podzielić na dwie części: pierwszą – lata 1949–1982, czyli od powstania ChRL poprzez „rewolucję kulturalną” (1966–1976), śmierć Mao Zedonga (1976), skazanie „bandy czworga” (1979), aż do 1982 r. z nową konstytucją ChRL i z tzw. „Dokumentem nr 19” KP Chin o zliberalizowaniu polityki religijnej w nowej sytuacji oraz z otwarciem się Chin na świat i modernizację; i drugą – czas po roku 1982 do dzisiaj¹⁰. Wzajemne stosunki chrześcijaństwa, tzn. Kościołów chrześcijańskich i Chin w tym czasie, to właściwie nie historia spotkania czy dialogu tylko systematycznej kontroli ze strony państwa chińskiego.

II. PROLEGOMENA

Spotkanie chrześcijaństwa z kulturą chińską nie zawsze prowadziło więc do dialogu – były również, jak wspomniano wyżej, okresy konfrontacji, apologetyki i tzw. „chrześcijańskiej okupacji” Chin. Było też odwrotnie – prześladowanie, ucisk i kontrola ze strony państwa chińskiego. Generalizując, można stwierdzić, że do rzetelnego dialogu z kulturą chińską doszło tylko w epoce Tang („nestorianizm”) oraz w epoce Ming (Matteo Ricci), a potem dopiero po Soborze Watykańskim II – aczkolwiek nie na terenie Chin kontynentalnych, tylko na Tajwanie, w Hongkongu i w Makao.

Mowa o dialogu chrześcijaństwa z kulturą chińską wymaga jednakże dalszych jeszcze uściśleń. W dotychczasowym piśmiennictwie (szczególnie kościelnym i teologicznym) mówi się bowiem o „kulturze chińskiej” jako czymś monolitycznym i rozumie się ją na ogół jako „kulturę konfucjańską”, co można by słusznie powiedzieć o epoce Ming oraz początkach epoki Qing, ale co nie

⁸ Na temat powstania bokserów zob. HCC 2, s. 338–343 (z bibliografią). W tymże tomie HCC znajdują się też rozdziały poświęcone różnym aspektom tego okresu konfrontacji chrześcijaństwa z ówczesną kulturą chińską. Zob. także K.J. Rivinius, *Religia i polityka, misje i kolonializm w Chinach*, „Chiny dzisiaj” 2009 nr 1, s. 44–48; 2009 nr 2, s. 39–42; 2009 nr 3, s. 46–49.

⁹ Na temat tego etapu historii chrześcijaństwa w Chinach zob. R. Malek, *Spojrzenie na historię misji w Chinach (1946–1996)*, „Nurt SVD” 1997 nr 1, s. 90–104.

¹⁰ Zob. R. Malek, *Sytuacja Kościoła katolickiego w ChRL (1949–1989)*, „Znaki czasu” 1991 nr 23, s. 160–175.

jest adekwatne gdy chodzi o epokę Tang, Yuan oraz drugą połowę epoki Qing, okres Republiki Chińskiej, a także czas po 1949 r., czyli okres ChRL. „Kultura chińska” była i jest bowiem czymś niezmiernie zróżnicowanym i posiadającym różne oblicza w kolejnych epokach historii Chin, a także w różnych geograficznie i etnicznie częściach tego kraju. Kwestia ta zostanie jeszcze podjęta niżej.

Artykuł niniejszy koncentruje się na niezmiernie palącym problemie dialogu chrześcijaństwa z dzisiejszymi Chinami, tzn. kulturą (i polityką) ChRL¹¹ i stawia pytanie, czy dialog z Chinami, rozumiejącymi siebie jako państwo ateistyczne i komunistyczne, będącymi jednak w swych kulturowych i duchowych korzeniach krajem wielu tradycji religijnych, w ogóle jest możliwy, a jeśli tak, to w jakiej formie? Jakie są perspektywy tego dialogu i jakie wyzwania?

Hans Küng i Julia Ching twierdzą w swojej znanej książce *Christentum und chinesische Religion* (München 1988, s. 19 n.), że znaki czasu wskazują dzisiaj na lepsze możliwości dialogu niż to było w przeszłości i że na Chiny należy patrzeć i wziąć je poważnie również z perspektywy kulturalnej, filozoficznej i religijnej. Z tezą tą należy się zgodzić, jednakże rzeczywistość dialogu chrześcijaństwa z tym, co nazywamy „kulturą chińską” przedstawia się z różnych powodów kompleksowo, a na sprzyjające znaki czasu trzeba niestety jeszcze poczekać. Celem wprowadzenia należy tu zwrócić uwagę na ważne faktory, które niejako programują problematykę dialogu w Chinach. Jest to, po pierwsze, ciągle aktualne rozróżnienie między tradycjami rodzimymi (daoizm, religia ludowa, konfucjanizm) czy też zintegrowanymi formami religijności (buddyzm, który przyszedł wprawdzie z Indii, zakorzenił się jednak w kulturze chińskiej, stając się buddo-daoizmem) oraz tzw. religiami obcymi (chrześcijaństwo i islam). W ramach polityki religijnej chrześcijaństwo bywa nadal systematycznie wyodrębniane nie tylko jako religia obca, ale także jako tzw. religia zachodnia (*yangjiao*), przy czym rozróżnia się katolicyzm (*Tianzhujiao* lub *jiujiao*, tzn. „religię Pana Niebios” lub „starą religię”) oraz protestantyzm (*Jidujiao* lub *xinjiao*, tzn. „naukę Chrystusa” lub „nową religię”). Sami chrześcijanie natomiast żyją w swoich wspólnotach, przeważnie wiejskich, w izolacji od niechrześcijan i ateistów. Dialog ekumeniczny czy religijny nie jest praktykowany, a na niektórych terenach Chin izolacja ta prowadzi nawet do określania chrześcijan jako *minzu*,

¹¹ Artykuł niniejszy nie podejmuje problematyki dialogu na Tajwanie, w Hongkongu i Makao – jakkolwiek nie zostaje ona całkowicie wykluczona. Jednakże wspomniane terytoria stanowią zupełnie inne konteksty dialogu i wymagałyby osobnych analiz. Problematyka dialogu w ChRL jest natomiast podejmowana jak dotąd bardzo rzadko (na ogół w ramach monolitycznego obrazu Chin). Specyfikę problemu przedstawiłem w artykule *China – ein Ort des interreligiösen Dialogs? Bemerkungen zur chinesischen Heterotopie*, w: *Viele Wege – ein Ziel. Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen. Festgabe für Georg Evers zum 70. Geburtstag*, red. L. Bertsch i in., Freiburg im Br. 2006, s. 285–315.

czyli grupy etnicznej¹². Chrześcijanom, zarówno katolikom, jak i protestantom, nadal jest zabronione (ze strony ich Kościołów) używanie tradycyjnych chińskich symboli religijnych, uczestnictwo w tradycyjnych świętach czy ceremoniach (np. pogrzebowych czy też w kulcie przodków), które uważane są za sprzeczne z wiarą chrześcijańską i traktowane jako zabobony (*mixin*). Podział więc na chrześcijan i niechrześcijan jest ostry – nie dziwi więc etykietowanie chrześcijan jako zwolenników religii „obcej” czy „zachodniej”, a pytanie, czy można być jednocześnie chrześcijaninem i Chińczykiem pojawia się ciągle na nowo¹³. Nie dziwi też w tym kontekście fakt, że wielu Chińczyków szuka „niekościelnych” form chrześcijaństwa i że – jak to zostanie jeszcze ukazane – dialog chrześcijaństwa z kulturą chińską odbywa się właściwie poza instytucjonalnymi Kościołami¹⁴. Oczywiście międzyludzkie kontakty chrześcijan i niechrześcijan są także w ChRL na porządku dziennym, wykluczają one jednak bardzo delikatną płaszczyznę religijną i duchową.

Te i inne faktory sprawiają, że teorie dialogu religijnego sformułowane poza Chinami, nawet w Azji, w kontekście chińskim okazują się być dość nieadekwatne. Sytuacja chińska stanowi więc wyzwanie dla teorii czy teologii dialogu, szczególnie jeśli dialog między religiami rozumieć będziemy w duchu Jana Pawła II, który powiedział, że dialog religijny w jego najgłębszych wymiarach jest „zawsze dialogiem zbawienia”, ponieważ jest znakiem niekończącego się dialogu Boga z ludzkością, a celem ludzkich inicjatyw jest właśnie ten dialog Boga z człowiekiem odkryć, rozjaśnić oraz zrozumieć¹⁵.

Dialog religijny, niezależnie od jego kontekstu, potrzebuje przede wszystkim partnerów. Kim są jednak partnerzy dialogu w Chinach? I czy muszą być oni ludźmi wierzącymi, religijnymi? Jest to skomplikowane pytanie, które zo-

¹² Zob. na ten temat materiały zebrane przez socjologa religii Richarda Madsena, *China's Catholics. Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*, Berkeley 1999, zwł. s. 53–56. Zob. także R. Malek, *Das Christentum und seine Erscheinungsformen in der Volksrepublik China*, w: *China. Ansichten, Einsichten, Aussichten* (Studien zur Religionsfreiheit, 6; Idea-Dokumentation 6/2004), K. Brandt, Th. Schirmacher, Wetzlar–Bonn–Hamburg 2004, s. 129–153; Wu Gaoshou, Wang Jie, *Życie katolików we wsi Dong'ergou oraz ich ukierunkowanie na Absolut*, „Chiny dzisiaj” 2008 nr 1, s. 30–42.

¹³ Kwestię tę dyskutują m.in. S. Lokuang, *Wie kann man gleichzeitig echter Chinese und echter Christ sein?*, „Concilium” 15(1979), s. 400–401; E.S. Tang, *Kann man zugleich wahrhaft Christ und Chinese sein?*, „Concilium” 15(1979), s. 402–404.

¹⁴ Problem ten omawiam również w artykule *Postrzeganie chrześcijaństwa przez współczesnych intelektualistów chińskich*, w: *Chrześcijaństwo i Kościół w Chińskiej Republice Ludowej* (Dialog Międzyreligijny, 6), oprac. A. Koszorz, tłum. A. Koszorz, P. Pachciarek, Warszawa 2003, s. 35–43.

¹⁵ Jan Paweł II, Przemówienie do Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, 13 XI 1992. Tekst ang. i wł. zob. vatican.va (Jan Paweł II, Przemówienia, 1992). Zob. też R. Malek, *Dialog zbawienia. Religie niechrześcijańskie jako wzbogacenie wiary w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, „Homo Dei” 49(1980) nr 1, s. 11–17.

stanie podjęte w niniejszym artykule. Ponadto, według uniwersalnych norm, dialog religii wymaga wolności religijnej, rozumianej jako niezbywalne prawo człowieka¹⁶. Wolność ta, jak wiadomo, nie jest jednak (ciągle jeszcze) dana w ChRL – jest to sytuacja, która trwa od 1949 r. i ma decydujący wpływ na (nie)możliwość rzetelnego dialogu chrześcijaństwa z kulturą chińską. W jakim więc kontekście odbywa się (jeśli w ogóle) dialog w Chinach? Czy jest tak, że jeśli pewne faktory, np. odpowiedni religijni partnerzy, nie istnieją, dialog nie może dojść do skutku lub też nie może przynieść owoców?¹⁷ Niemiecki religioznawca i buddolog Michael von Brück oraz chiński religioznawca Whalen Lai stwierdzają w ich wspólnym dziele *Buddhismus und Christentum*, że w Chinach panują zupełnie inne uwarunkowania dialogu niż w Indiach czy Sri Lance i uważają, że pytanie o dialog religii w Chinach jest drugorzędne w porównaniu z poszukiwaniem humanizmu, który uzasadnia tożsamość narodową oraz umożliwia międzynarodową współpracę. Jeśli więc w Chinach mowa o dialogu, to raczej z tej pragmatycznej i politycznej perspektywy¹⁸.

