

Zbigniew Wesołowski

Chiński konwertyta John Wu (Wu Jingxiong 吴景雄, 1899–1986) i jego duchowy dialog z religiami Chin

Nurt SVD 50/2 (140), 350-377

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Chiński konwertyta John Wu
(Wu Jingxiong 吳經熊, 1899-1986)
i jego duchowy dialog z religiami Chin**

Chinese Convert John Wu (Wu Jingxiong 吳經熊, 1899-1986)
and his Spiritual Dialogue with the Religions of China

Zbigniew Wesółowski SVD

Wei Siqi 魏思齊

zbignieww@hotmail.com

Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin, Niemcy

Sinolog. Zainteresowania: filozofia i klasyczna myśl chińska – konfucjanizm oraz buddyzm. Członek i redaktor Instytutu Monumenta Serica (Sankt Augustin-Bonn). 1999-2012 wykładał na Katolickim Uniwersytecie Fu Jen (Tajpej); założyciel i dyrektor (2002-2012) Centrum Badań Sinologicznych Monumenta Serica (CBSMS) tamże. Autor licznych naukowych publikacji sinologicznych w języku angielskim, chińskim, niemieckim i polskim. Praca doktorska nt. współczesnego myśliciela chińskiego, Lianga Shuminga: *Lebens – und Kulturbegriff von Liang Shuming (1893-1988). Dargestellt anhand seines Werkes Dong-Xi wenhua ji qi zhexue*, Sankt Augustin 1997. Inne dzieło: *Liang Shuming (1893-1988) de wenhuaguan – genju Dong-Xi wenhua jiqi zhexue yu Zhongguo wenhua yaoyi jieshuo* 梁漱溟 (1893-1988) 的文化觀 根據 東西文化及其哲學與中國文化要義>解說》 (*Pojęcie kultury u Liang Shuminga według jego dzieł: Kultury wschodu i zachodu i ich filozofie oraz Główny sens kultury chińskiej*, Taipei xian Xinzhuang shi, Furen Daxue chubanshe 2003).

1. Charakterystyka osoby Johna Wu i jego nawrócenie

Poniżej przedstawię chińskiego konwertytę Johna Wu i jego duchowy dialog z trzema religiami Chin, „które w ten czy inny sposób przygotowały [jego] umysł na to, by poznać Prawdziwego Boga i Świętą Trójcę” (PWZ:118)¹. John C.H. Wu (Wu Ching-hsiung [Wu Jingxiong] 吳經熊, 1899-1986) to wyjątkowa postać w ostatniej historii spotkania chrześcijaństwa z chińską kulturą. Był prawnikiem, filozofem prawa, pedagogiem życia religijnego oraz znanym konwertytą chińskim na wiarę chrześcijańską. Urodził się „dnia siedemnastego drugiego miesiąca księżycowego [tj. 28. marca] w roku chichai [jichai 己亥] (1899) w Ningpo [Ningbo 寧波?]” (PWZ:16). O swoich urodzinach John Wu mówi w 1. rozdziale („Dar życia”) swojej duchowej autobiografii PWZ w ten sposób:

„Siedemnasty dzień drugiego miesiąca księżycowego to dobry dzień urodzin, gdyż był pomiędzy dwoma popularnymi świętami. Według dawnych obyczajów, narodziny Lao [Laozi³], apostoła Tao [Dao 道], przypadały na dzień piętnasty, urodziny zaś Kuan-yin [Guanyin 觀音⁴], bogini buddyjskiej, były obchodzone dziewiętnastego. Tak więc znalazłem się między taoizmem a buddyzmem. Jeśli dodamy do tego fakt, że drugi miesiąc księżycowy był specjalnie poświęcony pamięci Konfucjusza, to wyciągniemy oczywisty wniosek, że trzy wielkie religie chińskie jakby się spotkały, by mi służyć za duchowe opiekunki. Czerpałem ze wszystkich trzech, chociaż światłem, jakie ostatecznie ujrzałem, był logos [Jezus Chrystus], który oświeca każdego człowieka przychodzącego na świat [...] Błędem jest uwa-

¹ Używany odtąd w tekście skrót PWZ oznacza: John Ching-Hsiung Wu, *Ponad Wschodem i Zachodem*, tłum. I. Doleżał-Nowicka, Warszawa 1994.

² To miasto we wschodnich Chinach (prowincja Zhejiang), które jest od dawna portem handlowym (od czasów dynastii Tang [618-907]) i rybackim nad Morzem Wschodniochińskim. Za czasów dynastii Ming (1368-1644) Ningbo było najważniejszym miastem portowym w Chinach. Później handlowy rozkwit został zatrzymany przez rozwój Szanghaju, którego znaczenie jako portu handlowego i strategicznego odkryli dopiero Europejczycy w XIX wieku.

³ Zob. Z. Wesołowski, *Laozi*, „Chiny dzisiaj”, t. VII, nr. 3-4, 2012, s. 48.

⁴ Guanyin albo Guanshiyin 觀世音 (dosł. „obserwować/słyszeć dźwięki [z prośbą o miłosierdzie] w świecie ludzkim”) to chiński odpowiednik męskiej postaci indyjskiego bodhisattwy Awalokiteśwary, który w Chinach przedstawiany jest w postaci kobiecej. W ludowej religii chińskiej Guanyin jest tradycyjnie czczona jako bogini miłosierdzia, litości i płodności.

zać chrześcijaństwo za związane z Zachodem. Zachód może być chrześcijański (bardzo bym pragnął, żeby jak najbardziej nim był), ale chrześcijaństwo nie jest zachodnie. Jest ponad Wschodem i Zachodem, jest ponad tym, co stare i nowe. Jest starsze niż stare i nowsze niż nowe. Jest mi bliższe niż konfucjanizm, taoizm i buddyzm, w kręgu których się urodziłem. I jestem im wdzięczny, gdyż to one były pedagogami, którzy mnie zawiedli do Chrystusa. Chrystus stanowi harmonię mego życia. Dzięki tej harmonii mogę cieszyć się, że urodziłem się żółty, wykształcenie zaś otrzymałem człowieka białego” (PWZ:16-17).

John Wu najpierw nawrócił się na protestantyzm w roku 1917 (mając 18 lat⁵), a potem na katolicyzm w roku 1937 (w wieku 38 lat). O swoim nawróceniu na protestantyzm opowiada w ten sposób:

„Oprócz wykładów o tematyce prawniczej były wykłady z religii, prowadzone przez Rankina⁶. Obowiązywało nas czytanie Biblii i ja od razu zachwyciłem się tą cudowną księgą. Również budujący przykład Rankina sprawił, że zacząłem szukać żywego źródła jego duchowej czystości i miłości. I wtedy podręcznik, którego używaliśmy podczas wykładów na temat religii *Chrześcijański pogląd na Boga i świat* (*The Christian View of God and the World*) Jamesa Orra, wywarł na mnie głębokie wrażenie” (PWZ:55).

Spoglądając na swoje dwa nawrócenia na chrześcijaństwo – najpierw na protestantyzm, potem na katolicyzm – John Wu tak to relacjonuje:

⁵ W wieku 17 lat John Wu ożenił się: „Po śmierci matki [w roku 1914] pozostałem w domu przez kilka miesięcy. Potem mój starszy brat i jego żona zastępując mi rodziców zaopiekowali się mną aż do roku 1916, kiedy to się ożeniłem” (PWZ:45). John miał „dwie matki”: „Bóg dał mi dwie matki, jedną, która mnie urodziła, i drugą, która mnie wychowała. Tę, która mnie zrodziła, będę tu nazywał moją «małą» matką, tę drugą, która mnie wychowała – «dużą» matką. (...) Kiedy moja mała matka umarła w roku 1903, miałem zaledwie cztery lata. A ona trzydzieści”. (PWZ:27). „Spałem w łóżku z moją dużą matką, od kiedy skończyłem cztery lata, aż do jej śmierci, kiedy miałem piętnaście lat. (Nie było to tak rzadkie, jakby się mogło wydawać czytelnikom z Zachodu. Nasze łóżka były bardzo duże i nieraz składały się z kilku posłań)” (PWZ:33). O swoim pierwszym małżeństwie mówi John Wu w ten sposób: „Moja żona i ja nigdy nie widzieliśmy się przed naszym ślubem, zawartym w dniu 12 kwietnia 1916 roku. Oboje byliśmy poganami, wychowanymi w tradycyjny dawny chiński sposób. To nasi rodzice nas zaręczyli, kiedy oboje mieliśmy zaledwie po sześć lat” (PWZ:48).

⁶ Charles W. Rankin z Tennessee był wtedy dziekanem Wyższej Szkoły Prawa w Szanghaju.

„Kiedy w roku 1917 stałem się chrześcijaninem, czułem się, jakbym w jedną noc został cesarzem, ponieważ teraz mogłem czcić Boga bezpośrednio, gdyż zostałem obdarzony synostwem Bożym. Przyjęcie przeze mnie chrześcijaństwa było wstrząsającą rewolucją duchową, którą porównać tylko można z rewolucją polityczną, zmieniającą monarchię absolutną w republikę” (PWZ:148).

Życie wiarą chrześcijańską u Johna Wu nie była sprawą samo przez się zrozumiałą. Kryzys wiary nastąpił szczególnie podczas jego pobytu w USA (1920-1921, 1923-1924, 1929-1930). Ponadto był on też rok czasu we Francji (1922-1923). Swoje trudności z życiem wiarą opisuje w ten sposób:

„Jesienią roku 1920 zacząłem studiować w Michigan Law School w Ann Arbor. [...]

Ponieważ moja wiara nie była mocno zakorzeniona, stopniowo odsuwałem się od mej pierwszej miłości z braku właściwego *milieu*. Ponadto prawnicze i filozoficzne zajęcia coraz bardziej rozmywały ten niewielki zasób wiary, jaki miałem, wskutek czego zapomniałem całkowicie o Trójcy Świętej i sam o tym nie wiedząc, stałem się unitarianinem. Chrystusa zacząłem uważać za zwykłego człowieka, nauczyciela, którego niezwykła osobowość i zdumiewająca intuicja moralna nadal mnie fascynowały. Uwielbiałem Go, tak jak się uwielbia jakiegoś bohatera ziemskiego, czym natchnęła mnie twórczość Thomasa Carlyle’a⁷. Jako wolnomyśliciela nie obchodziło mnie już to, czy On narodził się z Dziewicy czy wstał z martwych, albo czy był cudotwórcą. Jeśli nie był On Bogiem, tym bardziej był godny podziwu i godny naśladowania. Wszystkie problemy związane z dogmatami zostały odsunięte na dalszy plan.

