

Biblioteka Fundacji im. Tokashimy

Agnieszka Kozyra

SAMURAJSKIE CHRZEŚCJAŃSTWO



Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna



DIALOG

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Agnieszka Kozyra

SAMURAJSKIE CHRZEŚCIJAŃSTWO

W POSZUKIWANIU TOŻSAMOŚCI JAPOŃSKIEGO CHRZEŚCIJANINA TWÓRCZOŚĆ
UCHIMURY KANZÔ



Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Wydawnictwo Akademickie Dialog

Projekt okładki
Tadeusz Walter

Redakcja
B. Dziedzic-Wesołowska

Korekta
Elżbieta Stefańska

Redakcja techniczna
Marek Wojda

Książka dotowana przez Fundację im. Takashimy

© Copyright by Wydawnictwo Akademickie „Dialog”

Wydanie elektroniczne, Warszawa 2014

ISBN epub (978-83-8002-088-7)

ISBN mobi (978-83-8002-092-4)

Skład wersji elektronicznej:

[Virtualo Sp. z o.o.](#)

VIRTUALO
Digital platform of tomorrow

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Spis treści

[Podziękowania](#)

[Przedmowa](#)

[Wstęp](#)

[I. Protestantyzm a tożsamość narodowa w Japonii w okresie Meiji \(1868-1912\)](#)

[II. „Japońskie chrześcijaństwo” Uchimury Kanzô](#)

1. Uchimura Kanzo – życie i twórczość 11
2. Droga do chrześcijaństwa
3. „Chrześcijaństwo bez Kościoła” w służbie nowej reformacji
4. Misja Japonii

[III. Wizja Japonii w myśli Uchimury Kanzô](#)

1. Definicja Japonii
2. Japoński chrześcijanin a tradycja rodzima

Buddyzm

Ideał misjonarza

3. „Japoński chrześcijanin” a Japonia rzeczywista

[IV. Uchimura Kanzô a zachodnia myśl chrześcijańska](#)

1. „Chrześcijaństwo bez Kościoła” Uchimury a „bezwyznaniowe chrześcijaństwo w Galenusie
2. Chrześcijański patriotyzm i mesjanizm – poglądy Uchimury Kanzô i Andrzeja Towiańskiego
3. „Świadkowie Boga w historii Japonii” w myśli Uchimury Kanzô a „anonimowe chrześcijaństwo” Karla Rahnera

Zakończenie

Cytowane pozycje

Wybrane opracowania dotyczące Uchimury Kanzô

Słowniczek wybranych nazwisk i terminów japońskich

Indeks nazwisk i terminów w zapisie japońskim

Przypisy

O autorze

W serii

[O wydawnictwie](#)

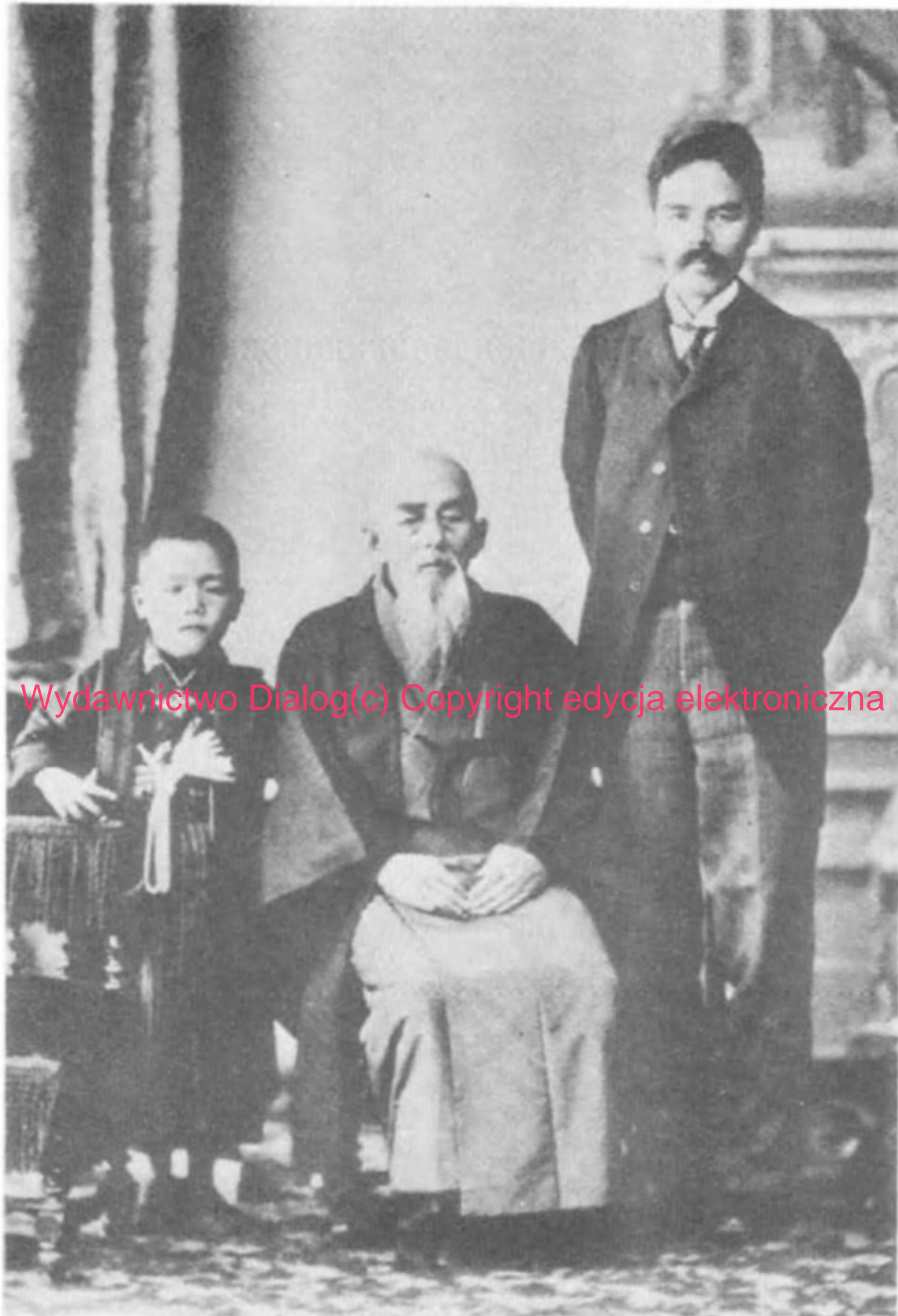
Wszystkie rozdziały dostępne w pełnej wersji książki.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Chciałabym serdecznie podziękować wszystkim, którzy pomagali mi w czasie pracy nad tą książką, a w szczególności prof. Mikołajowi Melanowiczowi z Uniwersytetu Warszawskiego oraz prof. Hirokawa Tadahide, prof. Kawane Yoshiyasu i prof. Satô Masahiro z Osaka Shiritsu Daigaku.

Pragnę także wyrazić wdzięczność całej mojej rodzinie za okazaną mi cierpliwość i wyrozumiałość.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna



Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Uchimura Kanzô z ojcem i synem (1905 r.)

Przedmowa

Rok 1549 uważany jest za datę pierwszego zetknięcia Japonii z chrześcijaństwem. W roku tym bowiem zszedł na ląd w Kagoshimie św. Franciszek Ksawery i wraz z towarzyszącymi mu jezuitami rozpoczął pracę misyjną. Zapoczątkowane przez niego dzieło ewangelizacji nie przetrwało nawet stulecia. Zostało zniszczone niemal doszczętnie wydawanymi przez władze zarządzeniami i towarzyszącą im akcją policyjną.

Pierwszy edykt antychrześcijański wydany był w 1587 r. przez dyktatora Toyatomiego Hideyoshiego, a pierwsze prześladowania zaczęły się 10 lat później, kiedy w Nagasaki ukrzyżowano 26 chrześcijan (w tym 6 misjonarzy cudzoziemskich). Prawdziwie masowa martyrologia stała się udziałem tysięcy chrześcijan od drugiej dekady XVII w., gdy okrzepla władza shogunów z rodu Tokugawa. Pod wpływem wymyślnych tortur wielu japońskich konwertytów wyrzekło się obcej wiary, wielu jednak przetrzymywało straszliwe męczarnie i ostatecznie umierało z imieniem Jezusa na ustach. Liczne grupy chrześcijan zeszły do podziemia, tworząc zakonspirowane gminy, podczas gdy Japonia pogrążyła się w izolacji. Zniszczona została flota dalekomorska. Japończykom pod karą śmierci zabroniono opuszczać kraj, a statkom obcych bander przybijania do japońskich brzegów. Dla nielicznych śmiałków (w tym misjonarzy), którzy próbowali zakazy ignorować, kończyło się to fatalnie. M.in. w 1648 r. zszedł na ląd polski jezuita Wojciech Męciszka. Złapany natychmiast przez szpiegów shoguna i przez 7 miesięcy poddawany torturom, zmarł śmiercią męczeńską.

Izolacja trwała ponad dwa wieki, a przerwana została stanowczą interwencją obcych mocarstw. Po 1854 r. Japończycy podpisali traktaty z kilkoma państwami zachodnimi, a ich przedstawicielom udostępniłi niektóre porty przeznaczone na siedziby misji handlowych i dyplomatycznych. Wejście cudzoziemców na archipelag wywołało ferment w długo uśpionym kraju. Doszło do wojny domowej, której rezultatem był wielki przełom – w 1868 r. władza shogunów Tokugawa została obalona, a cesarz Meiji objął rządy, przywracając autorytet i splendor domu cesarskiego po wielu wiekach pozostawania w cieniu. Japonia zaś w wielkim zbiorowym wysiłku weszła na drogę modernizacji – niejednakowo przez wszystkich rozumianej, a często utożsamianej z westernizacją.

Początkowo wszystko, co pochodziło z Zachodu, wydawało się Japończykom godne podziwu i natychmiastowego przyswojenia na rodzimym gruncie. W tym pierwszym okresie ślepego zachwyty zdawali się nie zauważać, jaka przepaść dzieli ich wąty ekonomicznie, słaby militarnie, wyzwalający się z feudalnych więzów kraj od owego Zachodu, który miał już za sobą doświadczenia Wielkiej Rewolucji Francuskiej i rewolucji przemysłowej w Anglii, a który ponadto nie był monolitem. Lata minęły, zanim w japońskich umysłach powstało i zakorzeniło się zrozumienie, że Zachód jest niejednorodny, że ustroje państwowe są różne, różne systemy filozoficzne i prawne, odmienne wzorce i wartości kulturowe poszczególnych krajów. Skoro już to Japończycy pojęli, przystąpili do selekcji. Zaczęli przytomnie wybierać, co warto przeszczepić na japoński grunt, a z czego należy zrezygnować. Procesowi temu towarzyszyły wielkie dyskusje dotyczące japońskiej tożsamości. Spierano się o następujące kwestie: Co to znaczy być Japończykiem? Jakie są najistotniejsze wartości narodowe, których nie wolno utracić pod naporem Zachodu? Jaki powinien

być modelowy obywatel patriota nie popadający w niewolnicze naśladownictwo obcej kultury?... Wśród pytań i odpowiedzi zaczął się m.in. snuć wątek chrześcijaństwa.

Chrześcijaństwo po dwóch wiekach nieobecności powróciło na archipelag wraz z pierwszą falą cudzoziemców osiedlających się w Japonii. Okazało się jednak, że w przeciwieństwie do innych elementów kultury Zachodu nie było mile widziane przez nową władzę. Rząd Meiji od momentu swego powstania dążył konsekwentnie do otoczenia osoby cesarza nimbem świętości, do zjednoczenia narodu wokół tronu obejmowanego przez kolejnych potomków niebiańskiej bogini Amaterasu. Spisane w VIII w. shintoistyczne „święte księgi” *Kojiki i Nihongi*, miały się stać biblią narodową, a zarazem wykładem historii wpajającym obywatelom Japonii przeświadczenie o ich wyjątkowości jako mieszkańców jedynego na świecie kraju zrodzonego przez boskich demiurgów. Natarczywie propagowana ideologia wyrastająca z mitologicznych przekazów shinto, w żaden sposób nie dawała się pogodzić z chrześcijańską ideą jedynego Boga, z przykazaniem „nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”. Z punktu widzenia ideologów rządowych było to nie do przyjęcia, gdyż mogło odciągać serca i umysły od czci należnej cesarzowi.

Tokugawowskie zarządzenia antychrześcijańskie nigdy nie zostały oficjalnie zniesione, ale pod ciężką presją obcych mocarstw rząd zgodził się w 1873 r. na usunięcie tablic, które do tego czasu publicznie wieściły zakaz wyznawania i głoszenia chrześcijaństwa. Dzięki temu ustępstwu rząd – nie tracąc godności – dał niejako milczące przyzwolenie dla nowej ewangelizacji.

W atmosferze gorących polemik i przewartościowań wczesnego okresu Nieiji problemy związane z chrześcijaństwem przewijały się w różnych ujęciach. Niezależnie bowiem od niechętniej postawy rządu wobec obcej religii, chrześcijaństwo – zwłaszcza protestantyzm – zdobywało sobie wyznawców. Różne były motywacje i losy nowych japońskich wiernych. Często byli to ludzie, których przewrót wyrzucił poza nawias ich środowiska i którzy szukali pociechy, afiliacji w grupie sobie podobnych. Niekiedy znajdowali ją w kościołach. Jedni pozostawali, inni zaś odchodzili, szukając gdzie indziej rozwiązania swoich duchowych i praktycznych problemów. Byli tacy, dla których chrześcijaństwo miało szczególny, można powiedzieć – snobistyczny, walor jako religia reprezentująca kulturę podziwianego Zachodu. Uważali, że przyjęcie chrztu i wykonywanie pewnych rytualnych gestów włączy ich do grona przedstawicieli zachodniej cywilizacji. Różne drogi wiodły ku Kościołom wszelkich denominacji w owych czasach szybkich przemian społecznych, gdy rozsypywały się dawne feudalne związki i wartości, a nowe jeszcze się nie ukształtowały.