Powyższe uwagi wstępne wskazują wystarczająco na fakt, że gdy chodzi o Chiny w zakresie dialogu mamy do czynienia ze swego rodzaju heterotopią¹⁹ i wyzwaniem dla sformułowanych w Kościołach chrześcijańskich teorii i programów dialogu. Chiny dają tym samym okazję do tego, by spojrzeć na kwestię dialogu z innej perspektywy i w zupełnie innych „ramach”, nie zawsze porównywalnych z innymi kontekstami²⁰. Chińska sytuacja radykalnie kwestionuje czy wręcz podważa ogólnie przyjmowane założenia i idee dialogu religii. Sytuacja chińska uświadamia nam bardzo wyraźnie problemy, treści, opcje i założenia dialogu w ogóle. Spojrzenie na Chiny prowadzi więc też do pytania: czy w dialogu religii można/należy uwolnić się od pewnych założeń filozoficzno-religijnych bazujących na zachodnich koncepcjach i ideach?

¹⁶ Zob. K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive (Eröffnungsreferat des Vorsitzenden)*, w: „Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz”, 27 IX 2002, s. 2. Zob. także G. Schubert, *China und die Menschenrechte. Zu den Möglichkeiten und Grenzen eines kritischen Dialogs*, „KAS Auslandsinformationen” 1997 nr 4, s. 50–63; K.H. Pohl, *Zwischen Universalismus und Relativismus. Gedanken zu einem interkulturellen Dialog mit China*, „Asien” 71(1999), s. 17–40.

¹⁷ Faktory te omawia H. Waldenfels, *Hermeneutik interkultureller Begegnung. Christentum und chinesisches Denken: eine Fallstudie*, w: tenże, *Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II*, Bonn 1997, s. 436–457.

¹⁸ *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997, s. 108, 136.

¹⁹ Pojęcie heterotopii, w sensie „zupełnie odmiennego miejsca”, używam tu za francuskim sinologiem F. Jullien, *Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens*, Berlin 2002, s. 15 (wyd. pol.: *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, tłum. M. Falski, Kraków 2006).

²⁰ F. Jullien, *Der Umweg über China*, s. 96 n.

Heterotopia dialogu w Chinach oznacza więc fakt, że dialog chrześcijaństwa z kulturą chińską odbywa się tam (lub się nie odbywa) na zupełnie innych warunkach i na zupełnie innych płaszczyznach niż w innych kontekstach oraz że posiada on zupełnie inne wymiary. Teoretyczny (teologiczny) dialog chrześcijaństwa z maoizmem, prowadzony w Kościołach Zachodu w latach 70., oraz rozwinięta w ten sposób chrześcijańsko-maoistyczna wizja historii zbawienia (*gesta Dei per Sinenses*) potwierdzają chińską heterotopię dialogu oraz podważalność zachodnich kryteriów²¹.

Na czym więc polega heterotopia dialogu w Chinach? Decyduje o niej (III.1) jego kontekst, następnie (III.2) jego partnerzy oraz (III.3) formy i treści. W tych ramach artykuł niniejszy jest (IV) refleksją na temat wyzwań, szans i perspektyw dialogu chrześcijaństwa z kulturą chińską. Refleksja ta podjęta tu zostanie nie z punktu widzenia teologii, lecz będzie raczej religioznawczo-fenomenologicznym opisem *status quo*. Na zakończenie (V) przypomniane zostaną niektóre wypowiedzi papieża Jana Pawła II odnośnie do dialogu chrześcijaństwa z kulturą chińską.

III. HETEROTOPIA DIALOGU W CHINACH

1. KONTEKST, TZN. PODŁOŻE CHIŃSKIEJ HETEROTOPII

W porównaniu z Chinami cesarskimi (do 1911 r.) oraz czasem Republiki Chińskiej (od 1912) sytuacja religii, a tym samym kontekst dialogu religijnego, zmieniły się po utworzeniu ChRL w 1949 r. i w następnych latach „Nowych Chin” radykalnie. Zarówno w tradycji chrześcijańskiej, jak i w świecie chińskim miały miejsce poważne wydarzenia, które ten kontekst stworzyły i ukształtowały, by wymienić tutaj choćby rewolucję kulturalną (1966–1976), Sobór Watykański II (1962–1965), otwarcie Chin na Zachód (po 1982 r.), wysiłki modernizacyjne za rządów Deng Xiaoping (1904–1998), przystąpienie Chin do ONZ i WTO, i inne. W procesach tych doszło do krytyki i gruntownych przeobrażeń zarówno w starej chińskiej tradycji oraz w tradycji marksistowsko-komunistyczno-chińskiej, jak i w tradycji zachodnio-chrześcijańskiej. Powstała więc zupełnie nowa, zmieniona sytuacja, która postawiła tzw. „problem religii” (*zongjiao wenti*), a tym samym problem dialogu chrześcijaństwa z Chinami w całkowicie nowym świetle²². Ponadto, wskutek ogólnego wzrostu wykształcenia, rozwoju

²¹ Streszczenie tej problematyki i dalszą literaturę zob. R. Malek, *Gesta Dei per Sinenses. Reminiscencje na temat chrześcijaństwa i 'Nowych Chin'*, „Chiny dzisiaj” 2009 nr 2, s. 43–48.

²² Przemiany w ocenie historycznych spotkań chrześcijaństwa z Chinami przedstawia Zhang Wenju, *Nowa ocena misji chrześcijańskich w nowożytnych Chinach*, „Chiny dzisiaj” 2008 nr 4, s. 33–37. Zob. także Gao Shining, *Chrześcijaństwo a Chiny współczesne*, „Chiny dzisiaj” 2006 nu-

badań naukowych i coraz większej liczby publikacji, a także w związku z rozszerzonymi kontaktami międzynarodowymi zmieniło się w Chinach postrzeganie religii w ogóle, a w szczególności chrześcijaństwa. Poza strukturami partyjnymi i państwowymi mówi się dziś wręcz o swego rodzaju renesansie religii²³.

W tym zmienionym kontekście rozwinęły się jednak, co zostanie jeszcze ukazane, tylko bardzo specyficzne formy dialogu. Związane jest to przede wszystkim z tradycyjnym, panującym w oficjalnej doktrynie państwowej do dzisiaj (mimo wszelkich zmian), rozumieniem religii²⁴. Rozumienie religii w Chinach po roku 1949 odróżnia się z jednej strony od Chin tradycyjnych – jest ono marksistowsko-komunistyczne, z drugiej jednak strony stwierdzić można bardzo frapującą kontynuację ortodoksyjno-konfucjańskiego rozumienia i traktowania religii²⁵. Zarówno bowiem tradycyjne ortodoksyjno-konfucjańskie, jak i marksistowsko-komunistyczne rozumienie religii w Chinach bazuje na rozróżnieniu między ortodoksją (*zheng*) i heterodoksją (*xie*)²⁶. W tych ramach traktowanie różnych religii było już w tradycyjnych Chinach, od dynastii do dynastii – różne i zależne od aktualnie panującej linii politycznej. Wszystkie formy religijności chińskiej i religie obce, które znajdowały się poza państwową ortodoksją konfucjańską, uważane były (aczkolwiek nie zawsze i nie wszystkie, bo zależało to od upodobań cesarza) za heterodoksję, zabobony lub sekty – odmawiano im wręcz prawa nazywania się religią czy doktryną (*jiao*)²⁷. Religie mogły rozwijać się i działać tylko wtedy, gdy zostały przez państwo uznane i umieszczone w hie-

mer wstępny, s. 39–45; też, *Kościół katolicki a współczesne społeczeństwo chińskie*, „Chiny dzisiaj” 2009 nr 1, s. 36–41; 2009 nr 2, s. 27–29.

²³ Zob. na ten temat R. Malek, *‘Gorączka religijna’ w Chinach? Na marginesie pewnego zjawiska*, „Nurt SVD” 31(1997) nr 2, s. 13–29.

²⁴ Zob. tenże, *Religion – Ideologie – Kultur. Bemerkungen zum Religionsverständnis im traditionellen und heutigen China*, w: *Religion als Gegenstand der Philosophie*, red. G. Wieland, Paderborn 1997, s. 11–47.

²⁵ Wskazałem na to w artykule *Frapujące podobieństwa. Polityka tradycyjnego i współczesnego państwa chińskiego wobec religii*, w: *Problemy społeczno-religijne świata na progu trzeciego tysiąclecia*, red. W. Lizak i in., Warszawa–Krynica Morska 2002, s. 265–276.

²⁶ Literatura na temat tego problemu jest olbrzymia. Zob. np. R. Malek, *Der traditionelle chinesische Staat und die Religion(en)*, w: *Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen*, red. R. Malek, W. Prawdzik, Sankt Augustin–Nettetal 1989, s. 31–53; tenże, *Herausgeforderte Orthodoxie: Der chinesische Staat und die neue Religiosität*, „Religion – Staat – Gesellschaft” 2(2001) nr 2, s. 243–269; Fan Hao, *The Rationality of Modern Confucianism and the Nostalgia for Confucian Orthodoxy*, „Social Sciences in China” 22(2001) nr 1, s. 109–126. Rozróżnienie to odgrywało poważną rolę już w czasie misji jezuitów w Chinach – zob. E. Zürcher, *A Complement to Confucianism. Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China*, w: *Norms and the State in China*, red. Chun-chieh Huang, E. Zürcher, Leiden–New York–Köln 1993, s. 70–92; E. Zürcher, *Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China*, „The Catholic Historical Review” 83(1997), s. 614–653.

²⁷ Zob. na ten temat także R. Malek, *Teoria i praktyka chińskiej polityki religijnej*, w: *Kościół w Chinach. Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość*, pr. zb., Pieniężno 1989, s. 207–218.

rarchii wierzeń oraz podporządkowane kontroli władzy centralnej (cesarskiej). Jeśli jakaś religia nie uznała tego porządku za najwyższy, była określana jako „niebezpieczna” i prześladowano ją za nielojalność wobec państwa – przestała więc być jego „partnerem”. Procesy te można prześledzić na przykładzie nestorianizmu w dynastii Tang, gdy dialog chrześcijaństwa z kulturą chińską oznaczał dialog z protegowanymi wówczas daoizmem i buddyzmem, czy też w epoce Ming i na początku Qing, gdy Matteo Ricci i jezuici prowadzili dialog z panującą wówczas ortodoksją konfucjańską, ignorując (zwalczając – tak jak konfucjańskie państwo) jednocześnie kulturę chińską reprezentowaną wówczas większością przez religijno-ludowy buddo-daoizm. Misjonarze końca epoki Qing i Republiki nie prowadzili dialogu w ogóle, gdyż cała tradycja chińska uznana została za pogańską i zabobonną, a tym samym nadającą się jedynie do radykalnego wykorzenia. W ChRL priorytetem od początku był dialog religii nie między nimi samymi, ale z instytucjami nowego komunistycznego państwa. W tym też celu każda z religii zmuszona była założyć własne Stowarzyszenie Patriotyczne, które w rezultacie było jedynym partnerem uprawnionym do dialogu. Żadna religia w Chinach nie była w stanie działać niezależnie od władzy na różnych jej szczeblach i wymknąć się spod kontroli państwa chińskiego. Stopień wolności religijnej („partnerstwa”) dyktowany był w Chinach zawsze stopniem gotowości do współpracy z władzą centralną i lokalną, rozumianą jako patriotyzm (*aiguo*).

Z punktu widzenia warstwy rządzącej – obojętnie, czy rozumiała ona siebie jako „konfucjańska”, czy też, jak dzisiaj, jako marksistowska i komunistyczna o „chińskiej specyfice” – Chiny w gruncie rzeczy nie potrzebują religii, nie potrzebują żadnej innej doktryny niż ortodoksja państwowa. Ponieważ religia będzie jednak istnieć – jak pouczają rządzących teoretycy religii – należy ją włączyć w struktury państwowe w celu legitymacji władzy i utrzymania jedności narodu czy też w procesy modernizacji, w celu poprawy międzynarodowego oblicza Chin. Religia i wszelka religijność muszą więc być zawsze kontrolowane, absorbowane lub izolowane. Podporządkowanie się państwowej ortodoksji pozostaje nadal jedynym i podstawowym warunkiem tzw. „normalnego” funkcjonowania religii w ogóle i jej funkcji jako „partnera” wszelkiego dialogu.