Również w tym okresie boleśnie zawiodłem się na Rankinie, którego poglądy na sprawy duchowe – jak się dowiedziałem – stały się bardzo ciasne i nietolerancyjne” (PWZ:62-63).

W ciągu dalszego rozwoju duchowego John Wu musiał stwierdzić:

„W sferze religii, moja umysłowość zatoczyła pełne koło. Zacząłem jako fanatyk, przeszedłem przez etap całkowitego sceptycyzmu i teraz napotkałem religię, w którą mogę wierzyć nie

⁷ Thomas Carlyle (1795-1881) – szkocki pisarz społeczny, historyk i filozof historii. Ponadto był propagatorem i współtwórcą specyficznej historiozofii zwanej heroizmem.

tylko całym moim sercem, ale także całym moim umysłem, nie tylko całą duszą, ale i ciałem. Nie jestem już pod wrażeniem cudów, które przestały być dla mnie cudami. Jezus musiał się zniżyć do nich, ponieważ urodził się w pokoleniu zabobonnym i szukającym znaków. Jest on Boski nie z powodu znaków, lecz pomimo ich" (PWZ:64).

„No cóż, zmierzałem do stworzenia «nowej religii». [...] Doszedłem do tego, że napisałem w moim dzienniku: «Chrystus jest Buddą, Budda jest Chrystusem, oto wszystko, co należy wiedzieć». [...]

Mój indywidualizm wraz z irracjonalizmem i sentymentalizmem osiągnęły taki punkt, że stałem się samotną odcielesnioną duszą wędrującą przez pusty wszechświat i rozpaczliwie próbującą znaleźć dla siebie nowe ciało. Byłem całkowicie obnażony, tylko łaska Boża mogła mnie ponownie odziać w Chrystusa, całego Chrystusa: Prawdziwego Boga i Prawdziwego Człowieka. W przeciwnym razie skończyłbym ze sobą jak drugi Werter"⁸ (PWZ:65-66).

O swoim ponownym nawróceniu, tym razem na katolicyzm, pisze John Wu w ten sposób:

„Wiele lat szukałem matki⁹ i znalazłem ją w Kościele katolickim. O tak, sam Kościół jest Matką dla wiernych. [...] Święta Teresa¹⁰ powiedziała słowa dla mnie przeznaczone: «Strach spr-

⁸ Chodzi tu o główną postać powieści epistolarnej *Cierpienia młodego Wetera* (niem. *Die Leiden des jungen Werthers*) napisaną przez Johanna Wolfganga von Goethego (1774). Dzisiaj mówi się o tzw. „efekcie Wertera” polegającym na wzroście samobójstw spowodowanym nagłośnieniem w mediach samobójstwa jakiejś znanej osoby. Chodzi tu o „zaraźliwość” samobójstwa.

⁹ Warto przytoczyć tu intrygujący fragment z PWZ, który ukazuje nam fenomen „poszukiwania Matki” w życiu Johna Wu: „Przez całe życie szukałem Matki i wreszcie znalazłem ją w Kościele katolickim, i to w potrojnym sensie. Bóg jest moją Matką, Kościół jest moją Matką i Najświętsza Maryja Panna jest moją Matką; a te wszystkie trzy Matki połączyły się w jedno Macierzyństwo, w którym jestem, żyję i poruszam się” (PWZ:192). „Jednym z uroków Kościoła katolickiego jest to, że ten kobiecy element osobowości Jezusa jest instytucjonalnie reprezentowany w osobie Najświętszej Panny. To istotnie Prawdziwy Kościół, ponieważ w pełni ucieleśnia osobowość swego Założyciela” (PWZ:193).

¹⁰ Chodzi tu o św. Teresę od Dzieciątka Jezus, która odegrała poprzez dzieło *Dzieje duszy* wielką rolę w nawróceniu Johna Wu (zob. PWZ, s. 191-193). „Przeczytałem szybko tę książkę i byłem nią tak głęboko poruszony, że powiedziałem sobie: «Jeśli ona reprezentuje katolicyzm, to nie widzę powodu, dlaczego nie miałbym

wia, że się kurczę, za to pod słodkimi rządami miłości nie tylko idę naprzód – ja leczę». Przechodząc na łono prawdziwego Kościoła Chrystusa nic nie straciłem, za to zyskałem wszystko” (PWZ69).

Dokładna historia nawrócenia Johna Wu znajduje się w rozdziale IV drugiej części PWZ o tytule: *Powrót syna marnotrawnego* (s. 176-193). Tutaj zacytujemy tylko jeden fragment, który opisuje jego warunkowy chrzest w Kościele katolickim:

„W dniu 18 grudnia 1937 udzielił mi [ksiądz Germain, rektor Uniwersytetu Aurora] warunkowego chrztu w małej kaplicy Matki Boskiej przy uniwersytecie [Aurora¹¹]. Wszystko odbyło się bardzo cicho. Obecni byli tylko Yüan¹² i mój syn Tomasz¹³. Następnego dnia w tej samej kaplicy przyjąłem po raz pierwszy komunię świętą. Zobaczyłem uśmiechniętą twarz ojca Tostena, który dwadzieścia lat temu uczył mnie francuskiego” (PWZ:192).

Ogólnie można określić duchową wędrówkę Johna Wu jako podążanie w kierunku „ponad Wschodem i Zachodem”, co zresztą wypowiedziane jest jasno w tytule jego autobiografii¹⁴.

zostać katolikiem». Bowiern znalazłem w niej żywą syntezę takich przeciwieństw, jak pokora i odwaga, wolność i dyscyplina, radość i smutek, obowiązek i miłość, siła i tkliwość, łaska i natura, szaleństwo i mądrość, bogactwo i bieda, zbiorowość i indywidualność. Święta Teresa zdawała się łączyć w sobie serce Buddy, cnoty Konfucjusza i filozoficzne oderwanie Lao-tzu. Oto młoda zakonnica, która umarła mając dwadzieścia cztery lata. A osiągnęła doskonałość. W czym kryła się jej tajemnica? Czy mogłaby osiągnąć taki stopień samorealizacji, gdyby nie była w pełni członkiem Mistycznego Ciała Chrystusa? Książka ta sprawiła, że postanowiłem zostać katolikiem. Łaska ogarnęła me serce” (PWZ:192).

¹¹ Katolicki Uniwersytet Aurora (Université l’Aurore, po chińsku: *Zhendan daxue* 震旦大學) był ważnym uniwersytetem w Chinach prowadzonym przez francuskich jezuitów w latach 1903-1952.

¹² Yuan Chia-huang (Yuan Jiahuang 袁家璜) to przyjaciel Johna Wu. W jego domu John Wu zobaczył obraz świętej Teresy z Lisieux, o której myślał na początku, iż to jest Najświętsza Maryja Panna. Potem przeczytał *Dzieje duszy świętej Teresy* (zob. PWZ:191-192).

¹³ Niedługo potem żona Johna Wu i jego dwanaścioro dzieci przyjęło chrzest (później urodziło jeszcze ich 13. dziecko – John Wu junior). Żona otrzymała na chrzcie imiona Maria Teresa.

¹⁴ Zob. Z. Wesołowski, „*Ponad Wschodem i Zachodem*” – *O jaki ideał człowieczeństwa chodziło Johnowi Wu (1899-1986)?*, „Chiny Dzisiaj”, t. IX, nr 3-4, 2014, s. 31-38.

„Nasza pielgrzymka nie jest więc skierowana ani na wschód, ani na zachód, ale do wewnątrz, i to właśnie nazywam poruszaniem się ponad Wschodem i Zachodem. Nie należy nazywać chrześcijaństwa «zachodnim». Chrześcijaństwo jest uniwersalne. W rzeczywistości Zachód ma wiele do nauczenia się od Wschodu, ponieważ ogólnie biorąc Wschód poszedł dalej w swym naturalnym życiu wewnętrznym niż Zachód w swym nadnaturalnym życiu wewnętrznym” (PWZ:269).

W cytatach, które tutaj do tej pory przytoczyliśmy, możemy odkryć sedno rozumienia życia ludzkiego u Johna Wu. Jego myśl jest oparta na przewyciężaniu wielu przeciwieństw czy opozycji, które jawią się na naturalnie w życiu ludzkim, jak np. wschód – zachód, chrześcijaństwo (katolicyzm) – chińskie religie (daoizm, buddyzm i konfucjanizm), to co ludzkie – to co boskie, to co naturalne – to co nadnaturalne i wreszcie to co stare – to co nowe. W tych wypowiedziach mamy do czynienia z jego jasnym wyborem i argumentacją: boskość przewyższa ludzkość, uniwersalność przekracza to, co partykularne, a wewnętrzne życie człowieka (tzn. jego duchowość) przekraczają różnicę pomiędzy wschodem i zachodem, a także trzeba dopowiedzieć – różnice koloru skóry, rasy, religii i języka.

John Wu zmarł w 87 roku życia, 6 lutego 1986 na Tajwanie. A zatem żył jeszcze ponad 35 lat po napisaniu swojej duchowej autobiografii. Wcześniej od 1947 do 1949 roku był ambasadorem Republiki Chińskiej w Watykanie. W roku 1949 wrócił do Chin, ażeby warunkowo zaakceptować miejsce ministra sprawiedliwości w rządzie Guomindang. Gdy sytuacja stała się dla rządu Guomindang beznadziejna ze względu na zwycięstwo chińskich komunistów, udał się z powrotem do Rzymu, a stamtąd na Uniwersytet na Hawajach (the University of Hawaii), gdzie został *visiting professor*, ucząc chińskiej filozofii. W Honolulu napisał i wydał swoją duchową autobiografię *Beyond East and West* (Sheed and Ward 1951). W roku 1950 został profesorem na wydziale prawa Seton Hall University¹⁵. 1966 roku udał się na Tajwan, gdzie był profesorem prawa na Uniwersytecie Chińskiej Kultury¹⁶. Jak wcześniej wspomnieliśmy, pierwszą jego żoną była Li Youti 李友悌 (inne imię: Li Delan 李德蘭), która zmarła w USA w roku 1959. John Wu poślubił jako drugą żonę Zhu Wenying 祝文英 w roku 1967.