Na tym tle postać Uchimury Kanzô wyróżnia się stabilnością poglądów i odwagą przekonań, odpornością na gwałtownie zmieniające się nastroje społeczne. Przekonany do chrześcijaństwa we wczesnej młodości, do końca swych dni rozwiał i doskonalił własną wewnętrzną prawdę, żył według niej i głosił ją innym. Ponościł też ciężkie ofiary i upokorzenia, ponieważ jego wiara nie pozwoliła mu na kompromisy z narastającym w Japonii kultem cesarza. Jako żarliwy patriota identyfikował się z japońską spuścizną kulturową, ale odcinał się od szowinizmu i agresji, które z wolna zaczynały dominować w jego kraju. Bardzo bogata twórczość pisarska Uchimury odbija m.in. jego poszukiwania odpowiedzi na pytanie, jak można pozostać chrześcijaninem, nie tracąc przy tym niczego z tradycyjnych wartości japońskich.

Przekazywana obecnie w ręce polskiego Czytelnika monografia jest owocem długoletnich badań autorki. Stanowi najobszerniejsze w światowej bibliografii studium poświęcone myśli filozoficzno-religijnej Uchimury Kanzô. Nie ogranicza się do przedstawienia sylwetki i twórczości tego oryginalnego myśliciela, wychodzi daleko poza kanon biografii i obejmuje szerokie spectrum zagadnień na

styku kulturoznawstwa, teologii, filozofii. Jest ważkim głosem w dyskusji nad związkami chrześcijaństwa i kultury, głosem tym cenniejszym, że odsłania wiele aspektów mało u nas znanej, a jeszcze mniej rozumianej kultury japońskiej.

Tożsamość japońskiego chrześcijanina jest głównym wątkiem monografii od tytułu po ostatni akapit, ale nie chodzi autorce o samego Uchimurę, lecz o wyłaniający się z jego twórczości model. Poprzez drobiazgową analizę poglądów Uchimury, poprzez porównania z odległymi w czasie i przestrzeni myślicielami (m.in. z Rahnerem i Towiańskim) autorka wskazuje to, co uniwersalne, i to, co partykularne, w jego systemie filozoficzno-religijnym. Zachęca Czytelnika do szukania odpowiedzi na stawiane przez nią pytanie: „Czy chrześcijaństwo musi być nierozzerwalnie związane z kulturą zachodnią, czy też uzasadnione są próby stworzenia japońskiego, azjatyckiego czy też afrykańskiego chrześcijaństwa.” Nie trzeba chyba podkreślać, jak istotnym wkładem może być ta monografia do toczących się obecnie dyskusji o ekumenizmie. Zwłaszcza że bardzo rzetelna wiedza japonistyczna autorki i jej umiejętność posługiwania się źródłami dają Czytelnikowi gwarancję korzystania z wyników solidnego warsztatu badawczego.

Jolanta Tubielewicz

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Wstęp

„Nie wiem, czy bardziej kocham Jezusa czy Japonię. Moi rodacy nienawidzą mnie za moją miłość do Jezusa i nazywają pogardliwie *yaso**1. Zagraniczni misjonarze nie lubią mnie za miłość do Japonii uważając, że jestem ograniczonym nacionalistą. Ale to nie jest ważne. Mogę stracić wszystkich moich przyjaciół, ale nie mogę stracić Jezusa i Japonii” (67, 53) – pisał Uchimura Kanzô (1861-1930), którego myśl religijna uważana jest za najbardziej oryginalny wkład Japonii w rozwój chrześcijańskiej teologii. Uchimura głosił „japońskie chrześcijaństwo”, to znaczy „chrześcijaństwo, które Japończycy przyjmą wprost od Boga bez pośrednictwa obcych misjonarzy” (144, 593). Japońskie chrześcijaństwo Uchimury Kanzô to ważny głos w dyskusji nad związkiem chrześcijaństwa i kultury.

Wielu myślicieli starało się odpowiedzieć na pytanie, czy chrześcijaństwo musi być nierozdzielnie związane z kulturą zachodnią, czy też uzasadnione są próby stworzenia japońskiego, azjatyckiego czy też afrykańskiego chrześcijaństwa. Erich Lionel Mascall, anglikański teolog, rozważając ten problem w swojej książce *Sekularyzacja chrześcijaństwa* stwierdza, że jednym z najważniejszych obowiązków chrześcijańskiego teologa jest powiązanie objawionych danych o chrześcijańskiej prawdzie, którą zgodnie ze swoją wiarą musi uważać za ostateczną i zasadniczo niezmienną, z niekompletnym, relatywnym i stale zmieniającym się zrebem świata, w którym żyje. Mascall wyróżnia dwa podejścia: pierwsze z nich traktuje jakieś jedno „zachodnie” sformułowanie chrześcijaństwa jako ujęcie wyrażające Ewangelię w sposób pełny, ostateczny i obowiązujący chrześcijan wszystkich epok, krajów, ras i kultur; drugi skrajnie przeciwny pogląd głosi, że boska prawda jest tak całkowicie neutralna wobec wydarzeń w historii Kościoła, że jej słowne ujęcie w jakimś jednym określonym kontekście jest zupełnie niezależne od jej ujęcia w kontekście innym. W konsekwencji fakt, iż pewne sformułowania zostały wypracowane pod naciskiem konkretnych wydarzeń, może być interesujący tylko dla historyków.

Według tego drugiego poglądu jest sprawą czystego przypadku, a w każdym razie nie ma większego znaczenia to, że religia chrześcijańska uzyskała swoje klasyczne sformułowanie w intelektualnym klimacie imperium rzymskiego, a nie w Indiach w czasach Sankary, w Meksyku w czasach Azteków czy we współczesnej Japonii. Tak więc zawsze i wszędzie teologiczne zadanie Kościoła polega na bezpośrednim przystosowaniu Ewangelii do sposobu myślenia i konwencji słownych panujących w danym miejscu i czasie. W głoszeniu Ewangelii na przykład wśród współczesnych Hindusów suma myśli, modlitw i obrzędów liturgicznych, wypracowanych przez Kościół w ciągu całej jego historii, nie ma żadnego znaczenia i stanowi właściwie przeszkodę, gdyż zadanie misjonarza polega po prostu na adaptowaniu ewangelicznej prawdy do form myślenia współczesnego Hindusa. Zwolennicy tego poglądu „chcieliby prawdopodobnie pod nazwą chrześcijaństwa głosić hinduizm Hindusom, a konfucjanizm lub taoizm Chińczykom” (14, 43).

Mascall krytykuje takie podejście podkreślając, że nie ma europejskiego, azjatyckiego czy afrykańskiego chrześcijaństwa, jest tylko jedno chrześcijaństwo, w obrębie którego kultury europejska, azjatycka i afrykańska mogą znaleźć, każda na swój sposób, spełnienie, dzieląc

jednocześnie z innymi dary, których Bóg użył każdej z nich. Mascall twierdzi, że współcześnie Kościół stoi u progu niemniej radykalnych przemian w dziedzinie myśli i życia niż te, które nastąpiły w połowie pierwszego stulecia, kiedy to chrześcijaństwo z „religii semickiej stało się religią hellenistyczną” (14, 44). Omawiając ten problem wykazuje, iż ocena zysków i strat, jakie ten proces pociągnął za sobą, to zadanie ogromne, a opinia teologów chrześcijańskich jest w tej sprawie podzielona. Niektórzy uważają, że cała historia od św. Jana do Lutra to wypaczenie chrześcijaństwa przez poganizm. Według odmiennej teorii filozofia grecko-rzymskiej cywilizacji jest danym przez Opatrzność zrębem pojęć, w obrębie którego chrześcijaństwo mogło znaleźć dla siebie intelektualnie adekwatny wyraz.

Mascall zdaje się przychylić do tej drugiej opinii, broniąc słuszności hellenistycznej interpretacji chrześcijaństwa. Zwraca uwagę na to, że chrześcijaństwo żydowskie w gruncie rzeczy znikło po jego przeszczepieniu, podczas gdy hellenistyczne rozwijało się swobodnie. Nie było więc równoległego rozwoju teologii żydowskiej i hellenistycznej oraz dyskusji pomiędzy nimi. Teologia chrześcijańska powstała wyłącznie na bazie myśli grecko-rzymskiej mimo rozłamu na grecki Wschód i łaciński Zachód. Dlatego też nie można odrzucać osiągnięć hellenistycznej tradycji chrześcijaństwa. Mascall podkreśla, że związki zachodzące między prawdą chrześcijańską a myślą grecko-rzymską nie są bynajmniej jednostronne, lecz polegają na wzajemnym krzyżowaniu się i zapładnianiu. Kościół stając wobec zadania głoszenia w świecie rzymsko-greckim Ewangelii, dobierał najlepsze terminy i pojęcia, jakie w tym świecie zastał, i przekształcał je odpowiednio do swoich celów. Spowodował w ten sposób ich radykalną przemianę i przyczynił się do ich rozwoju, a jednocześnie, według Mascalla, „zaczął rozumieć swoją własną Ewangelię tak, jak nigdy przedtem” (14, 44).

Niestety Mascall nie tłumaczy dokładnie, dlaczego właśnie dzięki wchłonięciu tradycji hellenistycznej, która była niewątpliwie tradycją „pogańską”, nastąpiło lepsze zrozumienie Ewangelii, tym bardziej iż sam twierdzi, że „spodobało się tajemnej Opatrzności Bożej, żeby Syr Przedwieczny stał się człowiekiem jako Żyd, a nie jako efezjanin, mediolańczyk czy Zulus. Czy Chrystus mógłby się urodzić gdzie indziej? – Teoretycznie mógłby, ale jakiś sens tkwi w tym, że właśnie tam, a nie gdzie indziej” (14, 39). Mascall nie nawiązuje jednak do tradycji semickiej jako klucza do rozumienia Dobrej Nowiny, tylko do grecko-rzymskiej, tłumacząc to faktem, iż przejście chrześcijaństwa z kultury semickiej do hellenistycznej nie odbyło się powoli i stopniowo, lecz w ciągu krótkiego okresu, po którym nastąpiło szybkie i gwałtowne zniszczenie pierwotnej ojczyzny chrześcijaństwa. Mascall odwołuje się tutaj do Opatrzności – Bóg uznał za słuszne, aby zbawienie świata dokonało się w jednym miejscu, a ujawniło swój sens w innym. Podkreśla bowiem, że kultura semicka i hellenistyczna spotkały się i zmieszały jeszcze przed narodzeniem Zbawiciela, Wcielenie nie mogłoby nastąpić w innym miejscu i czasie czy w innej kulturze, faktem jest, iż nastąpiło właśnie w środowisku żydowskim za czasów Cezara Augusta, a chrześcijaństwo zostało przeniesione na grunt grecko-rzymski. Dodaje, że nie ma sensu zastanawianie się nad tym, jak rozwijałaby się teologia chrześcijańska, gdyby z judaizmu przeszła w świat hinduizmu czy konfucjanizmu, gdyż „musimy przyjąć jako zrządzenie Opatrzności Bożej ten bieg wypadków, który rzeczywiście nastąpił, nie tając pewnych ograniczeń i błędów, które mu towarzyszyły” (14, 39).

Według Mascalla dzieło, którego dokonali teologowie hellenistyczni, jest wzorem dla teologów każdej epoki i dlatego Kościół musi głosić innym kulturom Ewangelię w takiej formie, „jaką przybrała ona w rzeczywistej historii Kościoła. (...) Udawanie, że Augustyn, Bernard, Tomasz z Akwinu, Bazyli czy Palmas nie mają nic ważnego do zaoferowania przyszłemu chrześcijaństwu

w Afryce i Azji, oznaczałoby owinięcie naszych talentów w serwetkę i zakopanie ich głęboko w ziemi” (14, 42). „Chętnie i z radością musimy podkreślać, że Indie, Chiny i Afryka mają coś od siebie do dodania dla pełniejszego zrozumienia wiary chrześcijańskiej. Możliwe, że już bliski jest czas, kiedy nastąpi ten wielki rozwój teologii. Możemy być pewni przynajmniej tego, że wymienione narody wniosą wówczas wkład, którego Europa nie byłaby nigdy w stanie dokonać sama. Mimo to jednak nie jest wcale przypadkiem, że w pełni czasu właśnie światu grecko-rzymskiemu jako pierwszemu przypadło zadanie intelektualnego ujęcia chrześcijańskiego Objawienia” (14, 42) – konkluduje Mascall.

Mascall podchodzi więc nieufnie do teorii entuzjastycznych rzeczników związków Ewangelii z innymi kulturami niechrześcijańskimi. Cytując pytanie Hansa Klinga. „Czy teologia chrześcijańska musi być absolutnie związana z arystotelizmem, czy też może w zasadzie równie dobrze rozwijać się na gruncie filozofii Wed anty lub Bantu?” (14, 46), Mascall od razu stawia problem obszarów, gdzie brak jest całkowicie rodzimej myśli filozoficznej. Na sugestię, iż sposoby myślenia i mówienia właściwe wszystkim czasom i miejscom można zastosować do chrześcijaństwa, Mascall odpowiada, iż „już na pierwszy rzut oka nie wydaje się prawdopodobne, ażeby na przykład język rdzennego plemienia dzisiejszej Australii okazał się równie adekwatnym narzędziem teologii chrześcijańskiej jak greka św. Grzegorza Palmasa” (13, 36). Wyraźnie broni więc koncepcji, iż hellenistyczne ujęcie chrześcijaństwa powinno stać się wzorem dla chrześcijan z innych kręgów kulturowych.

