

Dariusz Klejnowski-Różycki, *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych*, Redakcja Wydawnictw WT UO, Opole 2012, ss. 316.

Zapewne niejednego z nas fascynuje i zarazem zaskakuje temat „teologia chińska”. Na co dzień jesteśmy zaprzyjaźnieni raczej z „bublem” chińskiej produkcji. Co zatem można spodziewać się po teologii, czyli – dosłownie – nauce o Bogu w aspekcie chińskim? Stąd też pytanie na samym początku: czy główny tytuł rozprawy habilitacyjnej: *Teologia chińska* nie jest trochę może nieostry i sugeruje najpierw, że chodzi o przedstawienie tejże teologii, czyli mówienie o Bogu ze strony Państwa Środka? A to oznaczałoby, że zostanie ukazany cały splot wierzeń i praktyk religijnych: od najwyższego władcy nieba Szang-ti (22 wieków przed Chr.), przez naukę Konfucjusza († 479 przed Chr.), taoizm jako religia (od II/III w. po Chr.), aż do religie napływowe, jak buddyzm czy islam (por. T. Chodźdło, EK 3, 162-165). Dopiero z podtytułu – *Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych* – czytelnik dowie się, że chodzi tu o rozumienie podstawowej prawdy chrześcijaństwa, jaką jest Trójjedyny Bóg, wyrażony w Osobie Ojca, Syna i Ducha Świętego. Oczywiście „obraz” na stronie tytułowej (obwoluta) jest na wskroś chrześcijański, z chińskimi rysami twarzy Boga Ojca i Syna Bożego. Czy jednak do uwarunkowań kulturowych należy tylko antropomorficzna zmiana oblicza Boga? Zapewne nie.

Autorowi rozprawy chodzi oczywiście o rzecz niepomiernie głębszą, a mianowicie o ukazanie oblicza chrześcijańskiej teologii, która wykształciła swoje pojęcia określające Boga chrześcijańskiego w Trójcy Osób (s. 40), jakie dokonały się poprzez uwarunkowania chińskiej kultury i cywilizacji (s. 42n). Szczegółowość języka chińskiego wyraża się w obrazowaniu świata (rzeczywistości) w znakach. Każdy jej aspekt wyraża odrębny znak (obraz). Dlatego autor proponuje w swej rozprawie posługiwanie się znakami chińskimi, które będą szczegółowo analizowane. Na pierwszym miejscu jest więc język pisany (a nie mówiony czy wyrażony w transkrypcji – romanizacji), który odzwierciedla obrazy tejże kultury. Inaczej mówiąc, chodzi o „wyszukanie” takich znaków chińskich, które oddają nasze główne pojęcia chrześcijańskie Osoby Ojca, Syna i Ducha (s. 46). Dlatego ważną rolę odgrywa tu wewnętrzna analiza znaku odpowiadająca każdej z Osób Bożych. Obejmuje ona rodzimą etymologię, jej współczesne znaczenie, analizę starożytnych znaczeń wobec ich dzisiejszego nowego znaczenia, by wreszcie ukazać „umiejscowienie” teologiczne tych pojęć (por. s. 47). Najogólniej mówiąc, można intuicyjnie wskazać – wśród wielu znaków – na podstawowe określenia Osób Bożych. Dla mnie osobiście są to następujące znaki: chrześcijańskiego Boga Ojca wyraża najpełniej pojęcie i obraz (znak) Fu (s. 134nn); Syna Bożego – Zi (s. 159nn); Ducha Świętego – Qi (s. 254nn).

Prezentowana rozprawa składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy wprowadza w tematykę i określa specyfikę teologii chińskiej (s. 53-115). Najpierw definiuje samo pojęcie „teologii chińskiej” (53nn), następnie ukazuje kształtujące się w historii modele tejże teologii (s. 59nn), a wreszcie zajmuje się sprawą języka teologii (s. 88nn). Przede wszystkim należy zapytać: Co oznacza „teologia chińska”? Jak ją rozumieć? Samo to pojęcie ma różne zakresy znaczeniowe „shénxué”. Może to być: 1) „teologia, która powstaje w Chinach”, czyli „teologia Chin” albo „teologia chińska” (s. 54); 2) teologia, która jest tworzona w języku chińskim (s. 54); może to być wreszcie 3) teologia, która akcentuje język pisany (wen) (s. 55). Ostatecznie – jak sugeruje autor – może to być 4) teologia, która jest charakterystyczna dla Chińczyków, a więc tworzona przez Chińczyków (s. 56). Stąd ks. Dariusz Klejnowski-Różycki proponuje szeroką interpretację „teologii chińskiej”, tzn.: teologii tworzonej przez Chińczyków i nie-Chińczyków, tworzących w dziedzictwie kultury chińskiej (np. Koreańczycy czy Japończycy), teologia tworzona w Chinach i w języku chińskim, ale też w innym języku, ale związanym z kulturą chińską (s. 57). Ale i to tłumaczenie mało mnie przekonuje do tego, aby główny temat tak brzmiał, jak został przedstawiony, lecz winien mieć przymiotnik: „chrześcijańska” teologia chińska. Sam bowiem Autor mówi o „chińskości” chrześcijaństwa (por. s. 59).