¹⁵ Prywatny rzymsko-katolicki Uniwersytet w South Orange (New Jersey), założony w roku 1856.

¹⁶ Zhongguo wenhua daxue 中國文化大學 to prywatny uniwersytet na Yangmingshan (Dystrykt Shilin, Taipei, Tajwan), założony w roku 1962.

F.J. Sheed w swoim *Wstępie* do PWZ (s. 10) wskazał na trzy cechy osobowości Johna Wu – bez reszty katolickiej, bez reszty chińskiej i w pełni sobą (tzn. pełny egzystencjalnego autentyzmu¹⁷) – świadczą o tym, iż był on osobą nieprzeciętną i dlatego wywierał głębokie wrażenia na ludziach, którzy go spotykali. Skoncentrujmy się teraz na duchowym dialogu Johna Wu z religiami chińskimi, który nastąpił z perspektywy jego nawrócenia na katolicyzm. Tak, jego nawrócenie nie tylko dało mu całkowicie nowe życie i nowe rozumienie jego życia w Chrystusie, w Bogu, ale także nowe spojrzenie na to, czego to tej pory doświadczał oraz rozumiał jako człowiek i Chińczyk. Przed swoim nawróceniem rozumiał siebie następująco:

„Pod względem intelektualnym wahałem się między sceptycyzmem i animalizmem¹⁸, pod względem moralnym byłem w pełni opierzonym libertynem. Drwiłem z tego, czego nie mogłem zrozumieć, ulegałem nieokiełznanym zachciankom zmysłów. Ja, niewolnik świata, uczyniłem siebie apostołem wolności. I na podobieństwo studni pozbawionej wody i chmury gnanej wiatrem przed burzą. Sądziłem, że jestem mądrym człowiekiem. Kiedy spoglądam wstecz na moją przeszłość, widzę, że punktem zwrotnym w moim życiu był rok 1937, gdyż zimą tego roku nawróciłem się” (PWZ:11).

W gruncie rzeczy przed i po nawróceniu Johnowi Wu chodziło przede wszystkim o wewnętrzny, duchowy charakter pielgrzymki ludzkiej. A zatem centrum człowieczeństwa była dla niego duchowość, życie wewnętrzne człowieka, a zatem mistyczny charakter egzystencji ludzkiej, która szuka i odkrywa Ostateczną Prawdę – po nawróceniu dla niego był to Jezus Chrystus. Zresztą on sam siebie rozumiał jako ten, który jest mistykiem (PWZ:52).

John Wu jako mistyk był także nauczycielem chrześcijańskiego mistycyzmu¹⁹. Swoje *credo* ostatecznego nawrócenia sformułował John Wu w ten sposób:

¹⁷ Zob. F.J. Streng, *Three approaches to authentic existence: Christian, Confucian, and Buddhist*, „Philosophy East and West”, t. 32, nr 3, 1982, s. 371-392 (e-version: <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-PHIL/streng2.htm> [dostęp: 4.07.2015]).

¹⁸ W oryginale angielskimi: *animal faith*. Jest to z pewnością aluzja to późniejszego dzieła (1923) urodzonego w Hiszpanii, amerykańskiego filozofa George’a Santayany *Scepticism and Animal Faith*. W tym sensie znaczy to tyle, co wierzyć tylko w to, co mówią nam nasze zmysły”, a więc wyznawać rodzaj skrajnego sensualizmu, nie zaś – jak zostało wyżej przetłumaczone – animalizm, czyli zoolatrię jako kult zwierząt (pozostałość totemizmu).

¹⁹ Z. Wesołowski, „*Ponad Wschodem i Zachodem*”..., art. cyt., s. 33-44.

„Łaska jest najważniejsza. Nikt nie może przyjść do Chrystusa, jeśli przedtem nie zostanie do Niego pociągnięty przez Ojca (J 6,44), nie może też przyjść do Ojca inaczej jak tylko przez Chrystusa, ani też nikt nie może być uświęcony jak tylko przez sakramenty Kościoła, które są prawdziwymi kanałami łaski” (PWZ:15).

Po swoim nawróceniu John Wu patrzył na siebie w ten oto sposób:

„Jestem przekonany, że niewiele osób jest równie złych z natury jak ja, ale jeśli o mnie idzie, konfesjonał okazał się jedynym źródłem łaski uzdrawiającej, tak skutecznej, że wielokrotnie sam się temu dziwię. Nie dziwię się więcej, znając tak dobrze absolutną prawdomówność i moc boskiego Lekarza, który powiedział: «Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają» (Mt 9,12)” (PWZ:118).

2. Religie Chin

Tak oto rozpoczyna John Wu swoje wywody na temat religii Chin:

„Teraz, kiedy zbliżam się do kresu mojej duchowej wędrówki, muszę opowiedzieć dość szczegółowo o religiach panujących w Chinach, bowiem tworzą one moje moralne i religijne tło i dlatego są istotną częścią rozwoju mego duchowego życia. Stanowią one ważną część naturalnego posagu, jakim obdarzył mnie Bóg, przygotowując do zjednoczenia z Chrystusem. Często myślę sobie, że przypominam jednego z Trzech Króli, Mędrca z Chin, który złożył w darze Dzieciątku złoto konfucjanizmu, mirrę taoizmu²⁰ i kadzidło buddyzmu. Jedno dotknięcie Jego rąk sprawia, że to, co było w nich fałszywe, zostało oczyszczone, a to, co prawdziwe, przemieniło się w nadnaturalne wartości” (PWZ:117).

²⁰ Ciekawe, iż w oryginale angielskim John Wu użył słowa *the musk of Taoism*, a nie *the myrrh of Taoism*. Może dlatego, że piżmowce są popularnymi zwierzętami w Chinach. *Musk* to tyle, co „piżmo”. Jest to wydzielina z gruczołów okoloobdytnicznych piżmowca (np. „jeleni piżmowy”). Piżmo stosuje się jako substancję zapachową i utrwalacz zapachu perfum. Mirra to wonna żywica, otrzymywana z drzew i krzewów rodzaju balsamowiec. Jest ona gorzka. W tradycji chrześcijańskiej trzech mędrców ofiarowało mirrę przy narodzinach Jezusa, co było rozumiane jako proroczy symbol Jego śmierci (Mt 2,11), ponieważ mirry używano do balsamowania ludzkich ciał przy okazji pogrzebu. Może John Wu chciał swoim sformułowaniem to chrześcijańskie skojarzenie ograniczyć?!

Oczywiście w swoim PWZ nie mówił wiele o tym, co było w tradycji i dziedzictwie kulturowym Chin fałszywe, ale starał się mówić o to, co było i jest prawdziwe. I właśnie po jego nawróceniu na katolicyzm nabrało to, co prawdziwe w kulturze chińskiej jeszcze większej wartości, tzn. zostało wywyższane i uzupełnione. Dlatego John Wu mówi o swoim głębokim przekonaniu duchowym:

„Nie należy nazywać chrześcijaństwa «zachodnim». Chrześcijaństwo jest uniwersalne. W rzeczywistości Zachód ma wiele do nauczenia się od Wschodu, ponieważ ogólnie biorąc Wschód poszedł dalej w swym naturalnym życiu wewnętrznym niż Zachód w swym nadnaturalnym życiu wewnętrznym” (PWZ:269).

Religijną tradycję i dziedzictwo Chin opisuje John Wu w kontekście wiary religijnej swojej pierwszej żony:

„Jeśli idzie o jej wiarę, to została wychowana w takiej samej duchowej atmosferze jak ja, czyli anonimowej religii narodu chińskiego, religii nieba i czystego sumienia; wierzyła w Boga, który wszystko widzi, który nagradza dobrych i karze złych, i w to, że wszystkie religie mają jeden jedyny cel: uczynić ludzi dobrymi, że pomaganie innym, to w rezultacie pomaganie samemu sobie i swoim dzieciom, ponieważ Bóg jest sprawiedliwy i miłosierny. Taka jest podstawowa wiara narodu chińskiego” (PWZ:51).

Punkt wyjścia w „teologii religii chińskich” Johna Wu to rozumienie siebie jako jednego z Trzech Króli, pochodzącego tym razem z Chin, który prezentuje Dzieciątka Bożemu – złoto konfucjanizmu, mirrę daoizmu oraz kadzidło buddyizmu. Drugą pomocą w rozumieniu przez Johna Wu religii chińskich może być relacja pomiędzy Starym i Nowym Testamentem: To, czym był Stary Testament dla Żydów, tym była „stara tradycja chińska” dla Johna Wu:

„Jako dziecko zostałem wychowany w atmosferze starej tradycji, a potem zetknąłem się z duchem chrześcijaństwa, co sprawiło, że czułem się jak człowiek współczesny pierwszym uczniom Chrystusa, którzy w mniejszym lub większym stopniu żyli pod panowaniem Prawa i nagle dostali się pod panowanie łaski. Jestem daleki od tego, by twierdzić, że moje kulturalne i duchowe dziedzictwo wywodziło się²¹ ze Starego Testamentu. Twier-

²¹ W oryginale jest: „Far be it from me to assert that my cultural and spiritual

dżę natomiast, że w analogiczny sposób trzy religie Chin były moimi nauczycielami, przybliżając mnie do Chrystusa, tak że mogłem znaleźć usprawiedliwienie w wierze. Oczywiście każde nawrócenie jest za sprawą łaski Bożej, ale nie można zaprzeczyć, że w moim przypadku Bóg posłużył się różnymi naukami Konfucjusza, Lao-tzu i Buddy jako instrumentami, żeby otworzyć moje oczy na prawdziwe światło świata” (PWZ:117-118).

Trzy religie Chin²² są zatem nauczycielami, pedagogami (PWZ:17) Johna Wu w drodze ku Chrystusowi, są instrumentami otwierającymi jego oczy na prawdziwe światło świata – to jest jego katolicka teologia religii chińskich. Omówienie przez niego trzech religii Chin zwraca „specjalną uwagę na te aspekty, które w ten czy inny sposób przygotowały [jego] umysł na to, by poznać Prawdziwego Boga i Świętą Trójcę” (PWZ:118).