Mascall przyznaje, że znaczna część europejskiego chrześcijańskiego dziedzictwa może wydać się niezrozumiała „braciom chrześcijańskim” w Azji i w Afryce, którzy z tego powodu sami zaczną wyrażać swoje chrześcijańskie zaangażowanie w sposób trudny do zaakceptowania przez zachodnich chrześcijan. „Musimy wreszcie – w przypadku prawdziwego zakorzenienia się chrześcijaństwa na ziemiach Azji i Afryki – przygotować się na nie spodziewany i dalekosiężny rozwój zarówno jego myśli, jak i praktyki. Stworzy to oczywiście warunki do zaistnienia dobra i zła. Można więc się spodziewać, że azjatyckie i afrykańskie chrześcijaństwo wytworzy swoje własne herezje, które będą równie niebezpieczne dla Kościoła i Ewangelii” (14,43) – ostrzega Mascall. Twierdzi też, że entuzjaści „azjatyckiego” czy „afrykańskiego” chrześcijaństwa są w większości, mimo całej swojej wiedzy i pozytywnego nastawienia, Europejczykami i dlatego „chrześcijanie, których umysłowość została ukształtowana przez rodzime kultury, mają bardzo dużo do zrobienia” (14, 45). Uchimura Kanzô jest właśnie takim chrześcijaninem, którego umysłowość została ukształtowana przez rodzimą kulturę, i dlatego „warto prześledzić, jak w swojej teorii „japońskiego chrześcijaństwa” ustosunkowuje się do problemów postawionych przez Mascalla.

Poszukiwanie tożsamości⁴ „japońskiego chrześcijanina” – nie tyle samego Uchimury Kanzô, ile stworzonego przez niego modelowego „japońskiego chrześcijanina” – jest więc pośrednio poszukiwaniem teoretycznej podstawy do uzasadnienia zachowania rodzimej kulturowej tożsamości przez chrześcijan wyrosłych w tradycji obcej cywilizacji Zachodu.

Uchimura Kanzô przeżył kryzys tożsamości, starając się na nowo odpowiedzieć na pytanie, co to znaczy być Japończykiem i chrześcijaninem, czyli w jaki sposób można teoretycznie pogodzić „pogańską” kulturową tożsamość z wiarą chrześcijańską. Zachowując więzi z „pogańską” tradycją rodzimą, „japoński chrześcijanin” przestaje bowiem mieścić się w ramach uznanych wzorców związanych z chrześcijańską kulturą Zachodu. Z drugiej strony, będąc chrześcijaninem, przewartościowuje rodzimą tradycję z punktu widzenia chrystianizmu i odrzuca wiele elementów, które są bliskie jego rodakom. Inaczej niż inni Japończycy rozumie więc swoją „japońskość”.

Uchimura był krytykowany zarówno przez rodaków jako zdrajca narodowych tradycji, jak i przez zagranicznych misjonarzy, którzy uważali jego religijne poglądy za herezję.

„Japońskie chrześcijaństwo” Uchimury stało się także obiektem ataków ze strony wielu japońskich chrześcijan. Na szczególną uwagę zasługuje opinia Dohi Akio, która została przejęta i rozpowszechniona przez wielu innych adwersarzy Uchimury. Dohi Akio w książce poświęconej Uchimurze (*Uchimura Kanzô*, 1963) uznał jego teorię „japońskiego chrześcijaństwa” za wewnętrznie sprzeczną ze względu na swoisty dualizm, polegający na niedialektycznym połączeniu dwóch elementów – na przykład Chrystusa i Japonii – bez jakiegoś elementu pośredniczącego. Według niego jedynym „łącznikiem” pomiędzy Chrystusem i Japonią miała być subiektywna jaźń Uchimury – ponieważ był Japończykiem i chrześcijaninem, próbował to niejako „na siłę” pogodzić. Dohi twierdził, że nie istnieje w myśli Uchimury jakaś spójna teoria, która usprawiedliwiłaby takie połączenie. Patrząc z punktu widzenia teologa, zestawienie takich elementów jak: Jezus i Japonia, wiara chrześcijańska i mentalność japońska, posłuszeństwo wobec Boga i lojalność wobec państwa – nie tylko nie mają nic wspólnego ze sobą, ale są wręcz przeciwieństwami. Antagonizmy te stanowiły przyczynę rozterek wielu chrześcijan japońskich. Niektórzy rozdarci pomiędzy tymi dwoma sprzecznościami walczyli o zachowanie swojej wiary, inni przemilczali problem, a jeszcze inni próbowali pogodzić przeciwieństwa i w końcu zatracali istotę chrześcijaństwa. Dohi uważał, że ten trzeci przypadek odnosi się właśnie do „japońskiego chrześcijaństwa” Uchimury (4, 274). Ocena, czy Uchimura zachował „autentyczną wiarę chrześcijańską”, nie jest celem tej pracy – to problem teologiczny, na który przedstawiciele różnych grup wyznaniowych chrześcijaństwa daliby różną odpowiedź. Polemizować natomiast można by z opinią Dohi, jakoby „japońskie chrześcijaństwo” Uchimury nie było spójną teorią, a jedynie wyrazem subiektywnych emocji. Dohi twierdzi, że Uchimura połączył Chrystusa i Japonię w swoim wnętrzu, ale zanim to uczynił, nie dokonał logicznego uzasadnienia takiego połączenia. W niniejszej pracy postaramy się wykazać, że „japońskie chrześcijaństwo” Uchimury jest spójną teorią, a nie, jak to określił Dohi, „nie kontrolowanym patosem” (4, 276), który jakoby zdeterminował rozumienie chrześcijaństwa Uchimury.

Dyskusja nad tym, czy „japońskie chrześcijaństwo” Uchimury jest spójną, uargumentowaną teorią, czy też „nie kontrolowanym patosem” jest bardzo ważna dla oceny całości jego dorobku. Wielu autorów poruszało problem stosunku Uchimury do japońskiej tradycji – warto tu wspomnieć o takich pozycjach jak: Óuchi Saburó, „Kirisuto-kyô-to bushidô (Chrześcijaństwo *ibushidô*), Suzuki Norihisa, „Uchimura Kanzô-to Nakae Tôju” (Uchimura Kanzô i Nakae Tôju), Yamashita Ryuji „Uchimura Kanzô-to yômeigaku” (Uchimura Kanzô i neokonfucjańska szkoła Wang Yang-min-ga), Yoshida Hisaichi, „Uchimura Kanzô-to bukkyô (Uchimura Kanzô i buddyzm) czy Johna Howesa „Uchimura Kanzô-to nihon-no dentoteki shu-kyô (Uchimura Kanzô i tradycyjne religie Japonii) Jednakże krytyczną analizę opinii Dohi na temat „japońskiego chrześcijaństwa” Uchimury przeprowadził dopiero Shibuya Hiroshi w swojej książce *Kindai-shisôshi-ni okeru Uchimura Kanzô* (Uchimura Kanzu w hisłurii nowożytnej myśli japońskiej). Shibuya starał się wykazać, że „Japonia i Jezus” w myśli Uchimury nie jest zestawieniem podyktowanym jedynie subiektywnym patosem autora, ale że istnieje między tymi pojęciami „element łączący”, dzięki któremu jest ono spójną teorią. Shibuya za ten element uznał koncepcje „reformy odśrodkowej”, według której chrześcijańskie nawrócenie jednostki jest jedyną metodą uzdrowienia społeczeństwa. Ewangeliczna konwersja jest więc niezbędna dla reformy Japonii. Ostateczną konsekwencją tej reformy ma być

idealna duchowa Japonia, która zapoczątkowana przez jednostkowe nawrócenia, zostanie zrealizowana w pełni dopiero wraz z ponownym przyjściem Chrystusa. Shibuya podkreślał, że sama idea reformy odśrodkowej, czyli przekonanie, że naprawę społeczeństwa należy zaczynać od jednostki, jest w swej istocie konfucjańska, a więc wykazuje związek z tradycją rodzimą. Większość wniosków Shibuyi jest słuszna, chociaż zdaje się, że za mało uwagi poświęcił on stosunkowi Uchimury do Japonii „rzeczywistej”, do narodu jako konkretnej zbiorowości ludzkiej.

W niniejszej pracy poddane zostanie krytyce stanowisko Dohi na temat „japońskiego chrześcijaństwa” Uchimury jako „nie kontrolowanego patosu”, z innego jednakże punktu wyjścia niż Shibuyi⁵.

Rozdział zatytułowany *Wizja Japonii w myśli Uchimury Kanzô* będzie próbą odpowiedzi na pytanie, na jakiej teoretycznej podstawie Uchimura uczynił ze swojej ojczyzny drugą, równorzędną ogniskową chrześcijańskiej wiary: „Jezus i Japonia. Moja wiara nie jest kołem o jednym środku, ale elipsą o dwóch ogniskowych” (67, 53). Przedmiotem analizy będzie tu nie tylko duchowa tradycja japońska, ale także „Japonia rzeczywista”, czyli stosunek chrześcijanina do państwa japońskiego. Ta właśnie wizja Japonii, zarówno idealnej, jak i rzeczywistej w myśli Uchimury jest bowiem kluczem do zrozumienia jego teorii „japońskiego chrześcijaństwa”.

Dohi Akio uważał, że „japońskość” zdeterminowała poglądy Uchimury i spowodowała, iż nie pojął on do końca sensu przesłania ewangelicznego. Dohi sugeruje więc, iż „japońskie chrześcijaństwo” Uchimury jest słusznie krytykowane przez wielu chrześcijan, ponieważ „japońskość” całkowicie je zdominowała. Inaczej mówiąc, Jezus i Japonia nie są równorzędnymi ogniskowymi wiary Uchimury, gdyż Japonia jest wyraźnie preferowana. W rozdziale *pt. „Japońskie chrześcijaństwo w Uchimury Karno a zachodnia myśl chrześcijańska* Czytelnik znajdzie wiele przykładów na to, iż nawet najbardziej kontrowersyjne poglądy Uchimury mają swoje odpowiedniki w chrześcijańskiej tradycji Zachodu i dlatego nie można uznać ich za rezultat tylko i wyłącznie wpływów tradycji rodzimej. Obie analizy przeprowadzone w poniższych rozdziałach mają udowodnić tezę, iż „japoński chrześcijanin”, chociaż na pozór wyalienowany zarówno z rodzimej, jak i z zachodniej chrześcijańskiej kultury, w rzeczywistości jest twórczym kontynuatorem obydwu, gdyż zachowuje jednocześnie swoją kulturową tożsamość oraz łączność z tradycją chrześcijańską Zachodu.

I. Protestantyzm a tożsamość narodowa w Japonii w okresie Meiji (1868-1912)

Problem tożsamości narodowej był ogromnie ważny dla japońskich chrześcijan w okresie Meiji*. Musieli oni określić swój stosunek do nowożytnego państwa japońskiego, które jako wzór patriotyzmu lansowało całkowitą lojalność wobec cesarza, uznanego za potomka bogów. Niezwykle silna była także presja ze strony rodaków, którzy w chrześcijaństwie widzieli „religię obcego kraju”, składnik obcej kultury, zagrażającej rodzimej tradycji.

Chrześcijaństwo w Japonii ma długą tradycję religii prześladowanej przez władzę. Pierwsi chrześcijanie dotarli do Japonii w XVII wieku: byli to misjonarze katolicycy – głównie jezuici franciszkanie i augustianie. Niedługo jednak pozwolono im propagować nową religię. Pierwszy edykt nakazujący zagranicznym misjonarzom opuszczenie Japonii został wydany w 1587 roku przez Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), ale nie został wprowadzony w życie⁶. Tokugawa Ieyasu (1542-1619) wydał w 1611 roku kolejny edykt antychrześcijański, który przyczynił się do eskalacji prześladowań. Większość japońskich katolików zmuszano torturami do publicznego wyparcia się swojej wiary, a tych, którzy tego nie zrobili, skazywano na karę śmierci. Tylko niedużej grupie „ukrytych chrześcijan” (*kyōshitō*), zamieszkujących głównie w rejonie Kyushu i pobliskie małe wysepki, udało się uniknąć prześladowań, gdyż wyznawali katolicyzm potajemnie. Pozbawieni kontaktów z misjonarzami zachowali wiarę w zniekształconej formie, nadając jej cechy charakterystyczne dla japońskich ludowych kultów. W rok po restauracji władzy cesarskiej (1868) tacy właśnie „ukryci chrześcijanie” ujawnili się w miejscowości Urakami jednemu z katolickich misjonarzy. Ponieważ w tym czasie nadal obowiązywał zakaz wyznawania chrześcijaństwa, około trzech tysięcy „ukrytych chrześcijan” zostało karnie przesiedlonych w inne rejony Japonii. Dwie trzecie z nich zmarło w czasie tortur lub nie wytrzymało katorżniczej pracy. Ci, którzy przeżyli, zostali zwolnieni dopiero po 1873 roku, kiedy to w całej Japonii zaczęto usuwać tablice z zakazem wyznawania chrześcijaństwa. Rząd nie ogłosił jednak zniesienia edyktu antychrześcijańskiego. Dopiero konstytucja z 1889 roku zagwarantowała swobodę religijną. Męczeństwo chrześcijan z Urakami wywołało protesty opinii publicznej krajów zachodnich, które jako jeden z warunków dalszych negocjacji w sprawie rewizji nierównoprawnych traktatów⁷ postawiły zagwarantowanie wolności religijnej w Japonii. O konieczności zweryfikowania swojej postawy wobec chrześcijaństwa przekonali się członkowie japońskiej misji dyplomatycznej pod przewodnictwem Iwakury Tomomi*, którzy w 1871 roku udali się w podróż do Europy i Stanów Zjednoczonych. Oszołomieni zdobyczami cywilizacji zachodniej zrozumieli, iż muszą pójść na ustępstwa, gdyż nie są w stanie dorównać potęgze militarnej i ekonomicznej krajów zachodnich. Zewnętrzными oznakami zmiany polityki rządu było m.in. przyjęcie zachodniego kalendarza (1872) oraz oficjalne uznanie niedzieli za dzień wolny dla szkół (1875).