Dzisiejsze podstawowe (marksistowsko-leninowskie) założenia polityki państwa chińskiego wobec religii zawarte są w Konstytucji ChRL oraz „Dokumencie nr 19” (oba dokumenty pochodzą z roku 1982)²⁸. Konstytucja w art. I, nr 36 gwarantuje wolność religijną i ochronę „normalnych aktywności religijnych” oraz stwierdza, że żadna religia nie może być kontrolowana przez jakąkolwiek władzę obcą. Z konstytucji wynika jednocześnie, że tylko propagowanie ateizmu jest dopuszczalne. Działalność religii ograniczać się ma do

²⁸ Niemieckie tłumaczenie tych dokumentów zob. D. MacInnis, *Religion im heutigen China. Politik und Praxis*, red. R. Malek, Sankt Augustin–Nettetal 1993.

uznanych miejsc kultu, czyli świątyń, klasztorów i kościołów. Pełny tekst tego artykułu brzmi następująco:

„Obywatele Chińskiej Republiki Ludowej cieszą się wolnością wyznania. Żadnym organom państwowym, organizacjom społecznym, osobom indywidualnym nie wolno zmuszać obywateli do wyznawania lub niewyznawania jakiejkolwiek religii, zabroniona jest również ich dyskryminacja za wyznawanie lub niewyznawanie jakiejkolwiek religii. Państwo ochrania normalne aktywności religijne. Nikomu nie wolno wykorzystywać religii w celach naruszania porządku publicznego, przynoszenia szkody zdrowiu obywateli lub wyrządzania szkód państwowemu systemowi oświaty. Organizacje religijne i sprawy religijne nie podlegają kontroli sił zagranicznych”.

Ta konstytucyjna postawa państwa wobec religii – opierająca się na (a) socjalizmie, (b) dyktaturze proletariatu, (c) przewodniej roli KP Chin oraz (d) myśli Marksa, Lenina, Mao Zedonga oraz Deng Xiaopinga – „uzupełniana” jest niemal ciągle nowymi dokumentami partyjnymi i rządowymi oraz interpretowana przez przywódców państwa i partii, a także urzędników z Biura ds. Religijnych (BSR) przy Radzie Państwa. Aktualnie ideą przewodnią w polityce religijnej jest budowanie harmonijnego społeczeństwa²⁹. Religia uważana jest za integralną i trwałą część kultury chińskiej, a „kultura religijna” (*zongjiao wenhua*), oparta na podstawach etycznych (*daode*) oficjalnie uznanych religii, ma stać się składnikiem tego harmonijnego społeczeństwa – w tym zakresie i w takich celach wszystkie religie wezwane są przez władze państwowe do „dialogu”.

Aktualne kontekstualne (polityczne) ramy dialogu ograniczone są więc przez (1) konstytucję z roku 1982, do której w 2004 r. dodano fragment o prawach człowieka, (2) „Dokument nr 19” z 1982 r. oraz (3) nowe przepisy religijne. Żaden z tych dokumentów nie jest i oczywiście być nie może podstawą dialogu między religiami ani też dialogu chrześcijaństwa z kulturą chińską – stanowią one raczej o jego praktycznej niemożliwości.

2. PARTNERZY DIALOGU W CHINACH

Dialog religii, dialog chrześcijaństwa z kulturą chińską wymaga partnerstwa. Nie istnieje dialog bez kontaktów osobistych czy instytucjonalnych, bez rozmów czy praktyk religijnych. Prawdziwy dialog wymaga, by użyć tu sformułowania Hansa Waldenfelsa, „wzajemności i wymiany między równoprawnymi partnerami, tzn. wolnymi osobami, które cieszą się tymi samymi prawami

²⁹ Szczegóły na ten temat zob. R. Malek, *Hexie shehui: Nowa utopia? Budowa harmonijnego i stabilnego społeczeństwa chińskiego oraz rola religii*, „Azja-Pacyfik. Społeczeństwo – Polityka – Gospodarka” 2008 nr 11, s. 201–208.

i tym samym szacunkiem w oczach drugiego”³⁰. Dialog może się odbywać tylko w przekonaniu, że żadna ze stron nie będzie chciała opanować drugiej i że żadna strona nie będzie uważała, że inna jest w nieprawdzie czy też, że jest heterodoksją lub „złym kultem” (*xiejiao*). Tylko wtedy, gdy uzna się partnera za równego sobie, będzie się w stanie przyjąć jego inicjatywy i krytykę. Gotowość dialogu oznacza więc wyrzeczenie się wszelkiego autorytetu. To wyrzeczenie odróżnia zasadniczo dialog od monologu³¹.

W kontekście chińskim powstaje jednak pytanie, kim są partnerzy dialogu w tym wprawdzie wieloreligijnym kraju, który jednak prowadzi ateistyczną i restryktywną politykę religijną wobec wszelkich form religijności. Czy potencjalnym religijnym partnerom dialogu w Chinach jest w ogóle dane samodzielnie rozpocząć i prowadzić dialog? Czy chrześcijaństwo w jego instytucjonalnej formie Kościoła katolickiego i Kościołów protestanckich jest zdolne do prowadzenia dialogu z kulturą chińską? Kim są więc partnerzy chrześcijaństwa w jego dialogu z kulturą chińską?

We wspomnianym „Dokumencie nr 19” ChRL uznaje oficjalnie tylko pięć wielkich religii jako zgodnych z ortodoksją państwową: buddyzm (*fojiao*), daoizm (*daojiao*), islam (*yisilanjiao*), protestantyzm (*jidujiao*) oraz katolicyzm (*tianzhujiao*)³². Wszelkie inne formy, a więc „sekty”, *falungong*, tzw. katolicki „Kościół podziemny” czy też protestanckie „Kościoły domowe” nie są zarejestrowane i są tym samym heterodoksyjne lub „złe” (*xie*), w związku z czym należy je zwalczać – nie mogą więc być „partnerami” jakiegokolwiek dialogu. Natomiast próby oficjalnie uznanych religii, by zyskać więcej autonomii, czyli stać się bardziej samodzielnymi „partnerami”, duszone są w zarodku.

Każda z oficjalnie uznanych religii posiada Stowarzyszenie Patriotyczne, które ma wyłączne prawo reprezentować daną religię (czyli być „partnerem”), a z drugiej strony zobowiązane jest implementować politykę religijną partii i państwa wewnątrz danej religii³³. Wiadomo jednak, że chińska religijność to o wiele więcej niż tych pięć oficjalnie uznanych religii. Dialog jednak, jeśli w ogóle, odbywać się może tylko z tymi religiami i wśród nich, przy czym głównym „partnerem” jest komunistyczne państwo w jego różnorodnych strukturach i instytucjach. W ChRL stwierdzamy więc ze względu na wspomniane konste-

³⁰ H. Waldenfels, *Hermeneutik interkultureller Begegnung*, s. 440.

³¹ Na temat tych zasad dialogu zob. O.F. Bollnow, *Das Gespräch als Ort der Wahrheit*, „Universitas” 35(1989) nr 2, s. 113–122.

³² Należy tu zauważyć, że w języku chińskim i w praktyce politycznej protestantyzm (*Jidujiao*, „nauka Chrystusa”) i katolicyzm (*Tianzhujiao*, „nauka Pana Niebios”) stanowią pod względem nazewnictwa dwie odrębne religie. Do niedawna nie istniało pojęcie „chrześcijaństwa” w ogóle, chińscy religioznawcy stworzyli więc neologizm *Jidu zongjiao*, tzn. dosłownie „religia Chrystusowa”.

³³ Stowarzyszenia te charakteryzuje Andrzej Halimarski w artykule *Państwo a Kościół w Chinach*, „Myśl Marksistowska” 1988, nr 3(21), zwł. s. 165–175. Zob. także R. Malek, *Kilka uwag na temat Kościoła katolickiego w Chinach*, „Chiny dzisiaj” 2006 numer wstępny, s. 34–39.

lacje niezmierną asymetrię partnerów dialogu. Uwidacznia się ona szczególnie podczas dorocznego spotkania przedstawicieli władz państwowych i partyjnych z przedstawicielami religii z okazji chińskiego Nowego Roku. Spotkanie to, zwane „spotkaniem herbacianym” (*chahui*), jest obligatoryjne dla oficjalnych przedstawicieli religii i służy przede wszystkim promulgacji aktualnie panującej polityki religijnej i wzmacnianiu harmonii i stabilności w kraju. Jest to więc monolog władzy.

W ChRL istnieje wiele instytucji państwowych „zajmujących się” religiami i uprawiających asymetryczny dialog czy raczej monolog. Nad implementacją rządowej i partyjnej polityki religijnej czuwa założone w roku 1951 Biuro ds. Religii – jeden z ważniejszych „partnerów” dialogu wszystkich religii. Funguje ono jednocześnie jako „pomost” między rządem i KP Chin a tzw. Stowarzyszeniami Patriotycznymi, które każda oficjalnie uznana religia zmuszona została w latach 50. XX w. założyć. Schematycznie partyjne i państwowe jednostki „administracji” religii w ChRL, czyli oficjalnych „partnerów” dialogu, przedstawić można następująco: (1) KP Chin, która decyduje o polityce religijnej rządu chińskiego, Kongres Narodowy (Parlament) oraz Front Jedności Narodowej. Dokumenty tego szczebla to m.in. Konstytucja i „Dokument 19”. (2) Centralne Biuro ds. Religii jest organem wykonawczym centralnej polityki religijnej i wydaje własne rozporządzenia, które dotyczą implementacji centralnej polityki religijnej. (3) Biura ds. Religii na szczeblu prowincji, regionów autonomicznych, miast wydzielonych, powiatów etc. wcielają centralną politykę religijną na płaszczyźnie lokalnej. Również i te biura wydają dokumenty, które dotyczą lokalnej polityki religijnej. (4) Stowarzyszenia Patriotyczne poszczególnych religii (daoizmu, buddyzmu, islamu, protestantyzmu i katolicyzmu³⁴), których przedstawiciele zasiadają w Kongresie Narodowym i w Konferencji Konsultatywnej Narodu Chińskiego na szczeblach lokalnych, wcielają politykę religijną państwa i partii wewnątrz danej religii. Stowarzyszenia te posiadają własne statuty zaaprobowane przez Biuro ds. Religii. (5) Organizacje właściwe dla poszczególnych religii (np. Chińska Konferencja Biskupów, Chińska Rada Kościołów, organizacje kierujące „wewnętrznym” życiem buddyzmu, daoizmu czy islamu, uczelnie religijne kształcące personel religijny) próbują uzyskać pewną autonomię, kontrolowane są jednak przez Stowarzyszenia Patriotyczne oraz lokalne Biura ds. Religii. Stowarzyszenia Patriotyczne prowadzą własne Komitety

³⁴ Stowarzyszenie Patriotyczne Kościoła Katolickiego zasługuje w naszym na szczególną uwagę, gdyż w liście z 2007 r. papież Benedykt XVI orzekł, że Stowarzyszenie to nie jest zgodne z nauką Kościoła – podobnie zresztą jak oficjalna Chińska Konferencja Biskupów nie odpowiada prawu kanonicznemu (CIC). Gremia te i ich członkowie stracili więc z punktu widzenia Kościoła katolickiego prawo do bycia kościelnymi, katolickimi partnerami dialogu. Polskie tłumaczenie listu zob. „Chiny dzisiaj” 2007 nr 2, s. 22–38. Uwagi na temat listu papieża zob. R. Malek, *Ku pojednaniu w Chinach*, „Pastores” 2008 nr 3(40), s. 124–138.

ds. Kontaktów z Zagranicą, których członkowie biorą udział w różnych krajowych i międzynarodowych spotkaniach na temat dialogu.