2.1. Złoto²³ konfucjanizmu (PWZ:119-123)

Przy omówieniu konfucjanizmu zależało Johnowi Wu na tym, by w domniemanym agnostycyzmie Konfucjusza dostrzec jego wiarę w Niebo (*Tian* 天), a tym samym uznać go za teistę:

„Nie mogę oprzeć się myśli, że Konfucjusz był teistą. Jego dziecięca postawa wobec Nieba, które było po prostu inną nazwą Boga, stała się źródłem jego wielkości. Dopiero jednak jego uczeń Tseng-tzu [Zengz 曾子²⁴] sprawił, że konfucjanizm stał się prawie całkowicie humanistyczny, kładąc największy nacisk na moralne obowiązki mieszczące się w etyce człowieka, zwłaszcza obowiązek synowskiej miłości. Tseng-tzu znany był jako oddany syn, nic więc dziwnego, że dla niego synowska miłość była źródłem wszystkich innych cnót, zapowiedzią doskonałości” (PWZ:120).

heritage was on a par with the Old Testament” (p. 150), a zatem: „Jestem daleki od tego, by twierdzić, że moje kulturalne i duchowe dziedzictwo dorównywało Staremu Testamentowi”.

²² Zob. Z. Wesołowski, *Trzy religie tworzą jedność: Idea a rzeczywistość w chińskiej tradycji religijnej*, „Chiny Dzisiaj”, t. VII, nr. 3-4, 2012, s. 19-26.

²³ Złoto to przez wieki symbol największej wartości, u Johna Wu symbolizuje wartości moralne zawarte w konfucjanizmie. Ponadto złoto wiązało się też przez wieki z władzą. Konfucjanizm miał od czasów cesarza Wudi (157-87 przed Chr.; cesarz: 141-87) z dynastii Han władzę duchową nad społecznym życiem Chińczyków aż po upadek cesarstwa chińskiego w roku 1912.

²⁴ Zob. Z. Wesołowski, *Zengzi*, „Chiny Dzisiaj”, t. VIII, nr 2, 2013, s. 57-58.

Cytaty z *Lunyu* (*Dialogów konfucjańskich*), które wybrał John Wu w celu osiągnięcia swego celu są dość przekonujące, jakkolwiek nie mogą ostatecznie rozwiązać kontrowersji na temat wiary Konfucjusza. Oczywiście musiał John Wu też zająć stanowisko wobec tzw. neokonfucjanizmu:

„Za panowania dynastii Sung (960-1279) powstała grupa neokonfucjanistów, którzy ideę synowskiej miłości rozszerzyli przenosząc ją na nasze stosunki z Niebem-i-Ziemią ([*Tiandi* 天地] jest to chińskie określenie kosmosu). Ich filozofia (...) jest bardziej panteistyczna niż teistyczna. Kiedy Konfucjusz używał słowa «Niebo» miał na myśli Boga, ale kiedy neokonfucjaniści używali określenia «Niebo-i-Ziemia», mieli na myśli kosmos” (PWZ:121).

Złotem konfucjanizmu wydaje się być przede wszystkim konfucjańska idea miłości synowskiej (*xiao* 孝), która też niestety może być „prze-absolutyzowana”, jak to według Johna Wu miało miejsce po Konfucjuszu u jego ucznia Zengzi.

„Idea miłości synowskiej jest tak głęboko wrosnięta w duszę chińską, że kiedy Chińczyk staje się katolikiem, rzecz jasna podobną miłością będzie darzyć Boga. Dla niego naśladowanie Chrystusa oznacza naśladowanie Jego najwyższej miłości synowskiej wobec Jego Ojca, który także jest naszym Ojcem”²⁵.

„Jezus wybawił nas od niewolniczej zależności wobec «Nieba-i-Ziemi», które jest tylko stworzone, dał nam możliwość, byśmy się stali dziećmi samego Stwórcy. Tak więc ojciec Lou przyczynił się w dużej mierze do realizacji ideału sprecyzowanego przez arcybiskupa Celso Costantiniego: «Po to, by zachować i pogłębić dawną narodową kulturę chińską, trzeba ją odmłodzić chrześcijaństwem” (PWZ:122).

²⁵ Chodzi tu o chińskiego benedyktyna ojca Lou Tseng-tsiang (Lu Zhengxiang 陸徵祥, 1871-1949). Był on znanym chińskim politykiem, dyplomatą (ambasadorem w Holandii i Rosji), w późniejszym okresie zaś benedyktynek w klasztorze św. Andrzeja koło Brugii. Urodził się w Szanghaju, w rodzinie protestanckiego katechety, a w 1911 roku przeszedł na katolicyzm. Był przekonany, iż chrześcijaństwo stanowi spełnienie postulatów etycznych konfucjanizmu oraz próbował wykazać pokrewieństwo chrześcijańskiego Logosu oraz chińskiego Dao. Jego główne dzieła to *Souvenirs et pensées* (1946) i *La rencontre des humanités et la découverte de l'Évangile* (wydane pośmiertnie w 1949).

W swojej autobiografii John Wu też wielokrotnie wspominał o konfucjanizmie. Poniżej przytoczę tylko jego najważniejsze wypowiedzi. W 5. rozdziale PWZ – „Filozofia dzieciennego pokoju” (s. 35-45) mówi John Wu o swojej fascynacji Konfucjuszem i Mencjuszem:

„Ilekoć myślę o Konfucjuszu i Mencjuszu, o Buddzie i Lao-tzu, jestem skłonny nazwać ich – jak święty Justyn Męczennik nazwał Sokratesa, Platona i Arystotelesa – «pedagogami, którzy doprowadzają ludzi do Chrystusa»” (s. 42).

Przed napisaniem PWZ John Wu już wydał małą książkę *From Confucianism to Catholicism* (Huntingdon, Indiana: Our Sunday Visitor Press, 1949, s. 58), która głównie zawiera jego wykład (s. 27-58), pierwotnie wygłoszony w j. francuskim na Uniwersytecie Gregoriana w Rzymie 19 marca 1949 roku. Podtytuł tego wykładu brzmi: *A Spiritual Odyssey from Personal Memories*, co wskazuje na nawiązanie do początków biografii autora. Sam tytuł zaś bierze konfucjanizm jako punkt wyjścia dla nawrócenia Johna Wu. Ponadto napisał John Wu jeszcze dwie książki, w których pojawia się kwestia konfucjanizmu: *Chinese Humanism and Christian Spirituality* (Jamaica, New York: St. John's University Press, 1965)²⁶ oraz artykuł *Mencius' Philosophy of Human Nature and Natural Law* („Chinese Culture Quarterly”, nr 1, 19. Trzeba tutaj stwierdzić, że konfucjanizm jest niezwykle złożonym zjawiskiem społeczno-politycznym i religijno-filozoficznym. Można w nim w gruncie rzeczy wyróżnić trzy podstawowe elementy: 1) kult przodków (głębokie aspekty religijne); 2) rytualne przepisy regulujące i stabilizujące życie społeczne; oraz 3) etykę społeczną (filozofię moralną), połączone wspólnym mianownikiem – rytualnością. Konfucjański sposób życia i myślenia naznaczony był estetyko-etyką – zewnętrzną, zrytualizowaną formą wyrażania przekonań etycznych oraz innych wartości życia ludzkiego. Sam Konfucjusz nie rościł sobie żadnych pretensji do tworenia nowych i niezachwianych podstaw porządku społecznego, czuł się jedynie przekazicielem tradycji wielkich mędrców chińskiej staro-

²⁶ Pierwszy rozdział jest o Konfucjuszu, drugi o Mencjuszu, trzeci o radości u chińskich mędrców (zob. J.C.H. Wu, *Radość w filozofii chińskiej*, tłum. R. Malek, „W Drodze”, nr 1-2, 1983, s. 10-23); a także J.C.H. Wu, *O radości*, tłum. R. Malek SVD, Warszawa 1987), czwarty o daoizmie, piąty o mądrości Zhuangzi, szósty to porównanie mistyki św. Teresy z Lisieux z mistyką Laozi, siódmy o św. Teresie i o jej siostrze Celine, ósmy o technologii i chrześcijańskiej kulturze z perspektywy wschodniej, dziewiąty o chrześcijaństwie jako jedynej możliwej syntezie Wschodu i Zachodu, 10 – o wodzie i winie, tzn. chińskiej etyce i chrześcijańskiej wierze, oraz ostatni, 11 – o nauce miłości św. Teresy.

żytności: „Przekazuję tylko nauki starożytnych, lecz sam niczego nie tworzę” (*Lunyu* 7/1: *shu er bu zuo* 述而不作 – tłum. własne).

W bardzo interesujący sposób przechodzi John Wu od rozważań nad konfucjanizmem do daoizmu:

„Kiedy mamy do czynienia z konfucjanizmem, czujemy twarde grunt pod stopami. Wszystko wydaje się takie schludne i wyraźne. Wszystkie cnoty mają właściwe nazwy i właściwy zakres zastosowania. Konfucjanizm w swej istocie jest nauką o stosunkach etycznych. Ale gdy tylko przejdziemy od konfucjanizmu do taoizmu, zanurzamy się w morzu tajemnicy” (PWZ:123).

2.2. Mirra daoizmu (PWZ:123-134)

Obok konfucjanizmu daoizm stanowi drugą rodzimą tradycję duchową Chin, trzecią zaś jest buddyzm, który przybył do Chin z Indii pod koniec I w. po Chr. Stworzenie „filozofii daoistycznej” (*daojia* 道家) przypisuje się Laozi 老子²⁷ żyjącemu jakoby w VI wieku przed Chr., natomiast „daoizm religijny” (*daojiao* 道教) powstał dopiero w II i III w. po Chr. Jest on rdzenną religią Chin stworzoną przez połączenie filozofii daoistycznej z ludowymi i magicznymi wierzeniami. Ponadto wraz z przybyciem do Chin buddyzmu obie doktryny uległy zespoleniu (tworząc na początku tzw. buddo-daoizm), co prawdopodobnie zaowocowało później narodzinami buddyzmu Chan 禪. W rzeczywistości daoizm religijny przejął wiele wątków doktryny buddyjskiej, jak np. obraz nieba i piekła czy odpłata za nasze uczynki na ziemi. Religijny daoizm przejął także wiele buddyjskich bóstw. Filozoficzne podstawy daoizmu religijnego głoszą m.in. jedność zasad *yin* 陰 i *yang* 陽, których wzajemne dopełnianie się w Dao 道 stanowi podstawę harmonii świata.