Jeszcze przed zniesieniem restrykcji zaczęło przybywać do Japonii wielu misjonarzy protestanckich. W latach 1872-73 James C. Hepburn⁸prezbiterianin, przetłumaczył na japoński Nowy

Testament, a w 1872 roku odbyła się Pierwsza Protestancka Konferencja Misyjna w Japonii, podczas której kapłani różnych wyznań, zapominając o doktrynalnych różnicach, deklarowali gotowość współpracy we wrogim chrześcijaństwu otoczeniu. Jednakże po konstytucyjnym zagwarantowaniu wolności religijnej w 1889 roku rozgorzały na nowo spory doktrynalne i pojawił się problem rywalizacji między różnymi Kościołami protestanckimi.

Misjonarze wykorzystywali powszechne zainteresowanie Japończyków zachodnią cywilizacją i działali głównie jako nauczyciele, lekarze lub angażowali się w działalność charytatywną. Do szkół przez nich prowadzonych garnęli się przede wszystkim samuraje. Wielu pochodziło z rodów tradycyjnie należących do zwolenników obalonego shogunatu* i miało małe szanse na zrobienie kariery urzędniczej w nowych warunkach. Wierzyli iż samuraj powinien poświęcić życie służbie swemu panu. Kiedy zabrakło dawnego obiektu lojalności, niektórzy z nich przyjęli chrześcijaństwo, uznając się za wybrańców i sługi Boga. Chrześcijański Bóg stał się więc „nowym obiektem tradycyjnej lojalności” (2, 31). Byli też tacy, którzy uznali, iż chrześcijaństwo przyczyni się do wielkości Japonii, skoro jest źródłem postępu Zachodu. Część z nich jednak odeszła od nowej wiary, gdy rząd w latach dziewięćdziesiątych zaczął lansować hasło „japońskiego ducha i zachodniej wiedzy”* wykazując, iż można przyjąć zdobycze cywilizacyjne Zachodu, nie przyjmując chrześcijaństwa (10, 208). Jeszcze inni samuraje wybierali szkoły misyjne, nie dlatego że byli naprawdę zainteresowani chrześcijaństwem, ale dlatego że zapewniały one dobry poziom nauki (szczególnie języków obcych) za stosunkowo niewielką opłatą.

Trzy główne chrześcijańskie ośrodki powstały w miastach Yokohama, Sapporo i Kumamoto, w których działali misjonarze o szczególnym charyzmie duchowych przywódców. W Yokohamie powstał w 1872 roku pierwszy japoński Kościół protestancki, oficjalnie jako Kościół niezależny, chociaż był pod dużym wpływem prezbiterianów, szczególnie Hepburna. Budynek kościelny został zbudowany dzięki darom organizacji misyjnych z wielu krajów. W 1877 roku Kościół ten przekształcono w Zjednoczony Kościół Chrystusa, w którego skład weszli prezbiterianie, szkoccy prezbiterianie i członkowie duńskiego Kościoła reformowanego. W 1890 roku zmieniono nazwę na Japoński Kościół Chrystusa. Drugim ważnym ośrodkiem stało się Kumamoto, mimo że tamtejszy książę feudalny (*daimyd*), Hosokawa Morihisa (1839-1893), był nastawiony wrogo do chrześcijaństwa. Chciał on jednak wzmocnić pozycję swego hanu* przez wykorzystanie zachodniej wiedzy i sprowadził w 1871 roku jako wykładowcę do swojej szkoły kapitana kawalerii Leroya L. Janesa (1837-1909). Janes nie był misjonarzem, ale jego teść, pastor kongregacjonalista gorąco namawiał go, aby wykorzystał swój pobyt w Japonii do głoszenia Ewangelii.

Janes zaprowadził w szkole ostrą dyscyplinę wojskową wzorowaną na West Point i dopiero po trzech latach zdecydował się rozpocząć u siebie w domu naukę Biblii dla wybranych studentów. Początkowo uczęszczali na te zajęcia, traktując je jako dodatkową okazję do nauki angielskiego, jednak wkrótce wielu z nich nawróciło się na chrześcijaństwo. W Kumamoto, znanym jako ośrodek neokonfucjańskiej szkoły Wang Yang-minga (1472-1529) (jap... yómeigaku), panowały silne nastroje nacjonalistyczne. Wielu młodych samurajów uwierzyło, że mogą najlepiej służyć Japonii właśnie jako chrześcijanie, a nauka Wang Yang-minga o potrzebie postępowania zgodnego z własnym sumieniem pomogła im oprzeć się presji otoczenia. Z tego samego powodu chętnie dzielali oni poglądy kongregacjonalistów na temat autonomii człowieka w dziedzinie moralności i wiary. Władze hanu były przeciwne działalności misyjnej Janesa i nie przedłużyły z nim umowy o pracę. Janes, czując się odpowiedzialny za swoich uczniów, przed wyjazdem dokonał

symbolicznego chrztu dwudziestu dwóch, którzy zdecydowali się wytrwać w wierze. Wszyscy oni po wyjeździe Janesa przenieśli się do Kioto i kontynuowali naukę w chrześcijańskiej szkole Dóshisha*, założonej przez Niiijima Jo (1843-1890), który potajemnie uciekł z Japonii do Ameryki jeszcze w czasie, gdy panowała polityka izolacji*. Chrześcijanie z Kumamoto założyli Japoński Kościół Kongregacyjny, który działał w rejonach Kioto, Osaki i Kobe.

W Sapporo chrześcijaństwo rozwijało się dzięki działalności Williama S. Clarka (1826-1868), rektora szkoły rolniczej z Massachusetts, który został zaproszony jako wykładowca do nowo otwartej Szkoły Rolniczej. Ze względu na oddalenie od tradycyjnych ośrodków kulturalnych Japonii Sapporo było zasadniczo najbardziej podatne na nowe trendy. Clark uzyskał więc wyjątkowo oficjalną zgodę na uczenie Biblii w szkole.

Wielki wpływ na uczniów wywarła moralna postawa Clarka. Ci uczniowie, którzy przeszli na chrześcijaństwo, przejęli jego pogląd, iż wzorem idealnego Kościoła chrześcijańskiego był Kościół w Antiochii, oparty nie tyle na prawie Mojżeszowym, ile na poczuciu prawdziwej wolności, którą niesie wiara. Clark i jego następca, Merriman C. Harris (1846-1921) z Kościoła metodystów, starali się wychować silne jednostki, uznające za swoje posłannictwo działanie na rzecz odnowy moralnej społeczeństwa.

Każdy z tych trzech ośrodków miał swoją specyfikę – japońscy chrześcijanie z Kumamoto byli nacjonalistami; z Sapporo kładli nacisk na indywidualizm; z Yokohamy – na potrzebę organizacji kościelnej. Wszystkie ośrodki miały jednak wiele cech wspólnych, takich jak emocjonalny stosunek do religii, uznanie Biblii za główny autorytet w sprawach wiary i niechęć do przenoszenia na grunt japoński dogmatycznych polemik zachodnich Kościołów protestanckich. Od początku też japońscy chrześcijanie głosili potrzebę stworzenia jednego, zjednoczonego Kościoła japońskiego – mimo wielu prób nie udało się tej idei zrealizować do dnia dzisiejszego, Prezbiteriański Japoński Kościół Chrystusa (*Nippon-kirisuto-kyókai*) i Japoński Kościół Kongregacyjny (*Nippon-kumiai-kyókai*) dążyły do połączenia się w Zjednoczony Kościół Chrystusa (*Nippon-kińsuto-rengô-kyókai*), ale nie były w stanie wypracować kompromisu w sprawach doktrynalnych. Ponadto w tym czasie niezależnie od siebie działały kościoły: episkopalny, metodystów, baptystów, a także katolicki i prawosławny.

Kościoły japońskie, uzależnione finansowo od zagranicznych organizacji misyjnych, były zobowiązane bronić czystości doktryny swego macierzystego Kościoła. Wśród japońskich chrześcijan dość szybko pojawiły się głosy domagające się pełnego uniezależnienia finansowego i organizacyjnego od misji, gdyż panowała opinia, iż podporządkowanie Kościołów zagranicznej kontroli jest powodem traktowania chrześcijaństwa jako „religii obcego kraju” przez większość Japończyków.

W latach 1880-1890 powoli następowała zmiana w tolerancyjnym do tej pory stosunku rządu do chrześcijaństwa powodowana rosnącymi nastrojami nacjonalistycznymi. Rząd pragnął zjednoczyć naród wokół cesarza i głosił nawrót do tradycyjnej etyki konfucjańskiej, kładąc nacisk na to, że jedynym, prawdziwym wyrazem japońskiego patriotyzmu jest lojalność i bezwzględne posłuszeństwo cesarzowi. W 1882 roku Ministerstwo Edukacji wydało i rozesłało do szkół podstawowych kompendium etyki konfucjańskiej (*yógaku-kdyó*), dość dowolnie wybierając z konfucjanizmu tylko te elementy, które mogły służyć kultowi cesarza. Krytycy chrześcijaństwa w tym okresie zwracali uwagę na to, iż głosi ono równość wszystkich ludzi przed Bogiem, przez co podważa konfucjańską cnotę posłuszeństwa wobec rodziców i przełożonych, a więc jest sprzeczne z polityką edukacyjną

państwa. Silny atak przypuścili na chrześcijaństwo buddyści, którzy poczuli się zagrożeni rosnącymi wpływami misjonarzy. Propagowali oni wśród prostych ludzi pogląd, iż chrześcijaństwo jest obcą tradycją japońską, niebezpieczną „magią”, a na inteligencję próbowali oddziaływać, wykazując niezgodność chrześcijaństwa z osiągnięciami nauk ścisłych – wyśmiewali irracjonalność „cudów” czy też ideę zmartwychwstania ciała. Twierdzili, iż buddyzm oferuje bardziej racjonalny system filozoficzny i dlatego odpowiada wymaganiom nowożytnej cywilizacji. Trzeba podkreślić, iż ataki buddystów na chrześcijaństwo były spowodowane także nietolerancyjną postawą misjonarzy, którzy przybyli do Japonii z przekonaniem, iż nie ma nic pozytywnego w pogańskich religiach. Buddyjscy mnisi nie byli szamanami z buszu i wyeliminowanie ich nie było proste. Mieli za sobą wielowiekową tradycję japońską i silne przekonanie o moralnych wartościach swojej wiary.

Podobnie jak buddyści „irracjonalność” chrześcijaństwa krytykowali także niektórzy intelektualiści japońscy, którzy odnaleźli w myśli zachodniej broń przeciwko chrześcijaństwu: teorię ewolucji i materializm. Byli oni związani z prestiżowym Cesarskim Uniwersytem Tokijskim i z tego powodu ich wpływ na kształtowanie opinii publicznej był ogromny. Rozważali teorię ewolucji głównie w odniesieniu do społeczeństwa. Na tej podstawie Kato Hiroyuki (1836-1916), rektor Cesarskiego Uniwersytetu Tokijskiego, odrzucił teorię równości z natury. Twierdził on, iż zasada przetrwania najsilniejszych i najlepiej przystosowanych gatunków odnosi się także do społeczeństwa ludzkiego, które jest częścią przyrody. Powyższa krytyka chrześcijaństwa była jedynie preludium do zacieklej kampanii antychrześcijańskiej prowadzonej na łamach prasy w latach dziewięćdziesiątych XIX w.

Chrześcijanie nieświadomi nadciągającej burzy nadal aktywnie działali, ciągle jeszcze wykorzystując zainteresowanie Japończyków cywilizacją Zachodu. W latach osiemdziesiątych nawróciło się na chrześcijaństwo wielu intelektualistów, którzy odrzucili teorię ewolucji społecznej i domagali się równych praw obywatelskich. W Kościołach chrześcijańskich zaczęła zaznaczać się coraz silniejsza pozycja pastorów japońskich. Nowa wersja Starego i Nowego Testamentu została opracowana w 1884 roku przez komitet, w którego skład wchodził także Japończyk, a w czasie Drugiej Protestanckiej Konferencji Misyjnej (1883) niektórzy japońscy pastory otwarcie domagali się uniezależnienia Kościołów od zagranicznych misji. Główną przyczyną tej zmiany było osłabnięcie entuzjazmu Japończyków w przyjmowaniu wzorów zachodnich oraz rosnące nastroje nacjonalistyczne związane z kultem cesarza. Konstytucja w 1889 roku czyniła osobę cesarza świętą i nienaruszalną, a także dawała mu szerokie uprawnienia między innymi mógł wydawać dekryty z mocą ustaw, rozwiązywać izbę niższą parlamentu, był też naczelnym wodzem sił zbrojnych. Konstytucja gwarantowała swobody religijne ze znamiennym jednak zastrzeżeniem, iż wszyscy obywatele niezależnie od wyznawanej religii nie powinni zaniedbywać swoich obowiązków jako poddanych cesarza. Początkowo chrześcijanie wzięli konstytucyjną obietnicę wolności religijnej za dobrą monetę i w wielu kościołach odbyły się z tej okazji msze dziękczynne. Jak na ironię, właśnie w dniu ogłoszenia konstytucji w zamachu z rąk shintoistycznego ekstremisty zginął minister edukacji Mori Arinori*, który był chrześcijaninem.