Kto i kiedy weźmie udział w konferencji międzynarodowej poświęconej dialogowi czy też pokojowi, tzn. kto będzie chińskim partnerem dialogu, ustala Biuro ds. Religii i Stowarzyszenie Patriotyczne. Przy różnych okazjach przedstawiciele religii w Chinach zmuszeni są na zlecenie Biura ds. Religii wydawać oświadczenia na temat innych religii – jak to było np. w przypadku *falungong* czy też przeciwko kanonizacji 120 chińskich męczenników przez papieża Jana Pawła II w 2000 r. Oficjalne czasopismo Biura ds. Religii „Zhongguo zongjiao” (Religie chińskie) zamieszcza niemal w każdym numerze „forum religii”, tzn. wypowiedzi przedstawicieli oficjalnie uznanych religii na aktualne tematy. Mimo że jest to zorganizowana i kontrolowana wymiana poglądów, można ją uznać przynajmniej za możliwość oficjalnego prezentowania poglądów i pozycji poszczególnych religii³⁵. Nie jest to jednak dialog religii. Biuro ds. Religii posiada również własne wydawnictwo (*Zongjiao chubanshe*), w którym ukazuje się pokaźna liczba dość dobrych publikacji na temat różnych religii, a także na temat dialogu religii, łącznie z dialogiem chrześcijaństwa z kulturą chińską.

Innym gremium, w którym prowadzona jest specyficzna forma dialogu, jest Komisja Religijna Konferencji Konsultatywnej Narodu Chińskiego, w której spotykają się przedstawiciele oficjalnie uznanych religii, będący członkami tej konferencji na różnych płaszczyznach (narodowej, prowincjalnej, powiatowej). Przy konferencji istnieje też od roku 1994 Chiński Komitet Religii i Pokoju (*Zhongguo zongjiaojie heping weiyuanhui*), do którego należą oficjalni przedstawiciele religii, czyli Stowarzyszeń Patriotycznych. Ponadto Front Jedności Narodowej posiada własną komisję religijną i reguluje sprawy religii we własnych wydziałach na płaszczyźnie narodowej, prowincjalnej i powiatowej. Tylko te gremia i wydziały są wyłącznymi i legalnymi „partnerami” dialogu czy raczej uczestnikami asymetrycznej konfrontacji różnych poglądów religijnych z marksistowsko-komunistyczną, chińską ortodoksją.

Nie bez znaczenia dla pewnych form dialogu w Chinach po 1979 r. było reaktywowanie Instytutu Religii Świata przy Chińskiej Akademii Nauk Społecznych oraz powstawanie instytutów badających religie czy chrześcijaństwo w Akademii Nauk na szczeblu centralnym i prowincjalnym oraz na różnych uniwersytetach, czyli instytucji, które – jak się jeszcze okaże – są w Chinach oficjalnymi i poważnymi partnerami dialogu. Członkowie tych instytucji działają w strukturach państwowych, są jednak w pewnym sensie niezależni od polityki

³⁵ Czasopismo opublikowało m.in. materiały z następujących dyskusji: *Dialog religijny i pokój*, 2003 nr 10, s. 24–29; *‘Konstrukcja’ kultury religijnej*, 2003 nr 11, s. 24–29; *Społeczna rola religii*, 2003 nr 12, s. 22–27; *Ekstremizm religijny*, 2004 nr 2, s. 14–19; *Dlaczego należy współcześniać myśl religijną?*, 2004 nr 7, s. 14–19; *Ekologiczna mądrość religii a nauki przyrodnicze*, 2004 nr 8, s. 13–18; *Przyszłość religii w Chinach*, 2004 nr 12, s. 16–21; *Pozycja religii i socjalizmu w dzisiejszym społeczeństwie*, 2005 nr 5, s. 24–29.

bądź też prowadzą niepolityczny, akademicki dialog na płaszczyźnie intelektualnej czy duchowej. W tych kręgach religię rozumie się jako część kultury chińskiej i mówi się o „kulturze religijnej” (*zongjiao wenhua*). Chrześcijaństwo nie jawi się tu jako Kościół katolicki (*Tianzhujiao*) czy protestancki (*Jidujiao*), tylko jako jedna religia chrześcijańska, *Jidu zongjiao*; postrzegane jest przy tym jako zakorzeniona już religia chińska, która nie posiada charakteru religii obcej (*waijiao*), zachodniej, związanej z kolonializmem czy imperializmem. „Zachodniość” chrześcijaństwa stanowi dziś – wręcz przeciwnie – o jego atrakcyjności, bo związana jest ze współczesnością i modernizacją oraz etycznymi alternatywami dla społeczeństwa chińskiego. Chiński religioznawca He Guanghu, analizując przyczyny zainteresowania i atrakcyjności chrześcijaństwa, stwierdza:

„Niezależnie od wszystkich innych ważnych tematów, idee chrześcijańskie ukazały się intelektualistom [...] tak nowe, pociągające, pełne bogactwa i tak subtelne, że chrześcijaństwo – z tematu, który zasługiwał (kiedyś) najwyżej na wzgardę – stało się tematem, który zasługuje przynajmniej na dogłębne studium. Bałamutne, nieforemne monstrum stało się nagle aniołem – całkowicie akceptowalnym, a nawet pociągającym, aczkolwiek ciągle jeszcze w obcej postaci! Można sobie wyobrazić, jak interesujące a nawet ekscytujące było to odkrycie”³⁶.

Wspomniani uczeni z Akademii Nauk i uniwersytetów prowadzą intensywny dialog z „kulturą chrześcijańską” i innymi kulturami religijnymi – dialog ten polega wszakże na intensywnym religioznawczym badaniu chrześcijaństwa, odbywa się więc na płaszczyźnie teoretycznej poprzez konferencje, tłumaczenia na język chiński, publikacje i wymianę naukową. Celem tego dialogu jest pogłębienie wiedzy i rozumienia – nie jest to więc egzystencjalna wymiana poglądów i doświadczeń ludzi religijnych, choć coraz częściej dochodzi do takiej właśnie formy dialogu. W ramach tych inicjatyw do Chin zapraszani są z wykładami chrześcijańscy teologowie i filozofowie, kardynałowie, biskupi, księża i świeccy. Prowadzą oni dialog z przedstawicielami kultury i nauki chińskiej, i to w pierwszym rzędzie nie w placówkach kościelnych i wśród chrześcijan, lecz w państwowych instytutach i na uniwersytetach, a tylko okazyjnie w seminariach duchownych. Ich wykłady dotyczące zagadnień religijnych, teologicznych czy filozoficznych publikowane są w naukowych czasopismach, podlegających państwowej cenzurze. Tego typu dialog, nawet jeśli nie można go uznać za dialog religijny, przynosi jednak owoce i należy go uznać za prolegomenę do przyszłego dialogu religii.

Według Liu Xiaofeng, profesora filozofii na uniwersytecie w Guangzhou i tłumacza literatury chrześcijańskiej, naukowe badanie chrześcijaństwa jest w ChRL „kulturowo-teoretycznym typem chrześcijaństwa”, reprezentującym

³⁶ *Przyczyny i cechy rosnącego zainteresowania chrześcijaństwem wśród chińskich intelektualistów*, „Chiny dzisiaj” 2007 nr 1, s. 43–46.

nie konfesyjną dogmatykę, lecz po prostu „naukę chrześcijańską”. Przez inkorporację tej „nauki chrześcijańskiej” do systemu szkolnictwa wyższego oraz struktury Akademii Nauk, chrześcijaństwo stało się w Chinach „strukturalnym elementem” kultury chińskiej, nawet jeśli ta pojmuje siebie jako ateistyczną i marksistowsko-komunistyczną. Oznacza to, że dzisiejszy system kulturowy Chin umożliwia swego rodzaju wewnętrzny dialog między chrześcijaństwem a kulturą chińską, a nawet inkulturację „nauki chrześcijańskiej” w dzisiejszych Chinach. Ponieważ dzisiejsza kultura chińska zdominowana jest przez pochodzące z Zachodu idee marksizmu i komunizmu, jest to dialog wewnętrzny, dialog między ideami i koncepcjami pochodzącymi z kręgu kultury chrześcijańskiej³⁷. Według Liu Xiaofeng istnieją poważne szanse, że przez taki właśnie dialog chrześcijaństwo stanie się – podobnie jak buddyzm w przeszłości – religią chińską i należeć będzie integralnie do kultury chińskiej, przyjmującej dzisiaj inne niż w przeszłości kształty. W tym duchu pekiński filozof Li Zehou zaprasza swoich studentów, by studiowali chrześcijaństwo jako jądro tego, co nazywa „globalnym procesem modernizacji kultury chińskiej”. Li Zehou, który nie jest chrześcijaninem, uważa, że chrześcijaństwo oznacza dla dzisiejszych Chin niezwykle ważny wkład duchowy.

W ramach akademickiego dialogu „kultur religijnych” powstał w Chinach jeszcze inny rodzaj partnerstwa, mianowicie dialog z wielkimi myślicielami wielkich religii świata żyjącymi w przeszłości. Jeśli chodzi o chrześcijaństwo, to partnerami współczesnych Chińczyków są np. Ojcowie Kościoła, Orygenes, Tertulian, Dionizy Areopagita, św. Augustyn, Bonawentura, Duns Szkot, św. Tomasz z Akwinu, Fryderyk Nietzsche, Max Weber, Rudolf Otto, Lew Tołstoj, Rabindranath Tagore, Martin Buber, Paul Tillich, Karl Rahner, Karl Barth, Jürgen Moltmann, Hans Küng, Walter Kasper, Johann B. Metz, Joseph Ratzinger, a także Józef M. Bocheński, Leszek Kołakowski, Paul Evdokimov i Nikołaj Bierdiajew oraz wielu innych³⁸.

Uwzględniając sytuację Kościołów chrześcijańskich w Chinach, ich spowodowaną przez długie lata izolacji od Kościoła powszechnego tradycyjność oraz ekskluzywne działanie *ad intra*, można podstawnie stwierdzić, że dialog między chrześcijaństwem a kulturą chińską odbywa się dzisiaj poza Kościołami, że odbywa się on (niemal wyłącznie) na płaszczyźnie intelektualnej wśród inteligencji i uczonych, zainteresowanych chrześcijaństwem³⁹. Dezyderat dialogu

³⁷ Zob. Liu Xiaofeng, *Die akademische Erforschung des Christentums im kulturellen System des Kommunismus*, „China heute” 1996 nr 6, s. 178–183.

³⁸ Niektóre dzieła wymienionych tu myślicieli przetłumaczone są na język chiński, a ich liczba ciągle rośnie.

³⁹ Określa się ich często mianem „chrześcijan kulturowych”, a jednym z najbardziej znanych przedstawicieli tej grupy jest Liu Xiaofeng. „Chrześcijanie kulturowi” interesują się teologią i filozofią zachodnią, tłumaczą chrześcijańską literaturę na język chiński, fascynują się filmami Kieślowskiego i Zanussiego, publikują książki i czasopisma, organizują kongresy i sympozja na temat

między intelektualistami a przedstawicielami Kościołów chrześcijańskich jest nadal otwarty i bywa okazjnie podejmowany, Kościoły nie są jednak niestety do takiego dialogu intelektualnie i strukturalnie przygotowane⁴⁰.