Trzeba podkreślić, iż daoizm w rozumieniu Johna Wu to daoizm filozoficzny. W swoich rozważaniach John Wu przytacza cytaty tylko z dwóch centralnych dzieł daoizmu filozoficznego, tj. *Daodejing* 道德經 oraz *Zhuangzi* 莊子²⁸. Oczywiście rozpoczyna on od pojęcia *dao*.

„Słowo *Tao* oznacza Ostateczną Rzeczywistość, której nie można wyrazić słowami. Tao jest nie dającym się różnicować i zdefiniować Źródłem wszystkich rzeczy i cnót. Tao jest tym, co Proste, tym, co jest Jednością. Jeśli zgłębimy Jedność, zgłębimy

²⁷ Zob. Z. Wesółowski, *Laozi*, „Chiny Dzisiaj”, t. VII, nr 3-4, 2012, s. 48.

²⁸ Tamże, s. 58-59.

wszystko. Z drugiej strony, jeśli zlekceważymy Jedność, jesteśmy zagubieni wśród wielości. Krótko mówiąc, konfucjanizm zajmuje się moralnością, natomiast taoizm przede wszystkim kontemplacją” (PWZ:123).

To, że Tao jest jednocześnie transcendentne i immanentne, stanowi dla taoistów jego największą tajemnicę, tajemnicę Tajemnic. W tym świetle możemy zrozumieć rozdział wstępny *Tao-te ching*:

„Gdyby Tao można wyrazić słowami, nie byłoby niezmiennym Tao. Każda nazwa, którą moglibyśmy mu nadać, nie byłaby niezmienną rzeczą [nazwą]²⁹. Tao więc jest niczym i wszystkim. Źródłem i Końcem wszystkich rzeczy, poza nazwami i brakiem nazw. Jest precyzyjne, ponieważ Tao jest tak nie do nazwania, że Lao-tzu obdarzył je tyloma nazwami. Nazwał je: «Tajemnicą Kobiecości», «Matką», «Początkiem», «Wielkim», «Małym», «Subtelną Istotą», «Ostatecznym Końcem», «Ukrytym Zasobem», «Ciemnym», «Skarbem», «Jednym», «Przodkiem Sfery Obrazów», «Duchem Doliny», «Nieociosanym Blokiem», «Ojcem Wszystkich Rzeczy». Jak to ujął Léon Bloy³⁰: «Kiedy ktoś mówi z miłością o Bogu, wszystkie ludzkie słowa są jak ślepe lwy szukające źródła na pustyni»”.

Jednak dla Johna Wu ważną kwestią w odniesieniu do daoizmu filozoficznego było pytanie:

„Jak sam Lao-tzu doszedł do swej wizji Tao? Zwracając swój wzrok do wewnątrz! Ponieważ «siła słów szybko się wyczerpuje. O wiele lepiej jest zatrzymać to, co jest wewnątrz twego serca». (5) Prawda jest taka, że choć Tao jest transcendentalne [transcendentne], istnieje także w największej głębi naszego serca. Możemy je znaleźć w sobie, jeśli będziemy rozwijać nasze wewnętrzne siły duchowe” (PWZ:126-127).

Powtórzmy: „zwracając swój wzrok do wewnątrz! O wiele lepiej jest zatrzymać to, co jest wewnątrz twego serca, rozwijać nasze wewnętrzne siły duchowe” – te wypowiedzi to kwintesencja filozofii życia Johna Wu! Przypomnijmy sobie jego słowa:

²⁹ Jest to słynne: 道可道非常道, 名可名非常名.

³⁰ Léon Bloy (właściwie Marie Joseph Cain Marchenoir; 1846-1917) – francuski pisarz katolicki. W młodości był agnostykiem, który w nienawiści odwrócił się od Kościoła. Potem przeżył nawrócenie pod wpływem katolickiego pisarza Barbeya d’Aureville’ego (1808-1889).

„Nasza pielgrzymka nie jest więc skierowana ani na wschód, ani na zachód, ale do wewnątrz, i to właśnie nazywam poruszaniem się ponad Wschodem i Zachodem... Wschód poszedł dalej w swym naturalnym życiu wewnętrznym niż Zachód w swym nadnaturalnym życiu wewnętrznym” (PWZ:269)³¹.

Tak, jak to sformułowaliśmy już wcześniej, przed i po nawróceniu Johnowi Wu chodziło przede wszystkim o wewnętrzny, duchowy charakter pielgrzymki ludzkiej. A zatem centrum człowieczeństwa była dla niego duchowość, życie wewnętrzne człowieka, tzn. mistyczny charakter egzystencji ludzkiej, która szuka, starając odkrywać Ostateczną Prawdę. Ponadto, zdaniem Johna Wu, istnieje jeszcze inny, ciekawy aspekt daoizmu – to jest „rola kobieca” we wszechświecie. Laozi powiada:

„Czy potrafisz uchronić niespokojną duszę od zejścia na manowce? Trzymać ją blisko Jedności i nigdy z tego nie rezygnować? Czy potrafisz koncentrując swój witalny oddech, uczynić go tak delikatnym jak oddech małego dziecka? Czy potrafisz oczyścić swoją wewnętrzną wizję tak dokładnie, aż będzie wolna od wszelkich skażeń? Gdy to uczynisz, wtedy możesz naprawdę kochać ludzi i rządzić swym narodem bez uciekania się do sprytu, możesz grać rolę kobiecą na otwarciu i zamknięciu drzwi nieba, to znaczy możesz poddać się z doskonałą pojętnością i spontanicznością rytmom kosmosu. Co więcej twój umysł będzie tak jasny, że ujrzy wszystko, ale jednocześnie pozostanie nie związane z niczym” (PWZ:127).

Powyżej już wspomnieliśmy o fenomenie „poszukiwania Matki” w życiu Johna Wu (przyp. nr 14). „Rola kobieca” zdaje się według niego naturalnie kulminować w „roli matki”. Fenomen „poszukiwania Matki” wydaje się też być ważnym elementem w jego nawróceniu³².

³¹ Ciekawe jest, iż John Wu użył kategorii: „wschód i zachód” oraz „daoizm i chrześcijaństwo” przy opisie swojej przyjaźni z sędzią Oliverem Wendellem Holmesem (zob. PWZ: 70-86): „Zaczynaliśmy, wychodząc z odmiennych punktów. On był panteista, ja teista. Jego najwyższym celem był kosmos, moim Bóg. Jego filozofia była bardzo zbliżona do taoizmu, moja z gruntu chrześcijańska, nawet wtedy gdy nie żyłem po chrześcijańsku. W rezultacie był on chyba bardziej wschodni niż ja, chociaż ja nie mogę powiedzieć, że jestem bardziej zachodni niż on” (PWZ:104).

³² „Wreszcie katolicki kult dla Najświętszej Dziewicy był zapowiedziany we wszystkich religiach Wschodu. Orientalna miłość dla matki – niezależnie od tego, jaką formę przybiera – bywa żarliwym uczuciem trwającym całe życie.

Oprócz pojęcia *dao* jeszcze jedno pojęcie filozoficznego daoizmu przedstawił John Wu w sposób dokładny. Chodzi tu o *wuwei* 無為 (dosł. „nie-działanie”, „brak świadomej interwencji czy ingerencji”)³³:

„Taoistyczna doktryna wu-wei nie oznacza tego, by nic nie czynić, ale raczej, by czynić wszystko w zgodzie z wewnętrznym światłem, którym jest Tao, nie przywiązując się do owoców swych poczynań. Pod tym względem taoizm jest bardziej zbliżony do Bhagavad-Gita³⁴. [...] Podobnie Chuang-tzu radzi ludziom, by pozostawali bierni, chyba że zmuszą ich do działania

Żarliwa miłość do matki występuje we wszystkich religiach Wschodu jako wspólny motyw przewodni. A oto wzruszająca opowieść o wielkim uczniu Konfucjusza Tseng-tzu. Rodzina jego była uboga i musiał utrzymywać matkę, zbierając chrust na wzgórzach. Pewnego dnia podczas jego nieobecności odwiedził go jeden z przyjaciół i matka nie wiedziała, co począć. Zmieszana bardzo zaczęła obgryzać palce. W tej samej chwili Tseng-tzu poczuł nagły ból w sercu, zarzucił wiązkę chrustu na plecy i wrócił do domu. Kiedy matka i syn tak się kochają jak oni oboje, nic dziwnego, że porozumiewają się w tajemny sposób. Lao-tzu znany był ze swej miłości do matki, ale Tao kochał również jak matkę. Jeden rozdział *Tao-te ching*, gdzie opisał jak głupi i bezradny się wydawał wobec błyskotliwych i mądrych ludzi światowych, zakończył mówiąc z widocznym zadowoleniem: «Jednak w jednym różnię się bardzo od innych: Cenię tylko to pożywienie, które pochodzi z matczynej piersi». Jedną z przyczyn, dlaczego buddyzm był tak popularny w Chinach, jest kult bogini Kuan-yin. Na lądzie czy na morzu Chińczycy zwracają się do niej o pomoc w niebezpieczeństwie i potrzebie. Znamienne jest, że początkowo Kuan-yin była bogiem rodzaju męskiego, dopiero później przekształcił się on w wyobraźni ludowej w boginię miłosierdzia. Była uważana w Chinach za tkliwą matką biedaków i nieszczęśliwych” (PWZ:275).