W październiku 1890 roku został wydany dekret cesarski o wychowaniu (*kyōiku-chokugo*), który uznano za obowiązujący w szkolnictwie. Podobnie jak wcześniejsze kompendium etyki konfucjańskiej dla szkół podstawowych z 1882 roku miał on służyć wzmocnieniu pozycji cesarza przez odwoływanie się do feudalnego pojęcia lojalności. Wraz z kopią dekretu do wszystkich szkół rozesłano portrety cesarza, a uroczystej ceremonii odczytania dekretu towarzyszył nastrój obrzędu

religijnego. W niektórych szkołach dekret umieszczano na specjalnym ołtarzyku i stawiano przed nim ofiary z sake i płodów rolnych, tak jak czyniono to w obrzędach shintoistycznych. Podczas takiej właśnie uroczystości w Państwowej Szkole Średniej nr 1, która przygotowywała uczniów do studiów w Cesarskim Uniwersytecie Tokijskim,

Uchimura Kanzô odmówił złożenia ukłonu przed dekretem cesarskim, co uznano za obrażę majestatu. Incydent ten, rozdmuchany przez nacjonalistów, został potraktowany jako dowód niepatriotycznej postawy chrześcijan. Później nastąpiło kilka podobnych incydentów w innych częściach kraju, ale przypadek Uchimury stał się symbolem tego, co nazwano potem „konfliktem między edukacją a religią”. Na czele kampanii antychrześcijańskiej stanął profesor filozofii Cesarskiego Uniwersytetu Tokijskiego, Inoue Tet-sujirô (1855-1944), który głosił, iż chrześcijaństwo podważa tradycyjne japońskie wartości, i podkreślał, że jest ono źródłem postaw niepatriotycznych ze względu na swoje kosmopolityczne przesłanie. Już wcześniej pojawiały się głosy, iż Zachód zagraża interesom Japonii, ale dopiero teraz zaczęto krytykować chrześcijan jako potencjalnych zdrajców uważając, iż skoro wyznają religię obcego państwa, w razie wojny przejdą na stronę wroga. Misjonarzy określano mianem „forpoczty kolonizatorów”, dając liczne przykłady ekspansji kolonialnej państw zachodnich w Azji. Chrześcijanie byli jednak przede wszystkim potencjalnym zagrożeniem dla kultu cesarza, gdyż nie uznawali jego boskości. Z tego powodu w 1890 roku wydano zakaz nauczania religii w szkołach, który wymierzony był właśnie w działalność edukacyjną misjonarzy.

Cesarz Meiji był uważany nie tylko za potomka bogów, ale także za światłego władcę, który zniósł w Japonii feudalizm i wprowadził kraj na drogę nowożytnych przemian. Nawet chrześcijanie mieli do niego wielki sentyment i krytykując rząd, prawie nigdy nie krytykowali osoby cesarza. Zasadniczo stosowali oni zasadę „co cesarskie cesarzowi, a co boskie Bogu”, unikając otwartego konfliktu⁹. Nastroje wrogości do krajów zachodnich wzmożyły się w 1895 roku po interwencji Rosji, Niemiec i Francji, w wyniku której Japonia musiała zwrócić Chinom półwysep Liaotung, zdobyty po wygranej wojnie z Chinami (1894-1895). Ustępstwo Japonii na skutek tej interwencji zostało odebrane przez Japończyków jako hańba narodowa. Zapanowała nacjonalistyczna histeria i wielu intelektualistów przyłączyło się do obozu narodowego. Także chrześcijanie, ulegając ogólnym nastrojom, opowiedzieli się za wojną z Rosją. Jednym z wyjątków był Uchimura Kanzô, który właśnie w tym okresie zaczął głosić poglądy pacyfistyczne¹⁰. W 1904 roku an razem z buddystami i shintoistami wzięła udział w wiecu popierającym wojnę z Rosją wierząc, iż wojna ta jest konieczna dla obrony interesów Japonii i przywrócenia pokoju w Azji.

W 1894 roku Japoński Kościół Kongregacyjny ogłosił swoją niezależność od zagranicznych organizacji misyjnych, a jego śladem poszły inne.

O nastrojach w tym czasie najlepiej mówi incydent związany z nagonką na protestanckiego pastora Tamurę Naomi (1858-1934), który wydał w Ameryce artykuł o potrzebie emancypacji uciemnionych kobiet japońskich. Mimo że japońscy chrześcijanie wprowadzili nowoczesny system edukacji dla dziewcząt i ogłosili równość obu płci przed Bogiem, prawie wszystkie gazety chrześcijańskie potępiły Tamurę na równi z nacjonalistami, zarzucając mu, iż hańbi dobie imię swego kraju.

Pod wpływem nacjonalizmu znaleźli się przede wszystkim chrześcijanie z dawnej grupy Kumamoto należący do Kościoła kongregacyjnego. Przyjęli oni nową, liberalną teologię niemiecką podważającą absolutny autorytet Biblii i próbowali włączyć do chrześcijaństwa wątki tradycji rodzimej. Bbina Danjô*, teolog i duszpasterz, odrzucił boskość Chrystusa, uznając teorię

naturalnego objawienia opartą na moralnym instynkcie człowieka. Ebina starał się przekształcić chrześcijaństwo w eklektyczną religię, wzbogaconą o wątki buddyjskie i shintoistyczne. Był przekonany, iż chrześcijaństwo musi dostosować się do kultury danego kraju, aby móc ją przekształcić zgodnie z planami Bożymi. Ebina utożsamiał chrześcijańskiego Boga z bóstwem Amenominakanushi-no kami*, jednym z trzech bóstw-prokreatorów w *shinto** i na tej podstawie głosił przydatność chrześcijaństwa w tworzeniu narodowego etosu Japończyków.

Inny słynny teolog protestancki tego okresu, Uemura Masahisa*, nie odrzucał boskości Chrystusa chociaż starał się pogodzić doktrynę chrześcijańską z ewolucjonizmem, kwestionując absolutny autorytet Biblii. Uemura uniezależnił się od misjonarzy zagranicznych w 1904 roku, kiedy to na skutek sporów teologicznych zrezygnował ze stanowiska wykładowcy w zarządzanej przez cudzoziemskich misjonarzy szkole Meiji Gakuin* i założył własne seminarium teologiczne prowadzone wyłącznie przez Japończyków. W 1905 roku na zgromadzeniu ogólnym Japońskiego Kościoła Chrystusa preforsował dwie rezolucje. Pierwsza głosiła, iż Kościoły presbiteriańskie które nie są w stanie utrzymać się bez pomocy zagranicznej, mają zostać rozwiązane, a nowe Kościoły mogą powstawać tylko pod warunkiem, iż będą od początku niezależne finansowo. Druga rezolucja, na mocy której synod złożony z ewangelistów japońskich miał się uniezależnić od Towarzystwa Misyjnego, nie została wprowadzona w życie ze względu na silny opór ze strony misjonarzy, mimo że była entuzjastycznie przyjęta przez Japończyków. Stało się jednak jasne, iż misjonarze przestali być traktowani jako duchowi przywódcy japońskiego chrześcijaństwa. Powoli tracili także swoją pozycję w oświacie, gdyż słabło zainteresowanie cywilizacją zachodnią i nauką języków obcych.

Po rewizji traktatów z mocarstwami zachodnimi w 1899 roku cudzoziemcy mogli już osiedlać się w całej Japonii, a nie tylko w wyznaczonych miastach. Dotyczyło to także misjonarzy, którzy zaczęli zakładać nowe szkoły, przedszkola i szkoły niedzielne, cieszące się sporą popularnością ze względu na wysoki poziom i tanie czesne. Jednakże pojawiła się tendencja, której misjonarze nie przewidzieli.

Przez chrześcijańskie szkoły zaczęło przewijać się dużo młodzieży, która chociaż zetknęła się z Ewangelią, pozostała obojętna na sprawy wiary. Wytworzyło się przekonanie, że można czerpać różne korzyści z działalności misjonarzy bez nawracania się na chrześcijaństwo.

Kościoły japońskie prowadzone przez Japończyków, uniezależniwszy się od zagranicznych misji, próbowały stworzyć jeden ogólnojapoński Kościół protestancki. W tym celu powstał Japoński Związek Ewangeliczny (1906), który organizował wiele konferencji mających na celu doprowadzenie do zjednoczenia różnych denominacji. W 1911 roku powołano do życia Federację Protestanckich Kościołów w Japonii liczącą 75 tysięcy wiernych. Ponieważ federacja ta popierała militarystyczną politykę rządu, jej przedstawiciele zostali zaproszeni w 1912 roku na konferencję Trzech Religii Japonii na równi z buddystami i shintoistami. Większość z chrześcijan uważała to zaproszenie za oficjalne uznanie przez rząd znaczącej pozycji chrześcijaństwa w Japonii. Na zakończenie konferencji wydano deklarację o gotowości wszystkich religii do współdziałania na rzecz moralnego wychowania narodu i dobrobytu imperium. Była to jednak przede wszystkim manifestacja poparcia dla polityki rządu. Uchimura Kanzô krytykował tę konferencję jako próbę stworzenia sztucznej jedności różnych religii i przypisania im roli służebnej wobec państwa. Sam był patriotą, nie popierał jednak polityki rządu. Odrzucał szowinizm i kładł nacisk na potrzebę solidarności narodowej opartej nie na mitach o boskości cesarza, ale na braterstwie, równości

i współodpowiedzialności obywateli. W rok po konferencji Trzech Religii Japonii zmarł cesarz Meiji rozpoczęła się nowa era, Taishō* (1912-1926).

W okresie Meiji nastąpiło gwałtowne zderzenie kultury zachodniej (Europy i Ameryki) z tradycją japońską, która długo rozwijała się w izolacji od reszty świata. Rozpoczął się długi proces selektywnej akulturacji. Niewątpliwie w okresie Meiji problem tożsamości narodowej zadecydował o kierunku rozwoju chrześcijaństwa w Japonii. W pierwszej fazie akulturacji chrześcijaństwa wyraźnie zaznaczył się kompleks niższości Japończyków, wynikający z faktu, iż przyjęcie dorobku obcej cywilizacji stało się niezbędne dla dalszego rozwoju kraju. Cała Japonia starała się za wszelką cenę dorównać Zachodowi, naśladowując zachodnie wzory w różnych sferach życia. W tym okresie japońscy chrześcijanie byli pod wpływem silnych osobowości misjonarzy, którzy narzucali im własne koncepcje teologiczne i organizacyjne. W latach osiemdziesiątych XIX w. Japończycy zaczęli powoli uniezależniać się od wpływów obcych w miarę odzyskiwania pewności siebie po zdobyciu mocnej pozycji na arenie międzynarodowej dzięki zwycięskim wojnom. Nastroje nacjonalistyczne udzieliły się także japońskim chrześcijanom, którzy próbowali określić nowe miejsce chrześcijaństwa w swojej ojczyźnie, poszukując podstaw do dialogu z rodzimą tradycją. Chcąc udowodnić rodakom, iż są patriotami, często starali się usunąć z chrześcijaństwa zewnętrzną, obcą kulturowo formę, kładąc nacisk na wewnętrzne przeżycie wiary. Większość misjonarzy uznała to za przejaw konformizmu, prowadzącego do wypaczenia doktryny chrześcijańskiej, i nie wykazywała zrozumienia dla autonomicznych dążeń Kościołów japońskich.

Nieufny stosunek Japończyków do chrześcijaństwa nie wynikał tylko z tego, że była to „religia obcego kraju”. Buddyzm i konfucjanizm także weszły do Japonii jako „obce nauki” i przeszły przez trudny okres adaptacji, traktowane początkowo nieufnie. Patrząc jednak całościowo na proces ich akulturacji, trzeba przyznać, iż zostały przyjęte, ponieważ wzbogacały kulturę Japonii. Tymczasem w XIX wieku chrześcijaństwo – dalekie od ducha ekumenizmu – nie przyszło po to, by wzbogacać kulturę Japonii, ale po to, by ją wyprzeć i zastąpić „jedyną, naprawdę wartościową” kulturą chrześcijańską. O klęsce takiej formy akulturacji chrześcijaństwa w zderzeniu z japońską tradycją świadczy najlepiej fakt, że obecnie chrześcijanie, stanowią zaledwie jeden procent ogółu ludności Japonii.

Japończycy, którzy nie chcieli traktować chrześcijaństwa jako „religii obcego kraju”, musieli teoretycznie uzasadnić swoje stanowisko. Rezultatem ich twórczych poszukiwań były różne wizje chrześcijaństwa – chrześcijaństwa, które nie przyszło do Japonii po to, by wyprzeć japońską tradycję i zastąpić ją zachodnią kulturą w postaci instytucji religijnych, teologii, idei społecznych i politycznych oraz wzorców zachowań. Jedną z tych wizji jest właśnie „japońskie chrześcijaństwo” Uchimury Kanzō.

II. „Japońskie chrześcijaństwo” Uchimury Kanzô

1. Uchimura Kanzo – życie i twórczość¹¹

Uchimura Kanzô urodził się 23 marca 1861 roku w Edo*, w rodzinie samurajskiej z hanu Takasaki, siedem lat przed restauracją Meiji, podczas której obalono feudalną władzę shogunów z rodu Tokugawa*. Han Takasaki opowiedział się po stronie shogunatu. Po jego rozbiciu ojciec Kanzô, uczony konfucjański, stracił źródło utrzymania, a cała rodzina znalazła się w trudnej sytuacji. Uchimura Kanzô rozpoczął naukę w wieku lat pięciu w szkole hanu w Takasaki, a następnie uczęszczał do Szkoły Języków Obcych w Tokio, specjalizując się w języku angielskim.