W wymienionym wyżej kontekście do instrumentów dialogu w ChRL zaliczyć należy czasopisma i książki oraz ludzi piszących lub tłumaczących dzieła chrześcijańskie na język chiński. Są to specyficzne platformy i instrumenty dialogu międzykulturowego i religijnego. Znane i wpływowe czasopisma chińskich intelektualistów, jak np. *Ershiyi shiji* (Wiek XXI, Hongkong), *Xiandai* (Współczesność, Szanghaj), *Dushu* (Lektura, Pekin), *Wenhua Zhongguo* (Chiny i kultura), *Jidujiao sixiang pinglun* (*Regent Review of Christian Thoughts*), *Duihua* (Dialog), *Jidujiao wenhua pinglun* (Przegląd i komentarze na temat kultury chrześcijańskiej), i inne, są *de facto* forami dialogu chińskich nauczycieli akademickich z chrześcijaństwem na tematy religijne (łącznie z teologicznymi) i społeczne. Odbywa się tu nie tylko dialog między światopoglądem religijnym a chińską zsekularyzowaną i zdominowaną przez materializm chińską współczesnością, lecz także z religijną i kulturową przeszłością – łącznie z historią misji.

Same religie i Kościoły w ChRL bardzo mało udzielają się w dialogu religii – nie tylko z przyczyn religijno-politycznych. Wyjątkiem jest chiński buddyzm, który pielęgnuje intensywne (ale kontrolowane) kontakty z buddyjskimi partnerami z Azji Wschodniej – uprawiany jest więc wewnątrzbuddyjski dialog. Tenże buddyzm (czy jego przedstawiciele w Chinach) nie jest jednak zbytnio zainteresowany dialogiem z chrześcijaństwem i *vice versa*. Dialog religii nie posiada więc jak dotąd rzeczywistych partnerów, podobnie zresztą jak dialog ekumeniczny Kościołów chrześcijańskich. Wniosek brzmi więc następująco: dialog chrześcijaństwa z kulturą chińską odbywa się w ChRL poza Kościołami albo odbywa się on geograficznie poza Chinami (wyjątkiem są tu, jak wyżej wspomniano, Tajwan, Hongkong i Makao). Potencjalni i naturalni partnerzy chrześcijańscy w ChRL, tzn. Kościoły, księża, pastory, siostry zakonne, seminaria i konwenty, osoby wykształcone teologicznie, nie są jak na razie przygotowani do – skądinąd religijno-politycznie i tak prawie niemożliwego – dialogu

chrześcijaństwa. Zob. na ten temat m.in. *Christianity and Modernization. A Chinese Debate*, red. Ph.L. Wickeri, L. Cole, Hong Kong 1995, a tu szczególnie artykuł Li Pengye, *The Attitude of Contemporary Chinese Intellectuals Towards Christianity*, s. 59–77. Zob. też R. Malek, *Postrzeganie chrześcijaństwa przez współczesnych intelektualistów chińskich*.

⁴⁰ Zob. np. apel chińskiego religioznawcy Zhu Xiaohong opublikowany w *Jidu zongjiao yu Zhongguo wenhua* [Chrześcijaństwo a kultura chińska], Beijing 2004, s. 376–390. Niemiecki przekład *Über die Bewegung zur Verstärkung der theologischen Reflexion im chinesischen Christentum. Ein Aufruf zu Dialog und Kooperation*, „Aktuelle China-Nachrichten” 2005 nr 75, s. 1–4. Zob. także Wang Zhicheng, Si Zhu, *Zongjiao duoyuan lun yu Zhongguo dangdai Jidujiao shenxue jianshe* [Pluralizm religijny a konstrukcja współczesnej teologii chińskiej], „Jidujiao yu Zhongguo wenhua congkan” 6(2003), s. 4–14.

religijnego, a ich zainteresowanie dialogiem religii jest minimalne. Po stronie kościelnej na ogół nie odczuwa się tego faktu jako problemu czy mankamentu. Kościoły zajęte są bowiem jak na razie sobą i swoją własną problematyką eklezjalną (przede wszystkim sprawą pojednania wewnątrzkościelnego). Jest to poniekąd także dziedzictwo historii misji, w której wszelki kontakt z religiami niechrześcijańskimi (pogańskimi) był zakazany. Dochodzi do tego bardzo miżerna recepcja myśli Soboru Watykańskiego II⁴¹, szczególnie deklaracji *Nostra aetate* oraz innych ważnych dokumentów kościelnych, jak np. encykliki *Ecclesiam suam* czy adhortacji *Evangelii nuntiandi*. Wspomniany już list papieża Benedykta XVI do Kościoła w Chinach z 2007 r. nie tylko nie zachęca do dialogu z tradycjami niechrześcijańskimi, lecz – ze zrozumiałych przyczyn – nawet dialogu ekumenicznego ani międzyreligijnego nie wspomina. Ponadto Kościół ChRL – największego kraju azjatyckiego – nie posiada jak dotąd właściwego miejsca w pracach Federacji Azjatyckich Konferencji Biskupów (FABC). Dotychczasowe wypowiedzi FABC na temat dialogu z kulturą chińską pozostają na płaszczyźnie teoretycznej i nie dotyczą dzisiejszej kultury chińskiej⁴².

Przypomnieć tu należy, że Kościół katolicki w ChRL ze względu na jego uwarunkowania historyczno-polityczne nie był w stanie wziąć udziału w posoborowych przeobrażeniach teologii i nie mógł zmienić swego „stosunku do religii niechrześcijańskich” w duchu *Nostra aetate*. Widoczne jest to w wykształceniu księży i siostr zakonnych (nie wspominając tu o świeckich, których formacja duchowa pozostaje nadal na etapie teologii trydenckiej), a także w katolickich publikacjach. Oficjalne pismo katolickie *Zhongguo Tianzhujiao* (Chiński Kościół Katolicki) dopiero w latach 90. XX w. opublikowało kilka drobnych artykułów na temat dialogu⁴³. Oficjalne gremia Kościoła katolickiego tylko okazyjnie i dość ogólnie zajmują się kwestią dialogu z kulturą chińską. Sporadycznie słyszy się, że klerycy czy siostry zakonne odwiedzają klasztor buddyjski lub daoistyczny czy też meczet. Konkretnie formy dialogu nie zostały jednak jak dotąd rozwinięte. Od niedawna ukazuje się w instytucie i wydawnictwie Sapientia, prowadzonymi przez diecezję pekińską, czasopismo *Tianzhujiao yanjiu lunji* (*Journal of Catholic Studies*) podejmujące problematykę dialogu religii z perspektywy myśli Soboru Watykańskiego II. Autorami są jednak na ogół uczeni niechrześcijańscy lub autorzy zagraniczni.

⁴¹ Recepcja Soboru Watykańskiego II rozpoczęła się w ChRL dopiero po roku 1982. Zob. na ten temat R. Malek, *Zugang auf Umwegen. Zur Rezeption des II. Vaticanums in China*, „Verbum SVD” 46(2005) nr 3, s. 239–259.

⁴² Dokumenty FABC znaleźć można w Internecie (FABC Papers).

⁴³ Zob. np. Wang Hansong, *Kongzi de shenxue sixiang* [Teologiczna myśl Konfucjusza], „Zhongguo Tianzhujiao” 1995 nr 4, s. 24–26; tenże, *Laozi de shenxue sixiang* [Teologiczna myśl Laozi], „Zhongguo Tianzhujiao” 1995 nr 5, s. 29–32; tenże, *Liezi de shenxue sixiang* [Teologiczna myśl Liezi], „Zhongguo Tianzhujiao” 1996 nr 4, s. 37–38.

Właściwi partnerzy dialogu w ChRL, tzn. wspólnoty religijne i kościelne, nie tylko ze względów religijno-politycznych nie są w stanie nawiązać czy rozwinąć odpowiednich kontaktów w duchu dialogu. Próby dialogu ekumenicznego czy religijnego bez udziału organów państwowych czy też partyjnych nadal uznawane są za subwersywne i dlatego już w załączku są dławione. Z drugiej strony teologia Kościołów chrześcijańskich nie stoi na odpowiednim poziomie, by dialog z kulturą chińską zainicjować i prowadzić – odbywa się on więc poza wspólnotami religijnymi i kościelnymi.

3. FORMY I TREŚCI DIALOGU: PRZEKŁAD JAKO DIALOG

Formy i treści dialogu chrześcijaństwa z kulturą chińską (właściwie należałoby raczej mówić o dialogu kultury chińskiej z chrześcijaństwem) zależne są od partnerów dialogu – niektóre z nich zostały już wymienione. Zapytajmy jednak, czy prowadzony w ChRL dialog na wspomnianych płaszczyznach odróżnia się od dyskursu akademickiego? Pytanie to dotyka kwestii rozumienia chrześcijaństwa i teologii w Chinach⁴⁴: czy współczesne akademickie zainteresowanie chrześcijaństwem jest teologią, swego rodzaju „teologią niekościelną” i czy można w takim wypadku mówić o dialogu religii?

Dialog religii jest oczywiście czymś więcej niż dyskusją akademicką czy wymianą poglądów na temat doktryny czy teologii. Dialog implikuje, że partnerzy są przedstawicielami żywej tradycji i wspólnoty, tzn. że się z tą tradycją identyfikują i w danej wspólnocie żyją. To jednak oznacza, że dialog religijny zakłada wspólnotę religijną oraz że partnerzy spotykają się i prowadzą dialog, bazując na tej właśnie wspólnocie. Amerykański religioznawca i znawca Chin John Berthrong twierdzi, że to właśnie tożsamość religijna odróżnia partnerów dialogu religijnego od partnerów innych form wymiany akademickiej⁴⁵. Ponadto w dialogu

⁴⁴ O rozumieniu chrześcijaństwa w Chinach pisze religioznawca Zhuo Xiping (*Religion und Kultur aus chinesischer Sicht*, „Dialog der Religionen” 3[1994], s. 197 n.): „[Das Christentum] gewinnt seine Kraft weniger aus der chinesischen Kirche mit all ihren traditionellen Verbundenheiten, sondern hauptsächlich aus einer ganz neuen Generation, nämlich aus derjenigen der Religionswissenschaftler, Philosophen, Theologen, Schriftsteller, Dichter, Künstler und anderer Gelehrter, die sich für die christliche Kultur sehr interessieren und damit die traditionelle chinesische Kultur umzuformen und zu erhalten versuchen. Sie sehen in der christlichen Kultur eine der bedeutungsvollen Entwicklungstendenzen der Weltgeschichte [...] Sie sehen darin einen starken Impuls für ihr eigenes Denken mit seinen zwei Extremen, der konfuzianischen und daoistischen bzw. buddhistischen Lebensanschauung. [...] Sie sehen den kulturellen Wert des Christentums nicht nur im Abendland, sondern auch für China. Das meint nämlich das sogenannte ‚kulturelle Verständnis’ der Religion im allgemeinen und des Christentums im besonderen”.

⁴⁵ J. Berthrong, *Tao and Logos: Confucian-Christian Dialogue*, „China Notes” 25(1986–87) nr 1, s. 433. Zob. tenże, *New Confucian Spirituality in Interreligious Dialogue*, w: *Confucian Spirituality*. red. Tu Weiming, M.E. Tucker, t. 2, New York 2004, s. 422–439. Krytycznie z koncepcją

religii, tzn. np. w dialogu chrześcijaństwa z kulturą chińską, chodziłoby nie tylko o rozmowę i wymianę poglądów, lecz o wszelkie pozytywne i konstruktywne spotkania poszczególnych osób czy wspólnot w celu wzajemnego zrozumienia i wzbogacenia, także na płaszczyźnie praktyk religijnych. Gdy chodzi o Chiny to konstatujemy w tym zakresie pewne trudności, względnie odmiennosc. Nie mamy bowiem żadnych danych np. na temat wspólnych praktyk religijnych (jak np. w Hongkongu, na Tajwanie oraz w Makao) w ramach dialogu, co podyktowane jest faktem, że przynajmniej część aktualnych partnerów asymetrycznego dialogu w ChRL to ludzie niezwiązani z żadną religią. Najbardziej powszechnymi formami dialogu religii w ChRL są natomiast publikacje, konferencje oraz naukowe badanie „kultury religijnej” religii świata, przede wszystkim „kultury chrześcijańskiej”. W tej ostatniej formie natomiast szczególnie ważną rolę odgrywa tłumaczenie dzieł chrześcijańskich na język chiński.