³³ *Wuwei* 無為 oznacza, iż należy pozwolić rzeczom istnieć zgodnie z ich naturą, a zdarzenia mają biec całkiem naturalnie, bez wszelkiej ingerencji i narzucania czegokolwiek ze strony człowieka. Na płaszczyźnie politycznej zasada *wuwei* głosi, że prawdziwy władca powstrzymuje się od wszelkiej ingerencji. W życiu człowieka *wuwei* przeciwstawia się wszelkiemu formalizmowi i presji pochodzących z moralności społecznej czy zaleceniom odgórnym, które fałszują prawdziwe uczucia człowieka. Zatem człowiek nie powinien być dobry dlatego, że tak żąda od niego społeczeństwo. Dobro powinno to być dla niego w pełni naturalne i w gruncie rzeczy nie powinno wymagać od niego jakiegokolwiek wysiłku, tzn. dokonywać się całkowicie podług zasady *wuwei*. Ten duchowy stan całkowitej naturalności człowieka, tzn. czynić dobro bez wysiłku oraz starania się o nie, nazywa Laozi *de* 德 (cnotą lub mocą).

³⁴ „Bhagawadgita” (Pieśń Pana) to pieśń w formie dialogu, która stanowi niewielką część epickiego poematu Mahabharaty (jeden z dwóch głównych hinduistycznych poematów epickich obok Ramajany). Jest jedną ze świętych ksiąg hinduizmu (III albo II w. przed Chr.).

obiektywne okoliczności. Dlatego wu-wei oprócz podkreślenia, by się nie przywiązywać do owoców swego działania, oznacza także ograniczenie działania do tego, co istotne i konieczne” (PWZ:127-128).

Według Johna Wu daości wysławiali bezcelowość, niepotrzebność oraz całkowite oderwanie się od świata, przy czym trzeba to dobrze zrozumieć, bo:

„[...] jeśli mówią o bezcelowości, mają na myśli wyższy cel; jeśli mówią o niepotrzebności, mają na myśli wyższą potrzebę; a jeśli mówią o całkowitym oderwaniu się od świata, to tylko dlatego, że chcą pokazać, jak należy zachowywać się w świecie. W rezultacie wnikliwej analizy Tao jest niczym więcej jak sposobem życia. W tym sensie taości są niezwykle praktyczni. Żeby zrozumieć praktyczność taoistów, najlepiej będzie poznać ich poglądy na doskonałego człowieka [*zhiren* 至人] – do czego dążą, jakiego rodzaju człowiekiem każdy z nich chciałby się stać. Czy oni sami są w stanie w rzeczywistości zrealizować swoje ideały, jest dla naszego obecnego celu nieistotne, nas interesują ich aspiracje” (PWZ:128-129).

John Wu uważa, że „podstawą nauki Lao-tzu jest samorealizacja poprzez wymazanie swego ja” (PWZ:129). Dlatego też

„[...] mędrzec, który ogarnął Tao, wykracza poza świat materialny i sferę moralności. Musi jednak osiągnąć dalszy stan na drodze duchowej pielgrzymki. Rzecz w tym, że Tao jest tak transcendentalne [transcendentne], iż żadna istota ludzka nie może go naprawdę zrozumieć. Uświadomienie sobie własnej ostatecznej nieznajomości Tao, zarówno dla Lao-tzu, jak i Chuang-tzu, jest najwyższym stanem mądrości” (PWZ:132).

W tym kontekście John Wu odkrył, iż daoistyczny mędrzec przeżywa trzy przebudzenia:

„Podczas pierwszego przebudzenia widzi bezwartościowość wszystkich zewnętrznych rzeczy” (PWZ:132).

„W drugim przebudzeniu wyraźnie widzi, że jego wszystkie cnoty nie pochodzą od niego samego, lecz od Tao i że przewodząc innym powinien praktykować zasadę nie narzucania swej opinii” (PWZ:133).

„W trzecim przebudzeniu Mędrzec uświadamia sobie, że jego zrozumienie Tao nie jest w ogóle zrozumieniem. Bo Tao jest z Nieba, a więc jest nieskończone i poza zrozumieniem człowieka. Dlatego też Mędrzec staje się małym dzieckiem, polegając całkowicie na Niebie, jak dziecko polega na matce” (PWZ:133).

John Wu kończy swoje wywody na temat daoizmu w duchu „katolickiego” daoizmu czy też „daoistycznego” katolicyzmu:

„Znaczenie czasu przywołuje Wieczność, podróżowania przywołuje dom rodzinny, wiedzy przywołuje ignorancję, wiedzy i sztuki Tajemnicę, znaczenie długości życia przywołuje zaniechanie jego, całej ludzkiej wielkości przywołuje Pokorę; znaczenie złożoności i subtelności przywołuje Prostotę; wielości przywołuje Jedno; wojny przywołuje Pokój; kosmosu przywołuje to, co Poza nim. To nie podróż przynosi szkodę, ale prawdziwą tragedią podróży jest zagubić się w niej do tego stopnia, by zapomnieć o swoim przeznaczeniu” (PWZ:134).

Trzeba na zakończenie dodać, iż John Wu w roku 1961 opublikował swoje tłumaczenie *Daodejing: Tao Teh Ching* (translation) (New York: St. John's University Press)³⁵, które zostało ponownie wydane w 1997 (New York: Barnes & Noble) i 2003 (Boston: Shambhala).

2.3. Kadzidło³⁶ buddyzmu (PWZ:135-148)

Dobrym przejściem do rozumienia dialogu Johna Wu z buddyzmem jest fragment z rozdziału *Lotus i błoto* (PWZ:148-157):

„Faktem jest, że przeciętny Chińczyk, przynajmniej aż do mego pokolenia, w głębi serca był buddystą. W duszy jego konfucjanizm stanowił element pozytywny, a taoizm negatywny. Pierwszy reprezentował napięcie, drugi rozluźnienie. Ale oba dotyczyły tego świata, podczas gdy buddyzm zmierzał do transcencji z tego świata do sfery znajdującej się poza rytmem życia.

³⁵ Wersja internetowa, zob. <http://terebess.hu/english/tao/wu.html> [dostęp: 12.07.2015].

³⁶ Kadzidło to mieszanina pachnących żywic. Już w Starym Testamencie wykorzystywano je przy składaniu ofiar. W tradycji chrześcijańskiej mówi się często, iż kadzidło jest obrazem modlitwy: tak, jak dym wznosi się w kierunku nieba, które jest mieszkaniem Boga, tak wznoszą się nasze modlitwy. John Wu powiedział: „Konfucjanizm jest etyczny, taoizm filozoficzny, natomiast buddyzm jest duchowy” (PWZ:151).

Choć taoizm jest bardziej subtelny i eteryczny niż konfucjanizm, jednak w porównaniu z buddyzmem nadal jest mocno związany z ziemią. Konfucjanizm jest etyczny, taoizm filozoficzny, natomiast buddyzm jest duchowy. Jeśli taoizm wedle celnego określenia Johna Deweya dodaje barw sposobowi, w jaki konfucjanizm jest przyjęty, buddyzm jest atmosferą, w której oba kierunki się kąpią. Takie było oblicze duszy chińskiej, nim zakorzeniły się w niej wpływy Zachodu” (PWZ:151).

Na początku opisu swego wewnętrznego dialogu z buddyzmem John Wu wyraża to w następujący sposób:

„Každy Chińczyk aż do mego pokolenia był bez zastrzeżeń buddystą. Tak szeroki i głęboko zakorzeniony był wpływ buddyzmu w Chinach! Jeśli we współżyciu społecznym Chińczycy postępowali zgodnie z zasadami konfucjanizmu i zrównoważonego taoistyczną filozofią trzymania się na uboczu, to w swym życiu wewnętrznym kierowali się zasadami buddyzmu. W moim przypadku jego wpływ tak głęboko zapadł mi w duszę, że niełatwo jest mi o tym mówić” (PWZ:135).

John Wu rozpoczyna od przedstawienia nauki Buddy o Środkowej Ścieżce, której istota leży w „Czterech szlachetnych prawdach” i „Ośmiokrotnie szlachetnej ścieżce”. Uczynił to według *Buddhacarita* (*Buddhacaritam*: „Czyny Buddy”) poematu epickiego opisujący żywot Buddy) pióra Aśvaghosy (80?-150? po Chr.), który został przetłumaczony na język chiński przez Dharmaksemę³⁷ w roku 420.

Według Johna Wu Budda jest zapowiedzią Chrystusa (ang. *a foreshadowing of Christ*). Mamy tutaj echo biblijno-teologicznej teorii typologii, w której typ dotyczy różnych zagadnień, wydarzeń oraz osób ze Starego Testamentu, a główny sens Starego Testamentu jest postrzegany jedynie przez dostarczanie typów dla Chrystusa i jego nauki³⁸. Tutaj Budda stanowi typ Chrystusa. Po nawróceniu Johna Wu typów dla Chrystusa dostarcza mu jego własne życie! Dalej mówi nam:

„Nie mogę rozstać się z buddyzmem nie wspomniawszy o wielkim wpływie, jaki jego późniejszy rozwój wywarł na

³⁷ Dharmaksemę (385-433; chiń. transliteracja Tanwuchen 曇無讖, a tłumaczenie Zhu Fafeng 竺法豐) to mnich buddyjski z Indii działający w Chinach, znany jako tłumacz.

³⁸ S. Felber, *Typologie als Denkform biblischer Theologie*, w: H.H. Klement, J. Steinberg (Hrsg.), *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments*, Wuppertal 2007, s. 35-54.

moją umysłowość. Kiedy byłem dzieckiem poprzez popularną sutrę zwaną Prajñā-paramita-hridaya-sutra (Sutra o istocie transcendentalnej mądrości)³⁹ (PWZ:138).

Zawartość tej sutry streszcza ideę pustki oraz krytykę teorii wcześniejszego buddyzmu hinajany. Nic więc dziwnego, iż John Wu twierdzi:

„Buddyjskie pojęcie «pustki» (śunyata) niełatwe jest do zrozumienia. Trzeba pamiętać, że «pustka» nie oznacza «nieistnienia». W tej sprawie zgadzam się całkowicie z dr. D.T. Suzuki, który powiedział: «Kiedy buddyści twierdzą, że wszystkie rzeczy są puste, nie wygłaszają nihilistycznych poglądów; wręcz przeciwnie, napomykają o ostatecznej rzeczywistości, której nie można podciągnąć pod kategorie logiki. Według nich głosić warunkowość rzeczy, to wykazać istnienie czegoś całkowicie nie warunkowego i transcendentnego dla wszystkich określeń. Dlatego śunyatę można często najlepiej określić jako Absolut [...]».