W 1877 roku Uchimura wyjechał do Sapporo i zaczął studiować w Szkole Rolniczej, głównie ze względu na rządowe stypendium, którego uzyskanie rozwiązywało jego problemy finansowe. W szkole tej wykładał Merriman C. Harris (1846-1921), misjonarz Kościoła metodystów, który otrzymał zgodę władz szkoły na prowadzenie także nauki Biblii. Pod jego wpływem większość studentów przyjęła chrzest i niezwykle gorliwie zaczęła nawracać na chrześcijaństwo nowe roczniki. Uchimura początkowo ostro opierał się namowom przyjęcia „religii obcego kraju”, jednak presja otoczenia była niezwykle silna. Sapporo było wówczas rozwijającym się dopiero małym miastem, leżącym z dala od kulturowych ośrodków Japonii. Architektura Szkoły Rolniczej i akademika, mundurki szkolne, a nawet posiłki były w stylu zachodnim. Silna osobowość Harrisa, jak i wpływ kolegów sprawiły, że Kanzô w 1878 roku zdecydował się przyjąć chrzest. Jak sam później twierdził, decyzji tej nie towarzyszyło pełne duchowe nawrócenie, nie mniej z entuzjazmem zaczął czytać Biblię i uczęszczać na nabożeństwa do kościoła metodystów. Pod wrażeniem opisów pierwotnych gmin chrześcijańskich razem z przyjaciółmi założył Kościół Siedmiu Braci mieszczący się w magazynie na zapleczu szkoły, w którym wszyscy mieli równe prawa i obowiązki. Wspólnie odmawiali modlitwy i na zmianę głosili kazania przy pulpicie z beczki, podczas gdy reszta „braci” siedziała na podłodze.

Spółeczność japońskich chrześcijan w Sapporo postanowiła zbudować niezależny od misji zagranicznych kościół. Zaczęto zbierać środki na ten cel. Początkowo metodyści byli przychylnie nastawieni do tego projektu, a nawet podarowali Niezależnemu Kościołowi w Sapporo znaczną sumę pieniędzy. Niestety, wkrótce potem przybyli do Sapporo misjonarze Kościoła episkopalnego i rozpoczęła się rywalizacja między nimi a metodystami. Ponieważ przybysze poparli inicjatywę studentów, metodyści zażądali zwrotu darowizny. Dług zwrócono z funduszy prywatnych, jednakże incydent ten był dla Uchimury szokiem. Zdał sobie bowiem sprawę, że przyjęcie pomocy materialnej od zagranicznych misji oznacza całkowite uzależnienie się od nich, a konflikty między misjonarzami różnych wyznań niszczą jedność i tak nielicznych chrześcijan japońskich.

Uchimura ukończył Szkołę Rolniczą w 1881 roku i zaczął pracować jako ichtiolog w Ministerstwie Rolnictwa. Szybko jednak zniechęcił się do kariery urzędniczej, a nieudane małżeństwo z Asadą Take, wyemancypowaną chrześcijanką, ostatecznie umocniło jego decyzję wyjazdu do Stanów Zjednoczonych w celu kontynuowania nauki. Uchimura miał nadzieję, że właśnie

w Ameryce, kraju chrześcijańskim, znajdzie odpowiedź na dręczące go pytania i odkryje swoje życiowe powołanie. Należy zdać sobie sprawę z tego, iż wizja Ameryki, jaką miał Uchimura przed wyjazdem z Japonii była wyidealizowana – wierzył, że jest to miejsce, w którym wcielane są w życie zasady chrześcijańskie. Bardzo szybko przekonał się jednak, iż Ameryka nie jest bynajmniej „miejscem świętym”. Na własnej skórze odczuł rasistowskie uprzedzenia Amerykanów wobec Azjatów. Doszedł do wniosku, że Ameryka jest krajem, w którym mieszka wielu wspaniałych chrześcijan, ale kraj ten nie zasługuje na miano duchowego przywódcy chrześcijaństwa, gdyż panuje tam materialistyczne podejście do wartości i „kult wszechmocnego dolara”. Co więcej, „kraj chrześcijański”*, w ścisłym tego słowa znaczeniu, nigdy dotąd w historii nie istniał, gdyż żaden naród nie starał się kochać swoich wrogów czy bezinteresownie poświęcać się dla ludzkości (215, 79). W Ameryce początkowo Uchimura pracował jako pielęgniarz w szpitalu dla dzieci upośledzonych w Elwyn, co było dość niezwykłym zajęciem dla byłego urzędnika państwowego. Tam zaznajomił się z praktyką chrześcijańskiej działalności charytatywnej. W 1885 roku rozpoczął naukę w Amherst College, w którym z zapałem studiował między innymi hebrajski i grekę, tak że już po dwóch latach mógł czytać Biblię w tych językach. Właśnie w Amherst College przeżył Uchimura swoje prawdziwe duchowe nawrócenie pod kojącym wpływem Juliusa H. Seelye’a (1824-1895), dyrektora szkoły, Seelye uświadomił mu bezsens samoudręczania się własną słabością moralną podkreślając, że jedyną siłą chrześcijanina jest jego wiara w odkupienie grzechów przez Chrystusa na krzyżu.

Po ukończeniu szkoły Uchimura zdecydował się wstąpić do Seminarium Teologicznego w Hartford z zastrzeżeniem, że nie zamierza ubiegać się o święcenia kapłańskie. Nauka w seminarium rozczarowała go, wykłady zbyt daleko odbiegały od bezpośredniej interpretacji Biblii. Najbardziej zaś przeszkadzała mu atmosfera przygotowania do „zawodu” duchownego traktowanego jako źródło utrzymania. Rozmowy kolegów o intratnych posiadach dla pastorów czy też o metodach, dzięki którym można łatwo zdobyć sławę wspaniałego kaznodziei, były dla niego szokiem. „Przeświadczenie, iż kazania religijne mają swoją rynkową wartość, taką samą jak pomidory czy dynie, jest obce duchowej tradycji Wschodu” (215, 139) – komentował w swoim pamiętniku. W końcu pogłębiająca się nostalgia za krajem spowodowała, że przerwał naukę i w 1888 roku powrócił do Japonii z silnym postanowieniem głoszenia Ewangelii w swojej ojczyźnie. Chrześcijaństwo w wydaniu amerykańskim go rozczarowało, uznał, iż jest odejściem od istoty christianizmu. Zrozumiał, że Ewangelia jest przesłaniem ponad kulturowym i nie należy łączyć jej z koncepcją zachodniej chrześcijańskiej cywilizacji.

Po powrocie Uchimura początkowo pracował jako nauczyciel angielskiego w szkole w Niigata, ale wkrótce zrezygnował z powodu konfliktu z tamtejszymi misjonarzami, którzy nie podzielali jego poglądów. Rozpoczął więc pracę w Tokio, w Państwowej Wyższej Szkole Średniej nr 1 (*Daiichi kótógakkó*), jednakże zmuszono go do rezygnacji, ponieważ w czasie ceremonii odczytania dekretu cesarskiego o wychowaniu dopuścił się obrazy majestatu. Uchimura odmówił bowiem złożenia ukłonu przed tekstem dekretu uważając, iż uroczystość ta ma charakter religijny i uczestnictwo w niej byłoby sprzeniewierzeniem się chrześcijańskiemu sumieniu. Incydent ten został rozdmuchany przez nacjonalistów, którzy okrzyknęli Uchimurę narodowym zdrajcą, ponieważ utożsamiali postawę patriotyczną z absolutną lojalnością wobec cesarza, potomka bogini Amaterasu*, uważanego za symbol jedności narodu. Na łamach prasy rozgorzała dyskusja nad antypaństwową postawą chrześcijan, którą skwapliwie wykorzystali działacze buddyjscy i shintoistyczni dla wzmocnienia

swoich pozycji.

Wielkim ciosem była dla Uchimury choroba i śmierć drugiej żony, Kazu, dawnej przyjaciółki z dzieciństwa. W rok później ożenił się ponownie; z trzecią żoną, Shizuko, miał dwoje dzieci – córkę Rutsu i syna Yuji. Osiał w Kioto, tam powstały jego książki o charakterze autobiograficznym: *Kin-suto-shinto-no nagusame* (Pocieszenie chrześcijanina, 1893), *Kyuanroku* (W poszukiwaniu spokoju, 1893) oraz *Yo-wa ika-ni shite hnsuto-shinto-to narishi-ya* (Jak zostałem chrześcijaninem, 1895; w wersji angielskiej *How I Became a Christian*). W Kioto wydał także książkę pt. *Nihon-oyobi nihonjin* (Japonia i Japończycy, 1894; w wersji angielskiej *Japan and the Japanese*, w której opisuje życie wybranych przez siebie wybitnych postaci w historii Japonii.

Swoją wizję postępu ludzkości zawarł Uchimura w książce *Chijinron*¹² (Ziemia i ludzie, 1894). Udowadniał w niej, iż misja, którą Japonia powinna spełnić, jest uwarunkowana położeniem geograficznym. W 1894 roku Uchimura ogłosił także drukiem *Nisshin-sensô-no gi* (Usprawiedliwienie stanowiska Japonii w wojnie japońsko-chińskiej), ponieważ uważał, że wojna ta jest częścią misji dziejowej jego kraju. Wierzył, że Japonia jest „pomostem pomiędzy Wschodem a Zachodem”, dlatego musi pokonać konserwatywne Chiny, aby przenieść postępową zachodnią cywilizację do Azji. Jednakże po zwycięstwie Uchimura stwierdził, iż wojna ta nie zasługuje na miano „sprawiedliwej”, gdyż Japonia zaczęła eksploatować Koreę, w obronie której rozpoczęła walkę z Chinami. Uchimura zrezygnował z koncepcji „geograficz-nego” rozwoju cywilizacyjnego, czemu dał wyraz w opublikowanej w 1899 roku *Kôkoku-shidan* (Historia rozkwitu państw). Doszedł bowiem do wniosku, iż spełnienie misji dziejowej przez dany kraj nie może być zdeterminowane jego położeniem. Tylko naród sprawiedliwy może stać się wzorem dla reszty ludzkości, jeśli jednak się zdemoralizuje, musi nieuchronnie upaść.

W 1896 roku Uchimura wraz z rodziną przeniósł się do Nagoyi, by podjąć pracę w tamtejszej Szkole Języka Angielskiego. Rok później został redaktorem anglojęzycznej sekcji czasopisma „Yorozu-chôhō (Rozmaitości poranne) i zamieszkał w Tokio. W swoich zaangażowanych artykułach Uchimura ostro krytykował politykę rządu japońskiego oraz poruszał wiele społecznych problemów Japonii. W 1898 roku założył własne czasopismo „Tôkyô-dokuritsu-zasshi” (Niezależny tygodnik tokijski) i redagował je przez dwa lata, nadając mu zdecydowanie chrześcijański charakter. W 1899 roku Uchimura został dyrektorem prywatnej szkoły dla dziewcząt w Hazuno (*Ha-zuno-joshi-dokuñtsu-gakkô*). Tam też zaczął wydawać czasopismo „Seisho-no kenkyû” (Studia biblijne, od 1900 r.¹³) oraz „Mukyôkai” (Chrześcijaństwo bez Kościoła, od 1901 r.).

W swojej teorii „chrześcijaństwa bez Kościoła” (*mukyôkaishugi*) Uchimura podkreślał, że formalne struktury Kościoła nie wykluczają obecności w nich Ducha Świętego; twierdził tylko, że mogą istnieć martwe formy wśród Kościołów chrześcijańskich. Sprzeciwiał się poglądom, iż tzw. chrześcijańska tradycja sprzyja wychowaniu prawdziwych chrześcijan, ponieważ był przekonany, iż chrześcijanina nie można „wychować” – można się nim stać tylko przez akt nawrócenia, który jest przemianą duchową dokonującą się dzięki łasce Bożej.

Według niego prawdziwy Kościół Boży tworzą „bracia i siostry zrodzeni na nowo w Chrystusie”. „Domem Boga Żywego jest serce wierzącego, w którym mieszka Duch Święty. Eklezja to duchowe niewidzialne dla oczu, współczestnictwo tych wszystkich, którzy zostali obdarzeni takim sercem” (185, 215) – pisał. Ideałem Uchimury był Kościół pierwszych chrześcijan, prawdziwa rodzina wierzących, od którego to wzoru odeszły późniejsze Kościoły chrześcijańskie. Poglądy Uchimury na Kościół są zasadniczo zgodne z koncepcją *congregatio fidelium* Marsyliusza z Padwy. Marsyliusz

dowodził, iż „opoką”, na której Chrystus chciał zbudować swoją eklezję, był nie Piotr, ale sam Chrystus (29, 69). Uchimura podkreślał, iż jest nią wiara w Chrystusa, gdyż słowa Jezusa o „opoce” poprzedza pytanie o wiarę Piotra. Uchimura powoływał się na apostoła Pawła, twierdząc, że chrześcijanie nie podlegają już prawu Mojżeszowemu, ponieważ znają ducha prawa, ducha miłości. Marcin Luter, krytykując Kościół katolicki, porównywał jego prawo kanoniczne do prawa ze Starego Testamentu. Uchimura idzie dalej i uznaje za „prawo” w tym sensie, w jakim występuje ono w Starym Testamencie, także wszystkie sformalizowane wyznania wiary Kościołów chrześcijańskich, nie wyłączając protestanckich, ale też niechrześcijańskie systemy etyczne (np. buddyzmu i konfucjanizmu).