Następnie Klejnowski-Różycki omawia dość szeroko uwarunkowania teologii chińskiej w historii (s. 59-87). Jest to ważny moment jego rozprawy, gdyż pozwala bardziej świadomie wejść w sedno kształtowania się chrześcijańskiej rzeczywistości w zderzeniu ze światem Państwa Środka w poszczególnych okresach dziejów, począwszy od VIII wieku, kiedy to chrześcijaństwo w wydaniu nestoriańskim dotarło do Chin. Chodzi tu o takie momenty, jak: inkulturacja (s. 59nn), akomodacja misyjna (s. 66nn), kontekstualizacja (s. 69nn), indygenizacja (rodzimość) (s. 73nn), akcent na własny język (s. 82nn). Właśnie temu problemowi poświęcona jest znaczna część rozprawy, w celu wyjaśnienia języka jak „namalowanego obrazu świata” (s. 88). W konkretnym obrazie-znaku ukazane jest dane pojęcie. I właśnie temu – tak rozumiem – poświęcona jest niniejsza rozprawa, czyli wyszukanie obrazów-znaków, w których ukryte mogą być nasze pojęcia chrześcijańskie. Problem jest jednak i taki: jak można w znakach sprzed 5 tys. lat odkryć pojęcia, które zrodziły się dopiero 3 tys. lat później, jak np. Wcielenie Logosu?

Kolejne rozdziały rozprawy Klejnowskiego-Różyckiego dotyczą wyznaczonych hipostaz Ojca (s. 117-153), Syna (s. 155-243) i Ducha Świętego (s. 245-274). W badaniu tych rzeczywistości przyjęta została taka metoda: najpierw określenie, co znaczy obraz danego znaku, np. Ojca, Syna czy Ducha. Następnie stawiane jest pytanie o podstawowe współczesne znaczenia tego znaku, potem – jakie jest znaczenie tego znaku w tekstach starożytnych, wreszcie – jakie są korzenie filozoficzne i konotacje teologiczne tego znaku. Jest to zapewne słuszne podejście metodologiczne. Dopiero na tym wstępnym badaniu oparta jest dalsza

analiza, w jakim sensie można mówić o Bogu jako Ojcu, Synu czy Duchu w teologii chińskiej.

Osoba Boga Ojca wyraża się – zdaniem autora – w czterech głównych obrazach-znakach: Bóg jako „Niebiosa” (Tian) (s. 117nn), Bóg jako Ojciec (Fu) (s. 134nn), Bóg jako „Władca niebios” (Tianzhu – katolicki) (s. 140nn) i Bóg jako „Pan na Wysokościach” (Shangdi – protestancki) (s. 147nn).

Dla nas, chrześcijan, najbardziej interesujący jest znak Boga jako Ojca (Fu). Stosując metodę autora rozprawy, można dojść do takich wniosków jego badań:

1) Obraz znaku przedstawia się jako „rękę uzbrojoną w kij”. Ojciec dyscyplинуje więc rodzinę poprzez panowanie. Oczywisty jest tu pierwiastek męski;

2) Podstawowe znaczenie tego znaku to ojciec. Znak ten został użyty do przedstawienia Boga jako Ojca i jego ojcostwa (s. 134);

3) Znaczenie w klasycznych tekstach starożytnych: znak ten przedstawia rękę trzymającą uchwyt siekiery, symbol męczyzny, co oznacza, że on – żyjący – zarządza i poucza (s. 135);

4) Korzenie filozoficzne: ojcostwo stanowi fundament relacji rodzinnych i społecznych w nauce Konfucjusza. Rola ojca kształtuje się w cnotach (*zhong*: wkładanie serca w to, co się robi), a przede wszystkim w tworzeniu wspólnotowych więzi. Oznacza to tworzenie moralnej struktury społecznej (s. 137);

5) Konotacje teologiczne: obraz ojca jest pozytywny i związany z godnością i okazywaniem szacunku, a jednocześnie wyrażający dystans, gdyż związany jest z siłą i dyscypliną. Dlatego rola ojca jako nosiciela cnót wyraża Boga jako Władcę, który dba o porządek (s. 139).