Dla [buddystów w Japonii i Chinach] jest ona jakby promem, który przeprowia nas z tego brzegu na Drugi brzeg, ze świata niepewności do świata Absolutu, z czasu do Wieczności, ze złudzeń do Rzeczywistości, z pustki do Próżni” (PWZ:139-140).

John Wu znalazł swój „ostateczny” prom, dla którego użył innej nazwy – „mostu” albo „drabiny”:

„Bóg dawno temu przerzucił żywy i ratujący życie most z nieba na ziemię, ale człowiek zlekceważył boski most za wszelką cenę próbując wybudować własny most z ziemi do nieba! Człowiek ma zbyt wiele sprytu, a zbyt mało mądrości! Jak można sięgnąć do nieskończoności skończonymi środkami?” (PWZ:68).

Ten „most z nieba na ziemię” pozwala nam myśleć o „drabinie Jakuba”, którą patriarcha Jakub widział we śnie⁴⁰. Motyw

³⁹ Chodzi tu o tzw. *Sutrę Serca* (skr. *Mahā-prajñā-pāramitā-hṛdaya Sūtra*, chin. *Boreboluomiduo xinjing* 摩訶般若波羅蜜多心經). Jest to bardzo krótka sutra, o której mówi się, że zawiera esencję potężnego zbioru *Sutr Mądrości*. Pierwsze tłumaczenie chińskie to *Mohebanruo boluomida mingzhou jing* 摩訶般若波羅蜜大明咒經 przez Kumārajivę w latach pomiędzy 402 a 412.

⁴⁰ Drabina ta sięgała nieba, a po drabinie schodzili w dół i wchodzili w górę aniołowie. Na szczycie drabiny Jakub ujrzał Boga Jahwe. Miejsce, w którym Jakub miał to widzenie nazwał Betel (zob. Księga Rodzaju 28, 10-22). W Ewangelii świętego Jana 1,51 występuje wyraźne odniesienie do snu Jakuba. Ukazana jest postać Jezusa Chrystusa, który sam siebie nazywa imieniem Syna człowieka: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: ujrzycie niebiosa otwarte

Chrystusa jako mostu powrócił u Johna Wu w jego autobiografii:

„Czułem w sobie przeraźliwą otchłań nicości, którą tylko Bóg mógł wypełnić, a ja nie znalazłem Boga. Nie znalazłem Boga, ponieważ odsunąłem się od Chrystusa, jedynego Boskiego Mostu, jaki Bóg zbudował między niebem i ziemią. Ponieważ odszedłem od Chrystusa, moja wiara w Boga szybko gasła, a wraz z nią wiara w nieśmiertelność duszy” (PWZ:175).

W dalszym ciągu swego dialogu z buddyzmem John Wu wyznaje:

„Mistyczne skłonności, jakimi nasiąkałem pod wpływem taoizmu, bardzo się umocniły dzięki studiowaniu mistrzów zen. W buddyzmie zen jest coś niezwykle uroczego, co zostało opisane jako jeden z najpiękniejszych kwiatów chińskiej umysłowości. Zacznijmy od anegdoty o mistrzu zen imieniem Hsüan Sha [Xuan Sha 玄沙⁴¹], który sprawiał na mnie wrażenie człowieka o duchu prawdziwie franciszkańskim. Hsüan Sha wszedł na podium i miał wygłosić kazanie, lecz usłyszał świergot jaskółki. Wtedy nieoczekiwanie powiedział do zebranych: «Cóż to za cudowne kazanie o rzeczywistości!», po czym zszedł z podium i się oddalił” (PWZ:140).

John Wu widzi tutaj znowu podobieństwo z duchem franciszkańskim! John Wu też przytacza przykłady innych koanów (*gong'an* 公案; dosłownie „publiczny przypadek”), które były jedną z metod osiągnięcia oświecenia w Szkole Chan. Trzeba dodać, iż John Wu później napisał jeszcze książkę *The Golden Age of Zen* (Taipei, Taiwan: United Publishing Center, 1975), którą ponownie wydano w roku 1996 (New York: Doubleday).

„Każdy z nas nosi w sobie tajemniczość, a mimo to szuka jej na zewnątrz. Może dlatego mistrzowie zen tak często odpowiadają na pozornie rozsądne pytania swych uczniów oczywiście nierozsądnym kopaniem i biciem. Kogoś logicznie myślącego takie postępowanie wprowadza w błąd, ale mistykiem otwiera oczy na tajemniczość. Jak to ujął Suzuki: «Wewnętrzne oko trzeba otworzyć ulewą trzydziestu uderzeń»” (PWZ:141).

i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących nad Syna Człowieczego”.

⁴¹ Chodzi tu o Xuansha Shibe 師備 (835-908), który był znanym chińskim mistrzem Szkoły Chan 禪. Zob. „Xuansha Shibe”, https://pl.wikipedia.org/wiki/Xuansha_Shibe [dostęp: 10.07.2015].

W dalszych swoich wywodach mówi John Wu o podobieństwach między neokonfucjanistami Cheng Hao 程顥 (1032-1085) oraz Shao Yong 邵雍 (1011-1077) a mistrzami Chan, jak Dan Xia 丹霞 i jego uczeń Cuiwei Wuxue 翠微無學⁴². A wszystko po to, żeby pokreślić, że:

„Na tym właśnie najgłębszym doświadczeniu mądrości, którą każdy może znaleźć w sobie, ale której nie można dzielić z innymi, mistrzowie zen koncentrują swoją uwagę” (PWZ:144).

W tym kontekście formuje John Wu „najbardziej podstawową cechę „ducha chińskiego”:

„Moim zdaniem jest to połączenie tego co abstrakcyjne z konkretem, tego co uniwersalne z tym co szczegółowe, najwyższej nieziemskości z wielką przyziemnością, idealizmu transcendentального z rzeczową praktycznością. To połączenie nie jest kwestią teoretycznej syntezy, ale sprawą osobistego doświadczenia” (PWZ:143).

„[...] przekonanie, że zwykle obowiązki codziennego życia mają duchowe znaczenie, jest typowo chińskie. Bez wątpienia ta idea powstała dzięki pracowitości i praktyczności tak charakterystycznej dla Chińczyków, którzy w dużej mierze przyczynili się do opracowania zen. Zwłaszcza na jedną sprawę mistrzowie zen kładą nacisk jako praktyczny wyraz swej wiary, a jest to służenie innym ludziom, praca na rzecz innych ludzi, nie ostentacyjnie, lecz po kryjomu, żeby nikt o tym nie wiedział. Eckhart powiada: «To, co człowiek zyskał wewnątrznie przez kontemplację, potem musi znaleźć ujście w miłości». Wyznawca zen powiedziałby: «Musi znaleźć ujście w pracy», przez pracę rozumiejąc aktywną i konkretną realizację miłości. Tauler uczynił darami Ducha Świętego przedzenie, robienie butów oraz inne czynności domowe; brat Wawrzyniec przypisał gotowaniu cechy sakramentalne” (PWZ:145).

⁴² Wpływ buddyzmu na neokonfucjanizm można zinterpretować jako uzupełnienie tradycyjnego konfucjanizmu o te składniki, których mu brakowało w porównaniu z buddyzmem. Szczególne miejsce w tym procesie zajmuje Szkoła Chan. Neokonfucjaniści czerpali także z daoizmu. Zob. Feng Youlan, *Krótką historią filozofii chińskiej*, Kraków 2001, s. 30. John Wu tak to ujął: „Jestem przekonany, że na wszystkich wielkich neokonfucjanistów głęboki wpływ wywarł taoizm i zenizm, ale żaden z nich nie był na tyle wielkoduszny, żeby przyznać się do zaciągnięcia tego długu” (PWZ:143).

John Wu odkrywa istotowe podobieństwo w doświadczeniu mądrości u mistrzów Chan, neokonfucjanistów i chrześcijan, „którą każdy może znaleźć w sobie”, a wszystko to za sprawą „osobistego doświadczenia”, które znajduje wyraz w konkretnym życiu człowieka. Dlatego też może powiedzieć, iż „od kiedy stałem się katolikiem, całą mądrość Wschodu jest wodą na mój młyn” (PWZ:146) oraz:

„Kiedy teraz o tym wszystkim rozmyślam, sądzę, że odziedziczyłem po buddyzmie dojmującą tęsknotę za «Drugim Brzegiem», co jest tylko inną nazwą i mglistą zapowiedzią Królestwa Bożego, które mamy w sobie. Ponadto buddyzm sprawił, że mój umysł docenia takie cytaty z Biblii” (PWZ:145).

John Wu wieńczy swój dialog z trzema religiami Chin w ten sposób:

„Choć te trzy religie wyraźnie się od siebie różniły, synkretyczne nastawienie umysłu chińskiego połączyło je w jedność odmienności [*a unity of diversities*]. Mimo że Konfucjusz, Lao-tzu i Budda byli czczeni przez Chińczyków, nigdy nie byli uważani za coś więcej niż za mędrców i ludzi o cechach boskich. W sercach Chińczyków nigdy nie zajęli miejsca Shang-ti [Shangdi 上帝⁴³],

⁴³ To najwyższy bóg, najwyższe bóstwo za czasów dynastii Shang 商 (1600-1046 przed Chr.). Shangdi („Pan z góry”, „Najwyższy Przodek”, „Najwyższy Władca”) w szczególny sposób był odpowiedzialny za siły natury – wiatr, deszcz i pioruny. Kult Shangdi był oficjalnym kultem państwowym, a ofiary bóstwu składali królowie / władcy. Ponadto Shangdi był postrzegany jako nadziemski istota zsyłająca ludziom powodzenie lub nieszczęście, dobro lub zło. U schyłku dynastii Shang został on uznany za istotę stojącą na czele wszystkich zdeifikowanych przodków oraz innych bóstw. Władcy i ludzie żyjący za czasów dynastii Shang wierzyli też w inne naturalne bóstwa, jak bóstwo ziemi, Żółtej Rzeki (Huanghe), góry Song (Songsshan 嵩山) itp. Zmarłych władców deifikowano, dodając im tytuł *di* 帝 (przy czym Di służy jako część imienia: „ubóstwiony przodek”). Jednak pod względem wielkości kultu, to Shangdi jako władca świata natury i ludzi zajmował przodujące miejsce. Z przybyciem chrześcijaństwa do Chin (szczególnie jezuitów w XVI-XVII w.) rozgorzała dysputa jezuitów z neokonfucjanistami na temat tego, czy Shangdi jest stwórcą wszechświata i czy można go utożsamiać z chrześcijańskim Bogiem. W dynastii Zhou pojęcie Shangdi zostało zastąpione przez pojęcie Tian. Po części religijność dynastii Zhou można uważać za pewnego rodzaju kontynuację religijności dynastii Shang. Zauważalny jest jednak pewien rozwój, charakteryzujący się większą uniwersalizacją w odczuwaniu Transcendencji, co jasno widać na przykładzie zastąpienia pojęcia Shangdi przez Niebo. Ponadto wyraźniej widać trzy podstawowe sfery wszystkich ponadludzkich sił. Na pierwszym miejscu mamy „duchy nieba” (tianshen 天神) z najwyższym bóstwem Tian 天

to znaczy Boga, Najwyższego Pana Nieba i Władcy całego wszechświata. Kiedy Chińczyk czcił bóstwa czy był to konfucjanista, taoista czy buddysta, czcił ich tylko jako przedstawicieli i ulubione dzieci Boga, ale nigdy jako samego Boga” (PWZ:147).