Uchimura uważał, iż reformacja, która odrzucała rzymsko-katolicką organizację kościelną w imię prawdy ewangelicznej, zakończyła się klęską, gdyż nie została doprowadzona do swego logicznego końca; zamiast prawdziwej duchowej wspólnoty powstały w jej wyniku jedynie odrębne wersje nowo zdennionanego chrześcijaństwa, nie tolerujące się nawzajem. Uchimura był przekonany, iż Kościół Boży, który jest Ciałem Chrystusa, nie powinien być podzielony. Wierzył, że dopiero paruzja przyniesie pełną realizację Kościoła Bożego jako duchowej wspólnoty, i czekając, aż Opatrzność doprowadzi reformację do końca, postanowił głosić „Chrześcijaństwo bez Kościoła”. Podkreślał, że wyrażenie bez „Kościoła” oznacza „brak Kościoła” – nieobecność prawdziwego Kościoła Chrystusa. Miało to być chrześcijaństwo dla tych wszystkich, którzy nie mogą znaleźć sobie miejsca w istniejących chrześcijańskich instytucjach religijnych czyli „schronisko dla bezdomnych” (131, 71), którzy oczekują pojawienia się prawdziwej i autentycznej zbiorowości wiernych. Uchimura uważał, że „chrześcijaństwo bez Kościoła” jest próbą powrotu do podstaw wiary chrześcijańskiej i jego celem nie jest niszczenie, ale odwrotnie, pełna realizacja Kościoła Bożego. Był przekonany, iż prawdziwy Kościół wyłoni się z woli Boga i nie uważał się za natchnionego proroka, któremu Bóg zlecił realizację swej woli. Wierzył, że każdy może mieć swój udział w budowaniu Kościoła Bożego przez wiarę, modlitwę i podkreślanie duchowego charakteru nawrócenia chrześcijańskiego.

Oczywiście, głosząc Ewangelię, nie mógł Uchimura całkowicie wyeliminować pewnych form organizacyjnych, ale starał się za wszelką cenę uniknąć posądzenia, iż chce założyć nową instytucję kościelną. Problem relacji pomiędzy władzą duchowną i wolnością jednostki rozwiązał w sposób najbardziej radykalny, głosząc kapłaństwo wszystkich wierzących; uznał bowiem, iż chrześcijanin otrzymuje natchnienie bezpośrednio od Ducha Świętego, Według niego dwa najważniejsze sakramenty – chrzest i komunika – mają charakter symboliczny. Głosił, że jeśli wierzący odczuwa potrzebę odwołania się do tych symboli, chrzest może odbyć się w deszczu, a do komunii wystarczą winogrona w ogrodzie (215, 121). Zamiast mszy jako ofiary czy ceremonii wprowadził coś w rodzaju osobistych refleksji nad Biblią w formie wykładów. Prowadzący nie występował jednak w roli kapłana czy „uczonego w Piśmie”.

Chociaż Uchimura ostro krytykował bezduszne instytucje kościelne twierdząc, iż ich organizacja, hierarchia i ceremonie odciągają uwagę chrześcijan od bezpośredniej, duchowej więzi z Chrystusem, zawsze podkreślał, że problem Kościoła jest problemem drugorzędny, gdyż najważniejsza jest wiara w Chrystusa. Warto zauważyć, iż jego marzeniem było, by zjednoczyli się wszyscy chrześcijanie japońscy i by powstał Kościół wzorowany na pierwotnych gminach chrześcijańskich. Uchimura podkreślał, że wspólnota chrześcijan japońskich powinna ograniczyć do minimum struktury organizacyjne, zachowując jedynie ceremonię ślubu i pogrzebu. Miał nadzieję, że niezależny od zagranicznych misji Kościół japoński wyłoni się spontanicznie, gdy chrześcijanie zapomną

o hierarchii i uczynią wzajemną służebność najważniejszą zasadą wspólnoty wierzących. Miał zamiar przyłączyć się do takiego zjednoczonego Kościoła, jednakże realizację tego marzenia powierzył Opatrzności i sam nie czynił żadnych starań w tym kierunku.

Słuchacze wykładów Uchimury o Biblii utworzyli w 1902 roku w Hazuno grupę studiów biblijnych (*Hazuno-kai*), w których uczestniczył między innymi późniejszy wybitny pisarz, Shiga Naoya*. Warto zauważyć, iż wielu pisarzy było przez pewien czas pod wpływem twórczości Uchimury. Głośnym echem odbiła się w japońskim świecie literackim krytyka powieści *Genji-monogatari* (Opowieść o księciu Genji) autorstwa Murasaki Shikibu (978-1015) opublikowana przez Uchimurę w eseju „*JCōsei-e-no saidai ibutsu*” (Najcenniejsze dziedzictwo dla przyszłych pokoleń, 1897). Uchimura zarzucał tej powieści, uznanej za klasykę literatury japońskiej, duchową pustkę i twierdził, że literatura, która opisuje jedynie przelotne nastroje czy też piękno natury, nie zasługuje na miano literatury na światowym poziomie ani też nie wnosi nic wartościowego w wychowanie przyszłych pokoleń (115, 271). Arcydzieła literackie powstają bowiem tylko tam, gdzie są obecne wielkie idee, a geniusz twórczy potrafi połączyć narodową tradycję z wątkami uniwersalnymi.

Uchimura wymierzył swoją literacką krytykę przede wszystkim we współczesnych mu pisarzy, o których książkach pisał: „Literacka hipokryzja; morze słów – żadnej treści; znajomość zasad kompozycji w teorii brak umiejętności ich zastosowania w praktyce, jakby paraliż językowy, jakaś bezsila. Do tego zachwyty nad fikcją, przy jednoczesnej niechęci do krytycznego opisu rzeczywistości – oto obraz naszego literackiego światka” (80, 199). Podobne wypowiedzi nie przysporzyły Uchimurze popularności w kręgach literackich, a jego teoria „wielkiej literatury” uznana została za zbyt ogólnikową i nie wywołała rzeczowej polemiki. Utarła się natomiast opinia, że Uchimura żąda bezwzględnego podporządkowania literatury religii i utwory pozbawione wątków religijnych uważa za bezwartościowe. Pisarze krytykowali poglądy Uchimury w imię autonomii literatury, wolności twórczej i szczerości wypowiedzi, poszukując pełnej, nie skrepowanej ekspresji ego.

W 1903 roku Uchimura zdecydował się rozwiązać liczącą około dwudziestu pięciu osób grupę studiów biblijnych *Hazuno-kai*, ponieważ spotkał się z krytyką, iż zakłada nową chrześcijańską sektę. W tym samym roku odszedł z czasopisma „Rozmaitości Poranne”, ponieważ redakcja poparła stanowisko rządu, który głosił, iż wojna z Rosją jest nieunikniona. Uchimura nie podzielał prowojennych nastrojów japońskiej opinii publicznej i w 1904 roku ogłosił swoje pacyfistyczne credo na łamach „Studiów Biblijnych”, wychodząc z założenia, że skoro zabijanie jest grzechem, jest nim także wojna – żadna wojna nie zasługuje więc na miano „świętej”, w pewnych przypadkach może być jedynie „mniejszym złem”.

Czasopismo „Studia Biblijne” wydawane przez Uchimurę zyskało sobie dużą popularność. Powstały nawet w różnych częściach Japonii kółka czytelników „Studiów Biblijnych”, dla nich też Uchimura zaczął wydawać biuletyn informacyjny *Kyōyu* (Przyjaciół, od 1905 n). W 1907 roku Uchimura wybudował w Osace sale wykładowe za pieniądze otrzymane w spadku od jednego ze swoich sympatyków. Budynek ten nazwano *Imai-kan* od nazwiska sponsora. Uchimura zaczął znów prowadzić wykłady na temat Biblii i wkrótce powstała nowa grupa *Kashiwa-kai*¹⁴. Rok później do grupy tej dołączyło kilkunastu studentów Cesarskiego Uniwersytetu Tokijskiego, zachęconych przez Nitobe Inazō*, wieloletniego przyjaciela Uchimury (m.in. Kurosaki Kōkichi* i Tsukamoto Toraji*). W 1911 na łamach czasopisma „Studia Biblijne” Uchimura ogłosił, że wszyscy czytelnicy mogą uczestniczyć w jego wykładach na temat Biblii. W ten sposób wyłoniła się nowa grupa nazwana *Murasame-kafi*.

Uchimura starał się przekazać swoim uczniom ideę chrześcijańskiego indywidualizmu. To, że odrzucał egocentryzm, stawiając w centrum Boga, nie oznaczało bowiem, że lekceważył znaczenie indywidualności jednostki. Zawsze podkreślał, że chrześcijańska wiara w Boga musi mieć za podstawę indywidualizm, ponieważ „Boga można znaleźć tylko w duszy ludzkiej” (187, 7). Aby wierzyć w Boga, trzeba odwagi, wątpić potrafi każdy. „Tylko silny człowiek może wierzyć w to, że wszechświat jest w swej istocie dobry, a jego Stwórca obdarza go ojcowską miłością” (207,500). Uchimura głosił potrzebę kształtowania silnej osobowości i krytykując egocentryzm, przeciwstawiał mu „prawdziwy indywidualizm”, którego istotą jest poszanowanie w równym stopniu własnej jak i cudzej indywidualności. „Bądźcie jak skała w morzu, której nie mogą poruszyć przypyły i odpływy, ponieważ tkwi mocno w jego dnie. Wy także, aby zachować osobistą niezależność, musicie być zakotwiczeni w niezmiennym bycie, ponieważ indywidualizm bez ducha świętości, który łączy człowieka z Bogiem, w sposób nieunikniony degeneruje się i zmienia w egoizm. Tam gdzie nie ma autorytetu stojącego ponad człowiekiem i społeczeństwem, wolność zamienia się w anarchię” (81, 95).

Według Uchimury podstawą prawdziwego indywidualizmu jest przekonanie, że jest on darem Boga. „Bóg nie stworzył dwóch jednakowych istot, każdy człowiek jest oddzielnym, niepowtarzalnym dziełem Boga” (136, 5). To przekonanie staje się także punktem wyjściowym dla jego teorii chrześcijańskiego powołania. „Ja jestem sobą, Bóg stworzył mnie w określonym celu, postawił mnie w określonym miejscu, mam do wykonania określone zadanie” (135, 5) – pisał. Teorię powołania tłumaczył Uchimura na przykładzie Michała Anioła, który w swoim czasie wahał się, czyby nie pójść w ślady swego nauczyciela Savonaroli, przywódcy religijnego. Gdyby to uczynił, rozmiąłby się ze swoim powołaniem artysty, co byłoby stratą dla całej ludzkości. Uchimura wierzył, że każdy człowiek ma jakieś specjalne predyspozycje, większe lub mniejsze, i dlatego powinien starać się odkryć swoje powołanie. Twierdził, że najważniejsza dla człowieka jest niezależność: „cenniejsza od złota, sławy i wiedzy, cenniejsza nawet niż życie” (60,435). Podkreślał, że chrześcijanin powinien zachować swoją godność zawsze, niezależnie od sytuacji musi przeciwstawić się innym ludziom, gdy nakazuje mu to sumienie.

Wi życiu Uchimury można znaleźć wiele momentów, w których rozwiązywał swoje dylematy, odwołując się do głosu sumienia. Krytykowany przez innych chrześcijan za odrzucenie autorytetu instytucji kościelnych twierdził, że z czystym sumieniem uważa się za wyznawcę Chrystusa. Podkreślał, że chrześcijanin powinien w swoim postępowaniu kierować się Pismem Świętym i głosem prawdziwego sumienia, który jest równy głosowi Boga. Sumienie nie pozwoliło mu schylić głowy przed dekretem cesarskim o wychowaniu, gdy uznał, że ceremonia ta ma charakter religijny. Jako pacyfista wykazywał absurd wojen, odwołując się właśnie do sumienia – dlaczego człowiek musi zabijać na polu bitwy innych ludzi, do których osobiście nie czuje urazy i którzy może zostaliby jego przyjaciółmi, gdyby spotkali się w czasie pokoju (159, 426). Według niego każda wojna, niezależnie od tego, jak szlachetne cele jej przyświecały, oznaczała zabijanie ludzi, a więc sankcjonowała grzech i dlatego nie zasługiwała na miano sprawiedliwej – mogła być tylko większym lub mniejszym złem.

Po wybuchu pierwszej wojny światowej, kiedy to „chrześcijańskie narody” Europy zaczęły się nawzajem wyniszczać, a księża „chrzcili” okręty wojenne i modlili się o zwycięstwo jednych chrześcijan nad drugimi, Uchimura ostatecznie zwątpił w moralną siłę zachodniego chrześcijaństwa. Doszedł do wniosku, że człowiek nie jest w stanie sam zaprowadzić trwałego pokoju, tak jak sam nie

może powstrzymać się od czynienia zła i dlatego nowa, pokojowa cywilizacja nie będzie apogeum zachodniej czy wschodniej cywilizacji, ale nadejdzie dopiero wraz z ponownym przyjściem Chrystusa.

Problem zmartwychwstania nabrał dla niego osobistego znaczenia po śmierci ukochanej córki Rutsu, która zmarła w 1912 roku po długiej chorobie w wieku 18 lat. Rutsu była bardzo podobna do ojca, także z charakteru, i Uchimura pokładał w niej duże nadzieje. Pograżony w żalu, wygłosił jednak na pogrzebie płomienną przemowę, dając wyraz swojej wierze w przyszłe życie, a na grobie córki kazał wyryć napis: „Do dnia, w którym znów się spotkamy...”.

W 1918 roku Uchimura przyłączył się do wielkiego ruchu adwentystycznego (*Saiin-taibô-undô*), który prowadzili głównie baptyści w latach 1918-1930. Prowadził wspólnie z nimi prelekcje na temat paruzji, poprzedzone szeroką reklamą w prasie. Uchimura włączył się w ruch adwentystyczny, ponieważ był przekonany, że pokój na świecie nastanie dopiero po ponownym przyjściu Chrystusa i chciał głosić światu to przesłanie. W tym czasie był już radykalnym pacyfistą. Należy jednak podkreślić, że przyjęcie przez niego zasady nieużywania przemocy bez względu na okoliczności nie było łatwą decyzją – wcześniej był bowiem przekonany o potrzebie walki w obronie sprawiedliwości. W czasie wspólnych prelekcji z przedstawicielami różnych Kościołów protestanckich Uchimura starał się nie poruszać problemu instytucji kościelnej. Uważał bowiem, że wiara w powtórne przyjście Chrystusa jednoczy chrześcijan, unikał więc drażliwych tematów, aby nie niszczyć tak trudno zdobytej jedności. Jednak jego rosnąca popularność wzbudziła niepokój niektórych pastorów, którzy doprowadzili do jego wycofania się z ruchu w 1919 roku. Uchimura zaczął wtedy prowadzić wykłady na temat Biblii w centrum Tokio, w siedzibie Japońskiego Towarzystwa Higienicznego (*Nihon-shiitsû-eisei-kôdô*). Wygłaszał prelekcje na temat księgi Daniela i Hioba, komentował List apostoła Pawła do Rzymian (aż sześćdziesiąt wykładów na ten temat), a także List do Galatów. Później prowadził także studia nad księgami: Eliasza, Estery, Izajasza, Amosa i Jozuego.