3.1. PUBLIKACJE

Mając przed oczyma chińskie i zachodnie publikacje na temat dialogu chrześcijaństwa z kulturą chińską z jednej strony i wielowarstwową rzeczywistość kontekstu chińskiego, do którego należy materializm, hedonizm, ateizm, sekularyzacja itd. – z drugiej, należy zapytać, czego te publikacje właściwie dotyczą. Co mają one wspólnego z dzisiejszą „kulturą chińską”? Prowadzi się w nich „dialog” z koncepcjami, które należą do przeszłości i w oczach świątłych Chińczyków niekoniecznie posiadają znaczenie dla Chin współczesnych czy też przyszłości społeczeństwa chińskiego. He Guanghu stwierdza, że chińscy intelektualiści nie znaleźli w tych dawnych koncepcjach zadowalających odpowiedzi na wiele spośród dręczących ich pytań⁴⁶. Jest to więc swego rodzaju „komparatystyka religijna”, a w niektórych wypadkach „etyka porównawcza”, która posiada bez wątpienia wartość heurystyczną, nie jest jednak dialogiem chrześcijaństwa z kulturą chińską. Po stronie kościelnej prowadzi się ten dialog z dawnymi tradycjami i koncepcjami także po to, by stwierdzić, co w nich „nadaje” się do inkulturacji, tzn. bada się te tradycje pod kątem ich możliwego wkładu i pożytku dla rodzimej teologii chrześcijańskiej, dla tzw. etosu światowego czy też innych globalnych wizji powstałych na Zachodzie.

Punktem wyjścia dialogu religii winna być jednakże żywa tradycja – oczywiście w jej historycznych uwarunkowaniach, wiara i refleksja ludzi żyjących w różnych przekonaniach religijnych i oczekujących odpowiedzi na palące problemy współczesnego człowieka. Gdy chodzi o ChRL, ale także częściowo

Berthronga dyskutuje L. Pfister, *Along the Road of Ruist-Christian religious and Philosophical Dialogues. A Critical Review of John H. Berthrong's 'All under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue'*, „Ching Feng” 41(1998) nr 2, s. 199–223.

⁴⁶ He Guanghu, *Przyczyny i cechy...*, s. 44.

Hongkong, Tajwan i Makao, to prowadzi się wprawdzie dialog, jest to jednak bardziej komparatystyka religijno-historyczna, którą można w najlepszym wypadku zaklasyfikować jako przygotowanie do dialogu religii. Ta niezadowolająca sytuacja podyktowana jest po stronie chrześcijańskiej przede wszystkim obrazem Chin i chińskiej religijności, jakim dysponujemy i jaki ukształtowany został w oparciu o historię misji, a tu przede wszystkim na podstawie jezuickiego (jednostronnego) widzenia kultury chińskiej jako monolitycznie konfucjańskiej. Należy zgodzić się z teologiem z Hongkongu Lai Pan-chiu, który postuluje, by opierając się w dialogu na religijnych tradycjach chińskich i ich koncepcjach, koniecznie widzieć je i rozumieć w świetle dzisiejszego kontekstu i dzisiejszego obrazu świata. Twierdzi, że każda koncepcja „winna zostać przebadana co do jej relewancji dla dzisiejszej rzeczywistości socjalnej, co do jej aktualnego znaczenia i co do jej adekwatności”⁴⁷. W innym wypadku nie będziemy zdolni stwierdzić, co właściwie stanowi dzisiaj kulturę chińską.

Co dominuje w dzisiejszej kulturze chińskiej, zarówno w ChRL, jak i w Hongkongu, Makao i na Tajwanie? Co nurtuje społeczeństwo chińskie? Jakie są to problemy, koncepcje, wizje i idee? Z kim więc chrześcijaństwo winno prowadzić dialog? W Kościołach chrześcijańskich mówimy o dialogu chrześcijaństwa z „religiami chińskimi”, z „kulturą chińską”, „z Chinami” itd. Co to jednak oznacza i co się za tym kryje? Można by tu sparafrazować słowa francuskiego znawcy Chin Guy Sormana i stwierdzić, że w publikacjach o dialogu chrześcijaństwa z kulturą chińską dominuje ahistoryczna wizja Chin, „według której Chiny nie składają się z Chińczyków, lecz ulepione są z chińskości”⁴⁸. Także w dialogu „kulturowa ciągłość” i jedność są wygodniejsze i bardziej „nadają” się do dialogu niż pluralizm. W dzisiejszej kulturze chińskiej nie dominuje jednak już tradycja konfucjańska, daoistyczna czy też buddyjska ani neokonfucjanizm odnowiciela myśli konfucjańskiej Zhu Xi (1130–1200), ani też idealizm filozofa Wang Yangming (1472–1528)⁴⁹. Przeważająca buddo-daoistyczna, ludowa religijność w Chinach idzie ręką w rękę bądź też zmagą się z dominującym agnostycyzmem, ateizmem, materializmem i konsumizmem, a nie z konfucjanizmem

⁴⁷ *Religionen Chinas und christliche Heilsgeschichte*, w: *Christentum im Reich der Mitte. Aktuelle Thesen und Texte aus China*, red. M. Gänßbauer, Hamburg 1998, s. 162. Lai Pan-chiu sam odkrył problematykę ochrony środowiska jako ważny temat dialogu – zob. *Christian Ecological Theology in Dialogue with Confucianism*, „Ching Feng” 41(1998) nr 3–4, s. 309–344; *Between Anthropocentrism and Ecocentrism: Eco-theology and Confucian-Christian Dialogue*, „Ching Feng” 2(2001) nr 1–2, s. 35–56; *Ecological Theology in Dialogue. Introducing the Main Theme [Duihua zhong de shengtai shenxue]* (w jęz. chińskim), „Daofeng” 2003 nr 18, s. 11–22.

⁴⁸ *Rok koguta. O Chinach, rewolucji i demokracji*, tłum. W. Nowicki, Warszawa 2006, s. 210.

⁴⁹ Na temat tych aspektów dialogu zob. Cheng Chung-yi, *Critique and Reconciliation: On the Dialogue between Contemporary Neo-Confucian Philosophy and Christianity*, „Ching Feng” 1(2000) nr 1, s. 35–46; Zhang Xianglong, *The Philosophical Feature of Confucianism and Its Position in Inter-cultural Dialogue: Universalism or Non-universalism?*, „Frontiers of Philosophy in China” 4(2009) nr 4, s. 483–492.

czy nawet marksizmem-komunizmem. Na niektórych obszarach Chin żyją wielkie grupy muzułmanów (Ujgurowie i ludność Hui)⁵⁰, a na południu Chin spotykamy mniejszości narodowe, a więc wyznawców tzw. religijności pierwotnej. Na czym miałyby więc dialog chrześcijaństwa z „kulturą chińską” polegać? Kto i z kim winien prowadzić dialog? Odpowiedź na te pytania wywnioskować można częściowo z powyższych rozważań. Powtórzmy tu jednak, że aktualnie teologia Kościołów chrześcijańskich nie stoi na odpowiednim poziomie, by zainicjować i prowadzić dialog z wielowarstwową kulturą chińską, odbywa się on więc poza wspólnotami religijnymi i kościelnymi. W tym kontekście na uwagę zasługuje inna forma „dialogu” w ChRL, jaką stanowią konferencje.

3.2. KONFERENCJE

Od lat 80. XX w. akademickie konferencje i różnego rodzaju teatralnie inscenizowane fora (Forum Buddyjskie, Forum Daoistyczne, Forum Konfucjańskie) są bardzo popularną formą dialogu w Chinach (*notabene* Kościoły chrześcijańskie nie zdołały jak dotąd stworzyć Forum Chrześcijaństwa). Spotkania te, zorganizowane przy udziale władz państwowych i przedstawicielei danych religii z całego świata, wydały rozpropagowane medialnie orędzia dotyczące także dialogu religii, który jednak podporządkowany jest w nich głównemu celowi polityki państwa chińskiego, mianowicie: harmonii społecznej i globalnej wizji harmonii, w której Chiny odgrywają przewodnią rolę⁵¹.

Na uwagę zasługują jednak nie tylko te wielkie fora, lecz niezliczone lokalne konferencje, które włączały pewne aspekty dialogu w swoje programy. Koncentrując się na chrześcijaństwie wymienić tu można przykładowo konferencję pt. „Kościół katolicki a kultura”, która odbyła się w dniach od 2 do 5 grudnia 2002 r. w Pekinie i w której udział wzięli katolicy i niekatolicy. Konferencja ta dotyczyła dialogu religijnego w duchu Soboru Watykańskiego II. Referentami byli również wykładowcy akademicki nienależący do jakiegokolwiek Kościoła⁵². W tym samym roku odbyła się w Pekinie doroczna konferencja chińskich akademików zajmujących się chrześcijaństwem. Temat brzmiał: „Chrześcijaństwo w kontekście sekularyzacji”. Referentami byli niewierzący naukowcy, do udziału zaproszono jednak także przedstawicielei Kościołów chrześcijańskich⁵³. Także w 2002 r. odbyła się w Szanghaju konferencja na temat „Religia, moralność i zagadnienia społeczne”, podczas której chińscy i zachodni uczeni, a także przedstawiciele oficjalnych religii w Chinach, dyskutowali o relacji mię-

⁵⁰ Na temat islamu w Chinach zob. m.in. Wang Jianping, *Jedność w różnorodności. Ożywienie islamu w dzisiejszych Chinach*, „Chiny dzisiaj” 2010 nr 1, s. 29–36.

⁵¹ Zob. np. orędzia I i II Forum Buddyjskiego, „Chiny dzisiaj” 2007 nr 1, s. 18 n., 29 n.; 2008 nr 3, s. 17 n.; 2009 nr 2, s. 4 n. Na temat Forum Daoizmu zob. „Chiny dzisiaj” 2007/3, s. 9 n.

⁵² Raport z konferencji zob. „China heute” 2004 nr 1–2, s. 15.

⁵³ Zob. raport w „China heute” 2004 nr 1–2, s. 16.

dzy religiami a rozwojem świadomości etycznej i społecznej⁵⁴. Innym przykładem, z roku 2002, jest zorganizowana przez katolicki instytut „Wiara” (Xinde) w Shijiazhuang (prowincja Hebei) konferencja na temat „Religia – środowisko – dialog religijny”. W konferencji udział wzięli przedstawiciele oficjalnych religii, nauczyciele akademicki i politycy (członkowie partii) odpowiedzialni za religie w ramach Konferencji Konsultatywnej Prowincji Hebei. Interesujący jest fakt, że na konferencji tej dokonano ważnych rozróżnień między dialogiem międzyreligijnym (*zongjiaojian duihua*) i dialogiem wewnątrzreligijnym (*zongjiaonei duihua*), dyskutując przy tym o inkluzywizmie (*baorong lun*) i pluralizmie (*duoyuan lun*), tak jak problematyka ta jawi się w pismach zachodnich teoretyków dialogu (m.in. Johna Hicka, Paula F. Knittera, Raimona Panikara), których dzieła przetłumaczone są na język chiński⁵⁵. Listę konferencji można by wydłużyć o wiele dalszych⁵⁶. Na jednej z nich (z 2005 r.) przedstawiciel Chińskiej Akademii Nauki, a więc niechrześcijanin, przedstawił inicjatywę Jana Pawła II dotyczącą modlitwy religii o pokój w Asyżu i omówił deklarację *Nostra aetate*. Po raz pierwszy też wszyscy uczestnicy mieli możliwość uczestniczenia w katolickiej liturgii i w modlitwach, co przez niechrześcijan zostało ocenione pozytywnie⁵⁷.