Słowo końcowe

Na zakończenie swego wewnętrznego dialogu musi sobie John Wu odpowiedzieć na bardzo trudne pytanie dotyczące religijności chińskiej:

„Dlaczego Chińczycy nie czcili Boga bezpośrednio? Odpowiedź jest następująca: uważali Boga za zbyt wielkiego dla nich, i tak samo jak zwykły poddany nie ma do czynienia z cesarzem bezpośrednio, lecz musi słuchać rozkazów swoich bezpośrednich zwierzchników, tak przeciętny człowiek w swym religijnym życiu musi składać hołd mniejszym bóstwom, wyznaczonym przez Najwyższe Bóstwo, które pilnuje jego codziennego życia. Jako dziecko czciłem boga kuchni, bóstwa wioskowych ołtarzy i świątyń miejskich. Ale w głębi mej duszy zawsze był Bóg, którego przedstawicielami były pomniejsze bóstwa. Składając im cześć, uważałem to za tak samo naturalne jak szanowanie nauczycieli, których pieczy powierzył mniej [sic!] mój ojciec. Bóg był tak wysoko, a niebo tak daleko, że te pomniejsze bóstwa w pewne dni były naszymi pośrednikami. Na przykład 23 dnia dwunastego miesiąca paliliśmy papierowy wizerunek boga kuchennego i czekaliśmy na jego powrót z nieba w wigilię Nowego Roku, kiedy to zawieszano nowy wizerunek tego samego boga. Celem jego podróży do nieba było donieść Bogu o wszystkich naszych uczynkach i słowach w minionym roku. Ale nie obawialiśmy się tego zbyttnio, ponieważ wiedzieliśmy, że jest on naszym przyjacielem. Nasza koncepcja Dworu Niebieskiego była w rzeczywistości wyidealizowaną wersją feudalnej hierarchii” (PWZ:147-148).

Nawrócenia Johna Wu na chrześcijaństwo jako dar Bożej łaski i jego osobisty przyczynek w realizacji ideału „ponad Wschodem i Zachodem” należą do najpiękniejszych kart duchowej inkulturacji

Tian – Niebiosami na czele, potem słońce, księżyc, gwiazdy i planety oraz inne spersonifikowane siły natury, jak wiatr i deszcz itp.

chrześcijaństwa w Chinach⁴⁴. Przetłumaczył on Psalm (1946⁴⁵) i Nowy Testament (1946⁴⁶) na klasyczny język chiński. A co do tłumaczenia Nowego Testamentu, które było też omawiane w jego autobiografii (zob. *Chińska tunika dla Chrystusa*, PWZ:238-250), benedyktyn – Ojciec Lu Zhengxiang tak się na ten temat wyraził, pisząc do prałata Stanisława Luo Guang⁴⁷:

„Nie widzę żadnych przeszkód, dlaczego to tłumaczenie nie miałyby stać się autoryzowaną wersją. Dr Wu posługując się klasycznymi zwrotami oraz idiomami dał klucz do żywej syntezy Wschodu i Zachodu, syntezy, która jak szata bez szwu czy kawałki węgla stopiły się w jednym ogniu Bożej Miłości. Czyż można było to wszystko osiągnąć bez natchnienia Ducha Świętego?” (PWZ:250).

⁴⁴ Zob. R. Malek, *Zur Heterotopie der Konversion im chinesischen Kontext. Skizziert am Beispiel des Christentums*, w: Ch. Lienemann-Perrin i W. Lienemann (red.), *Religiöse Grenzüberschreitungen / Crossing Religious Borders: Studien zu Bekehrung, Konfessions und Religionswechsel / Studies on Conversion and Religious Belonging*, Wiesbaden: Harrossowitz Verlag, 2012, s. 632-678. Użył on tam terminu „heterotopia“ (stworzonego przez filozofa M. Foucaulta i rozwiniętego przez sinologa F. Julliena), który oznacza niejednorodną przestrzeń (zróżnicowane miejsca), gdzie wszędzie istnieją granice i podziały. „Heterotopia nawrócenia” oznaczałyby powstanie jeszcze bardziej niejednorodnej przestrzeni, bo u konwertyty – ze względu na jego nawrócenie – nie ma kultury bez heterotopii. Chodzi tu po prostu o trudności egzystencji nawróconego Chińczyka (w tym przypadku na chrześcijaństwo), w ramach swojej rodzimej kultury, tutaj chińskiej. „Absolutna heterotopia” oznaczałyby „apokaliptyczne” wykorzenie osoby konwertyty z własnej kultury. Heterotopia nawrócenia w Chinach wpływa ze specyficznych cech chińskiego kontekstu, który według Malka polega m.in. na 1) specyficznym rozumieniu religijności i chińskich religii, 2) chińskiej „ortodoksji państwowej” (konfucjanizm) albo imperatywu kulturowego Chin oraz 3) obcości i zmarginalizowanego charakteru religii chrześcijańskiej w Chinach. Jednak u Johna Wu „heterotopia nawrócenia” prowadziła w kierunku „ponad Wschodem i Zachodem”, a więc do coraz bardziej „żywej syntezy Wschodu i Zachodu” (PWZ:250).

⁴⁵ Zob. <http://jesus.tw/Psalms> [dostęp: 14.07.2015].

⁴⁶ Zob. http://jesus.tw/New_Testament [dostęp: 14.07.2015].

⁴⁷ Stanislaus Lokuang albo Lo Kuang (Luo Guang 羅光, 1911-2004) – chiński duchowny katolicki, który większą część życia działał na Tajwanie. Od 1961 roku był biskupem w Tainan, potem od 1966 roku – arcybiskupem w Taipei. W latach 1978-1992 był rektorem Katolickiego Uniwersytetu Fu Ren, który był reaktywowany na Tajwanie w roku 1961.



ZBIGNIEW WESOŁOWSKI SVD
**Chiński konwertyta John Wu (Wu Jingxiang 吳經熊, 1899-1986)
i jego duchowy dialog z religiami Chin**

Streszczenie

John C.H. Wu (1899-1986) to wyjątkowa postać w historii spotkania chrześcijaństwa z kulturami Chin. Był prawnikiem, filozofem prawa, pedagogiem życia religijnego oraz konwertytą. Urodził się 28 marca 1899 r. w Ningpo (Chiny). W 1917 nawrócił się na protestantyzm (mając 18 lat), a w 1937 na katolicyzm (w wieku 38 lat). Życie wiarą chrześcijańską u Johna Wu nie było sprawą oczywistą. Kryzys wiary nastąpił u niego szczególnie podczas pobytu w USA (1920-1921, 1923-1924, 1929-1930). Zaś lata 30. XX w. w Chinach były wyzwaniem dla „jego chrześcijaństwa”. Duchową wędrówkę Johna Wu można określić jako podążanie „ponad Wschodem i Zachodem”. W jego twórczości dominuje motyw przewycięzania przeciwieństw: chrześcijaństwo (katolicyzm) – religie chińskie (daoizm, buddyzm, konfucjanizm); to, co ludzkie – to, co boskie; to, co naturalne – to, co nadnaturalne; to, co stare – to, co nowe. Nawrócenie Johna Wu doprowadziło go do następujących wniosków: boskość przewyższa ludzkość; uniwersalność przekracza to, co partykularne; duchowość człowieka przekracza różnicę pomiędzy „Wschodem i Zachodem”. Kluczem do zrozumienia religii chińskich u Johna Wu jest analogia pomiędzy Starym i Nowym Testamentem: to, czym był Stary Testament dla Żydów, tym była „stara tradycja chińska” dla Johna Wu. Religie Chin są pedagogami Johna Wu w drodze ku chrześcijaństwu.

Słowa kluczowe: John C.H. Wu, „ponad Wschodem i Zachodem”, religie chińskie, konfucjanizm, daoizm, buddyzm.

ZBIGNIEW WESOŁOWSKI SVD
**Chinese Convert John Wu (Wu Jingxiang 吳經熊, 1899-1986)
and his Spiritual Dialogue with the Religions of China**

Abstract

John C.H. Wu (born on 28 March 1899 in Ningpo, China, died in 1986) was an exceptional man. A spiritual teacher and a philosopher of law and lawyer himself, he converted first to Protestantism (in 1917), when he was yet eighteen, and then, twenty years later, to Catholicism.

Leaving out his newfound faith was far from easy for him in the beginning. He went through a number of spiritual crises during his several stays in USA (1920-1921, 1923-1924, 1929-1930), but particularly in the 1930s. His spiritual journey spanned East and West, focusing on overcoming many different contradictions: Christianity (Catholicism) versus Chinese religions (Daoism, Buddhism, Confucianism); human vs. divine; natural vs. supernatural; old vs. new. His conversion led him to argue, on intellectual grounds, that divine supersedes human, universality is superior to particularity, and man's spirituality crosses the borders between East and West. John C.H. Wu draws an analogy between Old and New Testaments and old Chinese tradition: what for Jews was the former, the latter was for him. This was his key to understand the religions of China. To him, they were his teachers that led him to Christianity.

Keywords: John C.H. Wu, "beyond East and West", religions of China, Confucianism, Daoism, Buddhism.