Podobnie można mówić o różnych pojęciach związanych z Osobą Syna Bożego. Autor postuluje tu aż sześć różnych obrazów-znaków chrystologicznych Syna Bożego: jako „Zi” (s. 159nn), jako Logos, czyli Droga (Dao) (s. 169nn), jako Pełnia (yinyang) (s. 185nn), jako Człowiek (ren) (s. 200nn), w naturze ludzkiej (xing i qi zhi) (s. 215nn) i jako Jezus Chrystus (Yesu Jidu) (s. 228nn).

Stosując wskazaną metodę i wyróżnienie momentu Syna Bożego jako „Zi”, można dojść do następujących wniosków:

1) Obraz znaku przedstawia się jako dziecko z rozpostartymi ramionami lub bez ramion (s. 159), rozumiane jako spełnienie oczekiwania danego rodu (akcent na element męski);

2) Podstawowe znaczenie tego znaku to: dziecko, syn, chłopiec, dziedzic, potomek, ale także: indywidualium, osoba; czy wreszcie: tytuł mędrców i uczonych albo ich dzieło (s. 160n);

3) Znaczenie w klasycznych tekstach starożytnych: znak „zi” posiadał znaczenie syna, siostrzeńca, dziedzica jako gałęzi danego rodu, klanu, czy odniesienie do swoich przodków (s. 162-165);

4) Korzenie filozoficzne: w synu widziano nie tylko dziedzica danego rodu, lecz także składającego ofiary za swoich przodków; w tym przejawiała się

tw. nabożność synowska, oznaczająca miłość, szacunek i posłuszeństwo wobec rodziców i przodków, a także opiekę nad starszymi rodzicami (s. 166);

5) Konotacje teologiczne: obraz syna, w którym na czoło wysuwa się jego miłość wobec rodziny, ukazuje Chrystusa w postawie synowskiej nabożności (xiao zi) wobec Ojca, a równocześnie wyraża Go jako prawdziwego Człowieka, w którym cała ludzkość znajduje swoje spełnienie. Jest On najukochańszym Synem Ojca (s. 167). Więcej, jest On doskonałym Synem, w którym widnieją wszelkie synowskie ideały i cnoty. Dla swoich uczniów jest także Mistrzem, czyli „wielkim”. Jest to odniesienie zarówno do Konfucjusza, jak i do Laoziego, ale zadaniem teologii chińskiej – nie jest utrzymywanie Jezusa Chrystusa „obok” tych Mistrzów, lecz wyrażenie Jego wyjątkowości, która przejawia się w byciu Jednorodzonym Synem Bożym, po prostu Synem Niebios (s. 168).

Z kolei Osoba Ducha Świętego wyraża się – zdaniem autora rozprawy – w trzech głównych pojęciach: Sheng Shen (ujęcie katolickie), Sheng Ling (ujęcie protestanckie) oraz najbardziej istotne rozumienie Ducha jako Tchnienie – „Qi”. Znak „qi” i związana z nim koncepcja jest wszechobecna w kulturze chińskiej (s. 254).

Metodą proponowaną przez autora rozprawy należy przebadać wyróżniony wcześniej znak „Qi” jako Osoby Ducha Świętego:

1) Obraz znaku przedstawia się jako „gotowany ryż” i „para wodna”. Wskazuje to na podwójną naturę „qi”: materialną i duchową. Dlatego pojęcie to oznacza: gaz, eter, ale też oddech, tchnienie (s. 254). Interesujące dla nas jest oczywiście to drugie znaczenie, niematerialne;

2) Podstawowe znaczenie tego znaku to „tchnienie” (s. 255), ale też – dynamizm naturalnego życia w aspekcie ruchu i odpoczynku (s. 256);

3) Znaczenie w klasycznych tekstach starożytnych: wszechobecność znaku „qi” oznacza jednocześnie, że należy on do najstarszych znaków w kulturze chińskiej. Stąd wyraża on: modlitwę, prośbę, kres czegoś. Znak „qi” ma też wewnętrzne związanie z niebem i ziemią – jako dwoma aspektami: ducha i materii, przez co wszelkie byty otrzymują swój „oddech” (życie – K.G.; por. s. 257). Ze znakiem tym wiąże się też umysł i wola człowieka (s. 258);