3.3. BADANIA NAUKOWE

Mimo licznych konferencji, które – jak wspomniano – zdają się tylko niekiedy i na skromną skalę przyjmować rzeczywiście formę dialogu religii, o systematycznym i egzystencjalnym (żywym) dialogu religii w ChRL nie można mówić. Kontrola religii oraz restrykcje polityczne, narzucanie głównej linii politycznej (np. harmonia społeczna) na wszelkie spotkania religii i teologię, uniemożliwia jak dotąd ich pełny rozwój. Podstawową, w pewnym sensie niepolityczną formą dialogu pozostaje nadal akademickie zainteresowanie „kulturą religijną” czy „kulturą chrześcijańską”, znajdujące wyraz w licznych przekładach literatury chrześcijańskiej na język chiński. Przekłady odgrywały w całej historii misji w Chinach, będącym krajem druku i książki, niezmiernie ważną rolę – były one nie tylko ważnym instrumentem przekazu i inkulturacji wiary chrześcijańskiej,

⁵⁴ Zob. „China heute” 2002 nr 3, s. 72 n.

⁵⁵ Zob. np. Leimeng Panika (Raimon Panikkar), *Zongjiaonei duihua. The Intrareligious Dialogue*, Beijing 2001. Różne teorie dialogu i ich przedstawiciele (zwł. J. Hicka) omawia Wang Zhi-cheng, *Zongjiao, jieshi yu heping. Dui Yuehan Xike zongjiao duoyuanlun zhaxue de jianshexing yanjiu*, Chengdu 1999. Zob. także Shi Jianda, *Zongjiao duihua zhi jiehuo* [Wprowadzenie w dialog religii], „Shijie zongjiao wenhua” 2006 nr 1, s. 27–30; Zhang Zhigang, *Lun wu zhong zongjiao duihua guan* [Pięć teorii dialogu religii] (w jęz. chińskim), „Shijie zongjiao wenhua” 2010 nr 2, 1–7.

⁵⁶ Informacje o dalszych konferencjach zob. np. „Chiny dzisiaj” 2007 nr 2, s. 15 n.

⁵⁷ Zob. raporty w UCANews z 9 i 15 III 2005 (dostępne także w Internecie); „Sunday Examiner” 27 III 2005, s. 3.

lecz także formą dialogu. Wiele książek misjonarzy, w tym bardzo wpływowe teksty Matteo Ricciego (1552–1610), Giulia Aleniego (1582–1649) i innych, powstało w formie dialogu (pytanie–odpowiedź) między chrześcijańskim misjonarzem a chińskim (konfucjańskim!) uczonym, czyli potencjalnym konwertytą⁵⁸.

Gdy chodzi o przekłady w ChRL – mamy do czynienia ze swoistym fenomenem. Według Liu Xiaofeng i He Guanghu tłumaczenia zachodniej klasyki marksistowskiej i socjologicznej dokonywane w instytutach i na uczelniach państwowych w latach 50. i 60. ubiegłego wieku przyczyniły się do osiągnięcia aktualnego poziomu w badaniu chrześcijaństwa⁵⁹ i położyły podwaliny dzisiejszego akademickiego dialogu „kultury chińskiej” z chrześcijaństwem. Przekład starej i współczesnej literatury chrześcijańskiej na język chiński stanowi według wpływowego czasopisma akademickiego „Ershiyi shiji” (Wiek XXI) jedno z najważniejszych wydarzeń kulturalnych w ChRL. Paradoksalnie nigdy w przeszłości nie przetłumaczono tak wielu dzieł chrześcijańskich na język chiński jak to się stało w ChRL, tzn. po 1949 roku⁶⁰.

Podsumowując, można stwierdzić, że jakkolwiek egzystencjalny dialog chrześcijaństwa z kulturą chińską w ChRL się nie rozwinął, to jednak akademickie badanie chrześcijaństwa przez chińskich uczonych oraz intelektualny dialog na płaszczyźnie konferencji, publikacji, a przede wszystkim przekładów, dał wiele ważnych impulsów dialogowi religijnemu poza Chinami, w Azji i na Zachodzie. Wystarczy tu wymienić choćby takie nazwiska jak Liu Xiaofeng, He Guanghu, Gao Shining, Zhuo Xiping (mimo że nie są oni członkami żadnego z Kościołów chrześcijańskich) i dostrzec ich rolę w prowadzonym na Zachodzie dialogu z kulturą chińską.

IV. CHINY: MIEJSCE NIEDOKOŃCZONEGO DIALOGU

Nawet jeśli uznamy, że istnieją w ChRL specyficzni partnerzy i formy dialogu chrześcijaństwa z kulturą chińską, to – generalnie – osiągnięcia dialogu znane z historii misji, szczególnie z epoki Tang oraz Ming i początków Qing, ze względu na uwarunkowania polityczne po roku 1949 nie są w praktyce kontynuowane.

⁵⁸ Na temat pracy translatorskiej misjonarzy zob. HCC 1, zwł. s. 600–631.

⁵⁹ Por. Liu Xiaofeng, *Die akademische Erforschung des Christentums im kulturellen System des Kommunismus*, „China heute” 1996 nr 6, s. 178–183; He Guanghu, *Gegenwärtige Situation und Aussichten einer ‘chinesischsprachigen christlichen Theologie’ in der akademischen Welt Chinas*, „China heute” 1996 nr 6, s. 225 n.

⁶⁰ Przegląd inicjatyw translatorskich oraz ich związku z dialogiem zob. *Fanyi yu xina. Dagong shenxue he Hanyu shenxue. Translation and Adoption. Ecumenical Theology and Christian Theology in Chinese*, red. D.H.N. Yeung, P. Raabe, Xianggang 2004.

Niewiele też wskazuje na to, że sytuacja ta zmieni się radykalnie w najbliższym czasie. Dialog religii wymaga bowiem wolności i zaufania⁶¹.

Chiny były w przeszłości miejscem dialogu religijnego, nawet jeśli dialog ten przybrał – szczególnie w wiekach XIX i XX – formę ostrej polemiki i konfrontacji z kulturą chińską, polemiki zapoczątkowanej właściwie już w tzw. sporze akomodacyjnym, który był swego rodzaju dialogiem religijnym. Ale także Chiny współczesne posiadają wspaniałe przykłady ludzi dialogu, jak na przykład o. Wincenty Lebbe (1877–1940) – człowiek dialogu z kulturą chińską w jej politycznym i społecznym wymiarze; abp Celso Costantini (1876–1958) – który zainicjował dialog na płaszczyźnie sztuki religijnej; norweski pastor Karl Ludvig Reichelt (1877–1952) – odważny pionier dialogu z buddyzmem; wielcy tłumacze klasyki chińskiej na języki zachodnie James Legge (1815–1897) i Richard Wilhelm (1873–1930), a także liczni konwertyci, zarówno w Kościołach protestanckich, jak i w Kościele katolickim, by wymienić tu choćby anglikanina Wu Leichuan (1869–1944) czy katolika Wu Jingxiong (1899–1986).

Na temat dialogu chrześcijaństwa z kulturą chińską w historii napisano już bardzo wiele i pod różnymi etykietami: wymiana, konfrontacja, akcja i reakcja, relacje chińsko-zachodnie, wymiana kulturalna, itd. Wydaje się niekiedy, jak gdyby w Kościołach chrześcijańskich pisanie na temat dialogu w historii misji były właśnie dominującą formą dialogu dzisiaj. Jest jednak jasne, że dialog religii, szczególnie zaś dialog chrześcijaństwa z kulturą chińską nie może żyć wyłącznie ani ze swojej bogatej historii, ani z „komparatystyki religijno-historycznej”. Sytuacja w Chinach zmieniła się przecież w porównaniu z różnymi epokami historii radykalnie – nawet jeśli uznamy, że są pewne frapujące „stałe”. Należy więc – by przytoczyć tu słowa Felixa Wilfreda – na nowo wpatrywać się i wsłuchiwać w dzisiejszą sytuację, w aktualnie panującą kulturę chińską, ponieważ wszystkie religie stoją dziś przed wspólnymi zadaniami o olbrzymim wymiarze i znaczeniu dla całej ludzkości⁶².

Cytowany już He Guanghu uważa, że wszystkie religie mogą się w Chinach spotkać i prowadzić dialog, jednakże powinny one przede wszystkim otworzyć się na dzisiejszego człowieka i same się niejako „zdeformalizować”⁶³. On sam chciałby przyczynić się do dialogu z chrześcijaństwem. Dialog ten nie może jednak polegać na tym, że wykorzystuje się tylko to, co jest podobne, by się „inkulturować”. He Guanghu widzi w takiej postawie niebezpieczeństwo syn-

⁶¹ Zob. na ten temat R. Madsen, *Sekularyzacja a współczesna polityka religijna w Chinach*, „Chiny dzisiaj” 2010 nr 2, s. 31–38; B. Vermander, *Christianity and the Development of China's Civil Society. A Comparative and Prospective Analysis*, „Inter-Religio” 2000 nr 37, s. 3–15

⁶² F. Wilfred, *Asiatische Theologie an der Wende zum neuen Jahrhundert. Unbeantwortete Fragen und neue Horizonte*, „EMW Informationen” 1999 nr 119, s. 15. Zob. także Gu Xuewu, *Die Perspektiven des interkulturellen Dialogs zwischen China und Europa* (Gedanken zur Zukunft, 10), Bad Homburg 2004.

⁶³ *You xin wu ti* [Serce bez słów], Beijing 1997, s. 315, 346.

kretyzmu⁶⁴. Dialog winien się opierać na żywym spotkaniu i egzystencjalnym doświadczeniu. Jeśli bowiem, jak stwierdzają Michael von Brück i Whalen Lai, idee i koncepcje religijne nie zostaną odniesione do rzeczywistości, do prawdziwego życia ludzi, pozostają abstrakcją⁶⁵. W ten sposób i dialog pozostanie w sferze abstrakcji – co można krytycznie zarzucić dialogowi prowadzonemu z Zachodu czy też w Hongkongu i na Tajwanie, zarówno w Kościele katolickim, jak i w Kościołach protestanckich, z tym, co nazywa się „kulturą chińską”, rozumianą (niemal wyłącznie) jako „konfucjańska”.

Wiadomo, że spór akomodacyjny oraz jezuickie postrzeganie Chin i ich kultury jako konfucjańskiej przekazane nam przez filozofów oświecenia, do dzisiaj kształtuje nasz obraz Chin. Także dzisiaj przyjmuje się w Kościołach chrześcijańskich na Zachodzie, że wszyscy Chińczycy byli, są i muszą być konfucjanistami, że właśnie konfucjanizm reprezentuje „chińską duszę”. Takie spojrzenie na Chiny, ta etykieta, zasłania jednak Chiny w ich wielowarstwowej rzeczywistości, także religijnej. Jest to swego rodzaju „fantom konfucjanizmu”, który i dzisiaj nie pozwala chrześcijańskim partnerom na Zachodzie zwrócić się ku rzeczywistej kulturze chińskiej, panującej w społeczeństwie chińskim⁶⁶. Chiny rodem ze świata fantazji, mówi wspomniany już Guy Sorman, „wciąż nie pozwalają zobaczyć Chin rzeczywistych”⁶⁷. Kogo jednak interesują „prawdziwe Chiny”? – pyta ten sam autor. „Chiny muzealne” są przecież wygodniejsze. Gdzie pozostaje jednak dialog z ateizmem, marksizmem i komunizmem, materializmem, hedonizmem, konsumizmem, sekularyzmem itd.?⁶⁸ Co z chińską buddo-daoistyczną religijnością ludową, dominującą dzisiaj na nowo nie tylko na wsi, z politeizmem, synkretyzmem (sektami)? – dotyczy to zresztą nie tylko ChRL, lecz także Hongkongu, Tajwanu i Makao. Teza, że Chiny nigdy właściwie nie były konfucjańskie w tym sensie, w jakim to rozumiemy na Zachodzie, nie pasuje ani sinologom, ani Kościołom, będącym spadkobiercami jezuickiej wizji Chin.