4) Korzenie filozoficzne: także tutaj termin „qi” wyraża podwójny związek „życiowego tchnienia” i „kosmicznej energii”, co oznacza jedność człowieka i wszechświata (s. 259). Energia „qi” przenika wszystko i od niej zależy nie tylko życie, ale też i porządek, szczęście, zdrowie, co wskazuje na zgodność człowieka z naturą. Ta jedność z naturą wyraża się także w sztukach walki, przez co umożliwia się właściwą harmonię człowieka z kosmosem, tj. swobodny przepływ życiowej energii przez ciało i umysł człowieka (s. 260);

5) Konotacje teologiczne: obraz „tchnienia” wyrażony przez znak „qi” oddaje w teologii tchnienie Ducha Świętego na apostołów przez Zmartwychwstałego w Wieczerniku (J 20,22). Kategoria znaku „qi” jest więc ekwiwalentem ducha w kulturze chińskiej i Ducha Świętego w teologii (s. 262n). Klejnowski-Różycki,

rozpoznając w tej kategorii dynamizm Bożego Ducha, proponuje nawet wypracowanie pewnej „teologii ruchu” jako sposobu więzi z Bogiem przez ciało i jego aktywności (s. 264).

Ostatni rozdział dzieła Dariusza Klejnowskiego-Różyckiego wskazuje na kilka kierunków rozwoju omówionych pojęć trynitarnych (s. 275-288). Proponuje cztery pojęcia: Bóg jako harmonia – „he” (s. 275-278), Bóg jako szczęście – „fu” (s. 279-281), medytacja – „channa” (s. 282-284) i kenoza – „wuming” (s. 285-288). Autorowi chodzi o poznanie tych zasadniczych pojęć-znaków świata chińskiego i ewentualne zastosowanie ich do określenia Boga chrześcijańskiego.

Całość rozprawy wieńczy krótkie *Zakończenie* (s. 289-291) oraz *Aneksy* (s. 293-308), dotyczące nie tylko wykazu ksiąg starożytnych, ale także tekstów Credo nicejsko-konstantynopolińskiego i Ojciec nasz, a także tablicę chronologiczną i sposób wymowy zromanizowanych nazw chińskich.

Recenzowane dzieło wyróżnia się swoją oryginalnością merytoryczną i formalną. Z jednej strony badaniom poddaje teologię chińską, a z drugiej – czyni to, posługując się językiem chińskim, i podaje bardzo bogatą plejadę obrazów wybranych znaków, odnoszących się do pojęć trynitarnych. Analiza tych pojęć jest bardzo głęboka i wszechstronna, może brak jest opowiedzenia się samego autora bardziej konkretnie i krytycznie za którymś z nich.

Oryginalność rozprawy polega – moim zdaniem – na próbie ukazania koincydencji dwóch odległych światów: chrześcijańskiego i chińskiego. Na podstawie badań Klejnowskiego-Różyckiego można stwierdzić, że chrześcijaństwo znajduje dogodny fundament dla misji ewangelizacyjnej, ponieważ możliwe jest za pomocą obrazów-znaków chińskich wyrażenie głównych prawd naszej wiary, a tym samym włączenie zobrazowanego świata cywilizacji Państwa Środka w świat chrześcijański bez utraty ich własnej tożsamości. Przy tym autor wykazał się niekwestionowaną znajomością kultury, języka i uprawianej teologii chrześcijańskiej w Chinach, a ponadto udostępnił polskiej teologii nowy obszar badań naukowych.

W rezultacie dzieło ks. dra Dariusza Klejnowskiego-Różyckiego jest wyrazem dojrzałości naukowej. Wykazuje nie tylko bardzo dobrą znajomość teologii dogmatycznej, ale przede wszystkim serdeczne umiłowanie rozwijającej się chrześcijańskiej teologii w Chinach. Dla normalnego czytelnika jest to nie tylko świat odległy, ale też i rzeczywiście nieznan. Całość tej cennej myśli ubogaca obydwie strony: i kulturę chińską, i chrześcijaństwo, a przy tym stwarza pomost do wzajemnego, jeszcze mocniejszego „zbliżenia” i przenikania się. Może właśnie ta praca przyczyni się do odrzucenia lęku przed kulturą Dalekiego Wschodu? Bez wątpienia jest ona pionierska, wybitna, teologicznie poprawna, jak również bardzo odważna i potrzebna.

Ks. Krzysztof Gózdź
KUL