Nie ulega wątpliwości, że Chin nie można zrozumieć bez Konfucjusza i jego doktryny, tak samo, jak nie można zrozumieć Europy bez chrześcijaństwa. Jednakże ani Chin nie można zamknąć w *Dialogach konfucjańskich*, ani też Europy w Ewangeliach. Ani Chiny, ani Europa nie są czcigodnym tekstem czy muzeum. Dzisiejszy dialog chrześcijaństwa z kulturą chińską musi więc wpierw odkryć,

⁶⁴ Zob. jego artykuł *Jenseits von Ost und West. He Guanghus neue Balance*, „China heute” 17(1998) nr 2–3, s. 53–56.

⁶⁵ M. von Brück, W. Lai, *Buddhismus und Christentum*, s. 147.

⁶⁶ Wgląd w aktualny stan i dynamikę kultury chińskiej daje m.in. *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*, red. K. Louie, Cambridge 2008.

⁶⁷ *Rok koguta...*, s. 12.

⁶⁸ Są to aspekty, na które zwracał uwagę papież Jan Paweł II, np. w encyklice *Centesimus annus*, szczególnie w rozdz. 2: *Rok 1989*, także w kontekście Chin. Zob. także Gao Shining, *Chrześcijaństwo a Chiny współczesne*.

czym ta kultura jest, czym żyje faktycznie społeczeństwo chińskie. Kościołom chrześcijańskim w Chinach i chrześcijanom poza nimi przypada więc dzisiaj bardzo trudne zadanie, by dialog sprowadzić na właściwą płaszczyznę, by nie był on tylko spekulacją i komparatystyką idei, tak by doprowadzić do rzeczywistego spotkania żywej religii chrześcijańskiej z żywą kulturą chińską, czymkolwiek byłaby ona wypełniona⁶⁹. Do religijnych tradycji chińskich należy przy tym – jak postuluje teolog Lai Pan-chiu – podejść bardziej krytycznie niż dotychczas, gdyż niekoniecznie są one dla dzisiejszego Chińczyka czymś żywym i znaczącym⁷⁰.

Chrześcijaństwo uczestniczy dzisiaj, by użyć tu słów Zygmunta Kubiaka sprzed ponad 40 lat, „w podróży największej i najtrudniejszej ze wszystkich, która wymaga od nas zarówno rezygnacji z wielu zastarzałych nawyków, jak też odważnego przyjmowania nowych rozwiązań i nowych obowiązków”⁷¹. Dzisiejsza kultura chińska i społeczeństwo Chin niejako zmuszają nas do tego. Ponowny dialog chrześcijaństwa z kulturą chińską, stwierdza Benoit Vermander, jezuita z Tajwanu i członek Papieskiej Rady ds. Kultury, winien być twórczym procesem, w którym stworzone zostaną w Chinach nowe wartości, kategorie i modele, nadające sens historii, budujące teraźniejszość i kładące podwaliny pod przyszłość. Konieczna jest więc większa interakcja między chrześcijaństwem i jego Kościołami a Chinami, ich społeczeństwem i kulturą – interakcja, która ukaze, że chrześcijaństwo ma egzystencjalne znaczenie i w teraźniejszości, i dla przyszłości⁷².

V. GRÓB MATTEO RICCIEGO W PEKINIE JAKO WEZWANIE DO DIALOGU

Na zakończenie, jednocześnie jako wspomnienie papieża Jana Pawła II (1920–2005), któremu dialog z żywą kulturą chińską we wszystkich jej aspektach leżał szczególnie na sercu, przypomnieć tu wypada niektóre z jego wypowiedzi na temat dialogu chrześcijaństwa z Chinami. Są to wypowiedzi, które na nowo wzywają do podjęcia niedokończonego dialogu. Już w roku 1981, podczas

⁶⁹ Odnośne refleksje znaleźć można m.in. u D.L. Overmyera, *Chinese Religions as Part of the History of Salvation. A Dialogue with Christianity*, „Ching Feng” 40(1997), s. 1–14. Zob. też Zhuo Xinping, *Das Christentum und die chinesische Kultur*, w: *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres, red. G. Riße i in., Paderborn 1996, zwł. s. 758.

⁷⁰ *Religionen Chinas und christliche Heilsgeschichte*, s. 164.

⁷¹ Z. Kubiak, *Literatura pomostem między kulturami Azji i Europy*, „Tygodnik Powszechny” 31(1977) nr 46, s. 5.

⁷² B. Vermander, *Christianity and the Development...*, s. 5.

podróży apostołskiej do Azji, Jan Paweł II wezwał w Manili także Kościół chiński do dialogu religijnego i ekumenicznego⁷³:

„Wszyscy chrześcijanie muszą [...] zaangażować się w dialog z wierzącymi różnych religii, tak aby rozwijały się wzajemne zrozumienie i współpraca; tak aby wartości moralne mogły się umocnić, tak aby Bóg mógł być czczony przez wszystkie stworzenia. Należy pracować nad stworzeniem odpowiednich dróg do urzeczywistnienia tego dialogu wszędzie, szczególnie jednak w Azji, na kontynencie, który jest kolebką starożytnych kultur i religii. Chrześcijanie innych Kościołów, podobnie jak katolicy, muszą działać wspólnie w poszukiwaniu pełnej jedności po to, aby Chrystus jeszcze bardziej objawiał się w miłości swoich wyznawców. Podziały, które wciąż istnieją między wyznawcami imienia Jezusa Chrystusa, powinny być bodźcem do żarliwej modlitwy i odmiany serca, tak aby zostało dane doskonalsze świadectwo Ewangelii. Co więcej, chrześcijanie podadzą rękę wszystkim ludziom dobrej woli, którzy dzielą ich wiarę w nieocenioną godność osoby ludzkiej. Będą oni działać wspólnie dla stworzenia sprawiedliwszego i bardziej pokojowego społeczeństwa, w którym pierwszeństwo mają potrzeby biednych. Azja jest kontynentem, na którym wartości duchowe są bardzo cenione i gdzie poczucie religijne jest głębokie i wrodzone: ochrona tego cennego dziedzictwa musi być wspólnym zadaniem wszystkich”.

W związku z 400. rocznicą przybycia Matteo Ricciego do Chin w 1982 r. Jan Paweł II wygłosił kilka przemówień, w których przedstawia tego pioniera misji chrześcijańskich w Chinach jako przykład dialogu. W przemówieniu na Uniwersytecie Gregoriańskim papież powiedział, że Matteo Ricci był pierwszym, „który potrafił wejść w żywą kulturę i społeczeństwo chińskie” i że „owo zakorzenienie się w kulturę [...] dotyczyło nie tylko pojęć i pracy misyjnej, lecz realizowało się także w osobistym świadectwie życia”. Papież wyraził nadzieję, że zostaną wypracowane odpowiednie struktury dialogu:⁷⁴

„W świetle ducha dialogu i otwarcia, jaki charakteryzuje Sobór, metoda pracy misyjnej ojca Ricci jawi się jak nigdy dotąd żywa i aktualna. [...] Zdołał on stworzyć pomost między Kościołem a kulturą chińską, który dziś jeszcze okazuje się trwały i pewny, pomimo niezrozumienia i trudności pojawiających się w przeszłości i nadal się odnawiających. Jestem przekonany, że Kościół może bez obaw podążać tą samą drogą, ze spojrzeniem zwróconym w przyszłość. Możemy ufać, że przeszkody mogą być usunięte, że zostanie znaleziony stosowny sposób i odpowiednie struktury do nawiązania na nowo dialogu i że dialog ten pozostanie wciąż otwarty”.

⁷³ AAS 73(1981), s. 391–398. Tłum. pol. zob. „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1981 nr 6, s. 15–16. Te i inne wypowiedzi Jana Pawła II o Matteo Riccim zebrane zostały w „Chiny dzisiaj” 2010 nr 2, s. 14–20.

⁷⁴ AAS 75(1983), s. 39–46. Tłum. pol. zob. „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1982 nr 10, s. 10–11.

W tym samym przemówieniu Jan Paweł II stwierdził, że grób ojca Ricci, który leży dzisiaj w dziedzińcu Wyższej Szkoły Partyjnej w Pekinie, „[...] przypomina ziarno pszeniczne, ukryte w ziemi, które ma przynieść obfity plon. Jest też wymownym wezwaniem, skierowanym tak do Rzymu, jak i do Pekinu, o podjęcie na nowo dialogu przezeń zapoczątkowanego z tak wielką miłością i powodzeniem”.

I w końcu, w 1990 r., już po upadku komunizmu w Europie Wschodniej, w przemówieniu do członków Papieskiej Rady Kultury papież powiedział:

„Chiny znajdują się na drodze poszukiwania nowych przeznaczeń na miarę ich tysiącletniej kultury. Nie ulega wątpliwości, że ich bogate walory humanistyczne oraz ich pragnienie odnowienia łączności z kulturami aktualnego świata, mogą wnieść także w same Chiny nowe zasoby energii. Z tęsknotą wyczekuję dnia, w którym będziecie mogli [...] w sposób szczególny wzbogacić tym cennym wkładem Wasz dialog kultur i Ewangelii”⁷⁵.

Wypowiedzi te pozostają aktualne także dzisiaj, po zakończeniu obchodów 400-lecia śmierci ojca Ricci w roku 2010. Podjął je zresztą papież Benedykt XVI, stwierdzając z tej okazji:

„[...] ojciec Ricci jest szczególnym przykładem szczęśliwej syntezy przepowiadania Ewangelii i dialogu z kulturą ludu, do którego się ją zanoszą. [...] Właśnie wtedy, gdy niesie Ewangelię, ojciec Ricci odkrywa u swoich słuchaczy prośbę wymagającą głębszego zastanowienia – w ten sposób spotkanie umotywowane przez wiarę staje się także dialogiem między kulturami – dialogiem bezinteresownym, wolnym od pragnienia władzy ekonomicznej czy politycznej, przeżywanym w przyjaźni, dialogiem, który sprawia, że dzieło o. Ricci i jego następców stanowi jeden z najwyższych i najszcześniejszych punktów w relacjach pomiędzy Chinami a Światem Zachodnim”⁷⁶.

The Question of the Christian Dialogue with Chinese Culture

Summary

This article focuses on an extremely urgent problem of today's Christian dialogue with China, i.e. the culture (and politics) of the People's Republic of China (PRC) and asks whether a Christian dialogue with China – which understand herself as an atheist

⁷⁵ Tłum. pol. zob. *Stolica Apostolska a Chiny współczesne*, s. 182.

⁷⁶ Tłum. pol. zob. „Chiny dzisiaj” 2010 nr 4, s. 15 n. Zob. też list Benedykta XVI z okazji przygotowań do 400. rocznicy śmierci M. Ricci, „Chiny dzisiaj” 2009 nr 3, s. 19. Na temat roli przyjaźni w dialogu chrześcijaństwa z kulturą chińską na przykładzie ojca Ricci zob. bp F. Follo, *Matteo Ricci: Przyjaźń i kontakty międzyludzkie*, „Chiny dzisiaj” 2010 nr 4, s. 23–26.

and Communist state, which, however, is a country of many religious traditions, is possible, and if so in what form? What are its prospects and challenges?

The starting point of the article, after some historical remarks, is a kind of heterotopy of the dialogue in Chinese context, involving (III.1.) the historical and political context, then (III.2) its partners, and finally (III.3) its forms and contents. In this framework, this article is (IV) reflection on the challenges, opportunities and prospects of the Christian dialogue with Chinese culture. This reflection is not taken here from the standpoint of theology, but is rather a phenomenological description of the *status quo*. At the end of the article (V) some statements of Pope John Paul II with regard to the dialogue of Christianity with Chinese culture are quoted as a kind of summary.

The article states a great asymmetry of partners of the dialogue in China caused by the restrictive religious policy. There are some forms of dialogue which, however, are realized outside of the institutionalized Christianity, i.e. the Christian Churches. The Churches themselves, due to their historical background, are not very interested in or prepared for an inter-religious dialogue.

Słowa kluczowe: kultura chińska, dialog, chrześcijaństwo, partnerzy i formy dialogu, tradycje religijne

Keywords: Chinese culture, dialogue, Christianity, partners and forms of the dialogue, religious traditions