W 1922 roku Uchimura założył towarzystwo wspierające światową działalność misyjną (*Sekai-dendô-kyôsan-kai*). W latach 1926-1928 wydawał anglojęzyczne czasopismo „The Japan Christian Intelligencer”, w którym starał się zapoznać cudzoziemców ze swoją teorią „chrześcijaństwa bez Kościoła”.

W styczniu 1929 roku stwierdzono u Uchimury zagrożenie zawałem mięśnia sercowego. Mimo to przez cały rok prowadził wykłady na temat Psalmów i Księgi Rodzaju. Uchimura zmarł 28 marca 1930 roku. Był pisarzem niezwykle płodnym i pozostawił po sobie utwory zebrane w czterdziestu tomach. Jego ulubioną formą były krótkie eseje, w których jasno i lakonicznie przedstawiał swoje stanowisko na dany temat. Dzięki działalności wydawniczej udało mu się zachować całkowitą niezależność finansową i mógł głosić Ewangelię, nie otrzymując żadnej pomocy od zagranicznych organizacji misyjnych.

Uchimura Kanzô uważał, że Japonia potrzebuje silnych osobowości, które przeprowadzą moralną reformę społeczeństwa. Postawa „poszukują-ca”, niezależność, siła charakteru, tolerancja i społeczne zaangażowanie oto według niego cechy niezbędne dla młodego pokolenia, które ma budować nowożytną Japonię. Nic więc dziwnego, że wśród uczniów Uchimury, którzy przejęli jego rozumienie chrześcijaństwa, jest wiele ważnych osobistości odnotowanych w japońskich, encyklopediach, jak na przykład: Maeda Tamon (1884-1962) i Morito Tatsuo (1888-1984) (dwóch powojennych ministrów edukacji), Iwanaga Yukichi (1883-1939) (założyciel agencji Kyôdô),

Sawada Renzo (1888-1970) (ambasador Japonii przy ONZ), Yanaihara Tadao (1893-1961) i Nambara Shigeru (1889-1974) (rektorzy Uniwersytetu Tokijskiego), Sakata Tasuku (1893-1961) (rektor uczelni Kantô-gakuin). Także dwóch przedstawicieli grupy literackiej *Shirakaba* (Biała brzoza)*, Shiga Naoya i Arishima Takeo*, uczęszczało na wykłady Uchimury. Inni pisarze, jak na przykład Masamune Hakuchô*, Uozumi Setsuro*, Kunikida Doppo* czy Nagayo Yoshirô* nie zetknęli się z Uchimurą bezpośrednio, ale pozostawali pod dużym wpływem jego utworów. W późniejszym okresie inspiracje myśli religijno-społecznej Uchimury można znaleźć w twórczości Yasudy Yojuro*, Kamei Katsuichirô* i Dazai Osamu*. Trzeba przy tym podkreślić, że większość pisarzy po początkowym okresie fascynacji uniezależniała się od wpływów Uchimury i porzucała wiarę chrześcijańską głównie ze względu na rozterki natury etycznej. Forsował on bowiem purytański styl życia jako niezbędny do duchowego samodoskonalenia. Wielu młodych pisarzy, dręczonych poczuciem winy za uleganie naturalnym instynktom i żądzom, odeszło od chrześcijaństwa wierząc, iż w ten sposób zdobędą wolność dla nieograniczonej ekspresji ego, którą uważali za warunek *sine qua non* twórczości.

Uchimura bezkompromisowo realizował w życiu swoje poglądy i był silną indywidualnością – to właśnie fascynowało jego czytelników. Z jednej strony potrafił oddać nastrój poetyckiej nostalgii czy też głębię religijnych, mistycznych przeżyć, z drugiej – był ciętym publicystą, który gromił i drwił, bezlitośnie atakując hipokryzję, egoizm i głupotę we wszystkich ich przejawach. Był postacią kontrowersyjną – uwielbianą przez jednych, przez innych krytykowany i ośmieszany. Kiyoko Takeda Chô, pisarka i publicystka, określiła wywierany przez Uchimurę wpływ na japońskich intelektualistów okresu Meiji i Taishô mianem „katalizatora” (27, 87). Jego styl fascynował bowiem jasnością, zwiezłością i niezwykłą przenikliwością w docieraniu do sedna problemu. Właśnie sposób, w jaki Uchimura stawiał pytania dotyczące istoty człowieczeństwa, wolności i odpowiedzialności jednostki, inspirował do twórczych poszukiwań nawet jego oponentów.

Przed śmiercią Uchimura rozwiązał swoje czasopismo „Studia Biblijne” i zakazał, aby którykolwiek z jego uczniów występował w jego imieniu i uznawał się za jego oficjalnego następcę. Nie zmienił swojej decyzji, mimo perswazji ze strony uczniów, którzy chcieli nadal wydawać założone przez niego „Studia Biblijne”, prenumerowane przez kilka tysięcy wiernych czytelników. Zachęcał natomiast, aby wszyscy uczniowie umacniali się w wierze i razem lub oddzielnie głosili Ewangelię. Na grobie Uchimury zgodnie z jego wolą wyryto epitafium: „Ja dla Japonii; Japonia dla świata; świat dla Chrystusa; a wszystko dla Boga” (24, 40). To zdanie można uznać za motto życia Uchimury, który całkowicie poświęcił się głoszeniu Ewangelii w Japonii, marząc o tym, by jego ukochana ojczyzna stała się prawdziwym krajem chrześcijańskim.

2. Droga do chrześcijaństwa

Uchimura Kanzô podkreślał, że każdy, kto wyrósł w tradycji kulturowej i religijnej obcej chrześcijaństwu, zanim w sposób na prawdę autentyczny przyjmie wiarę w Chrystusa, musi odpowiedzieć sobie na pytanie, na czym polega wyższość chrześcijańskiego objawienia nad innymi religiami.

Uchimura przyjął chrzest jako szesnastoletni chłopiec, ale długo potem dręczyły go wątpliwości i rozterki natury religijnej. Jak sam twierdził, jego nawrócenie, mimo momentów duchowego

oświecenia, było długim i powolnym procesem. Ostatecznie chrześcijaństwo stało się dla niego rozwiązaniem problemu istoty człowieczeństwa. Uważał, że każdy człowiek musi w jakiś sposób określić swoją „religię”, która jest odpowiedzią na pytanie o sens życia. Według niego ten, komu potocznie nadaje się miano niereligijnego, jest po prostu osobą, która nie podpisuje się pod żadnym wyznaniem wiary, nie uznaje autorytetów religijnych i nie czci jako bóstwa żadnej formy materialnej ani duchowej. Każdy jednak ma jakąś „religię” – może nią być ateizm, agnostycyzm czy hedonizm. „Gdyby celem życia ludzkiego było istnieć te kilkadziesiąt lat w świetle ułudy, a potem po prostu zniknąć, rozpląnąć się w nicości, to takie życie nie miałoby wartości samo w sobie” (143, 284) – pisał Uchimura. Jednakże sam doszedł do wniosku, że nie jest przypadkiem fakt, iż człowiek tęskni za wiecznością – jest ona bowiem jego przeznaczeniem, a życie na ziemi tylko okresem przejściowym, którego sens, pomimo zła i cierpienia z nim związanego, tkwi w tym, że człowiek stara się realizować uniwersalne wartości moralne będące atrybutami Stwórcy.

Kiedy Uchimura mówi o Bogu, podkreśla zawsze, że jest On uosobieniem absolutnych i uniwersalnych wartości moralnych: „Ci bowiem, którzy pod słowem Bóg nie znajdują nic poza nalotem przesądu, powinni podstawić pod nic idee sprawiedliwości, miłości i dobra” (143, 285) – pisał. Według niego takie wartości jak sprawiedliwość czy dobro są niezmiennie – zmienny jest tylko wyraz tych wartości nadawany przez człowieka. Uchimura jeszcze zanim przyjął chrześcijaństwo, był przekonany, że człowiek tym różni się od zwierząt, że próbuje kontrolować swoje życie za pomocą norm etycznych. Podkreślał, że wielkość człowieka polega na tym, że potrafi się on dobrowolnie poświęcać dla innych, przewyciężając własny egocentryzm. Przez egocentryzm rozumiał Uchimura samoświadomość człowieka przypisującą najwyższą wartość własnej samorealizacji i nieuchronnie dążącą do zniszczenia wolności innych ludzi. „Człowiek egoistyczny nie jest godny miana człowieka” (98, 128) – głosił Uchimura, według którego egocentryzm był źródłem wszelkiego zła. Był przekonany, że większość ludzi odczuwa wewnętrzną sprzeczność własnej natury – z jednej strony tęsknią za moralną doskonałością, z drugiej są świadomi, iż w praktyce nie potrafią pozbyć się egoistycznego wyrachowania.

Uchimura uznał egocentryzm za wrodzone skażenie natury ludzkiej i utożsamiał go z chrześcijańskim pojęciem grzechu pierworodnego. Według niego grzech pierworodny polegał na tym, że człowiek odszedł od swojej prawdziwej natury i stał się egocentryczny, przez co odwrócił się od Boga, gdyż samoświadomość człowieka jest przeciwieństwem świadomości Boga. Egocentryzm można określić jako „skażenie natury ludzkiej” (208, 213), ponieważ przeszkadza w realizacji pełnego człowieczeństwa. Oddalwszy się od Boga, człowiek nie potrafi ani naprawdę kochać, ani naprawdę wybaczać, gdyż miłość wyraża się w zdolności poświęcenia siebie dla innych.

Uchimura doszedł do wniosku, że jedynie chrześcijaństwo przynosi rozwiązanie moralnych dylematów, gdyż nawrócenie chrześcijańskie prowadzi do przewyciężenia egoistycznych skłonności. Nie można bowiem zwyciężyć ego (*jiga*) o własnych siłach; niezbędne jest odwołanie się do „siły wszechświata”, czyli do Chrystusa, który przywrócił zerwaną przez grzech pierworodny więź między człowiekiem a Bogiem. Uchimura był przekonany, że osobiste doświadczenie faktu, iż człowiek jest więźniem własnego egocentryzmu, jest warunkiem wstępnym, niezbędnym do rozbudzenia wiary chrześcijańskiej. Przesłanie Chrystusa i jego ofiara stają się wybawieniem tylko dla tych, którzy zrozumieli, iż o własnych siłach nie potrafią stać się tym, czym być powinni. Świadomość własnej grzeszności to bóle porodowe nowych narodzin – nawrócenia; wiara w Chrystusa przychodzi później. Można intelektualnie uwierzyć w boskość Chrystusa, ale prawdziwa

wiara pojawia się dopiero wtedy, gdy człowiek uzna swoją grzeszność i gdy Chrystus zamieszka w jego duszy jako „nieznana siła” (149, 105). Nawrócenie nie oznacza, że człowiek staje się doskonały i przestaje popełniać błędy, jednakże życie jego nabiera nowego sensu – czuje bowiem, że znajduje się w promieniu działania „wiecznej miłości” (215, 114). Uchimura uważał, że przeżycie tego rodzaju duchowego doświadczenia wyzwolenia duszy przez ukrzyżowanego Zbawiciela – często jest obce „chrześcijanom z urodzenia”. To, co dla nich było wytartym komunałem, przemawiało do niego z siłą nowego objawienia. Dla Uchimury największym „cudem” chrześcijaństwa było jego osobiste nawrócenie – „żaden człowiek nie mógłby mnie tak radykalnie odmienić, jak to się stało, gdy spojrzałem na Chrystusa ukrzyżowanego za wiarę. Był to dla mnie cud i ciągle pozostaje to cudem” (208, 214). Podkreślał, że wiara w Chrystusa nie jest intelektualnym aktem uznania boskości Jezusa, ale pojawia się dopiero wraz z przeżyciem nawrócenia, które jest „stworzeniem na nowo duszy ludzkiej” (208, 214) dzięki obecności Ducha Świętego.

Uchimura uważał, że chrześcijaństwo jako historyczne objawienie w Chrystusie to „religia krzyża”, czyli religia głosząca odkupienie grzechów ludzkości i pojednanie człowieka z Bogiem. Przez Chrystusa została przekazana ludziom Dobra Nowina o tym, że łaska jest ofiarowana wszystkim ludziom, którzy gotowi są przyjąć ją wolnym aktem woli. „Chrześcijaństwo jest w istocie religią krzyża. To nie tylko religia Chrystusa ukrzyżowanego. (...) Krzyż jest nie tylko symbolem chrześcijaństwa, ale jego centrum, fundamentem, na którym opiera się cała konstrukcja” (91, 3). Nie można utożsamiać chrześcijaństwa z żadnym Kościołem i jego doktryną, nie jest też chrześcijaństwo systemem etycznym, nie wyczerpuje go Biblia – „chrześcijaństwo to osoba; żyjąca osoba Chrystusa” (107, 36). Uchimura odróżniał istotę chrześcijaństwa od chrześcijaństwa „ozdobionego i zdogmatyzowanego” (215, 145). Pierwsze porównuje do „skały” a drugie do „nadbudowy” na skale, utworzonej przez chrześcijan bez wiary, którzy uważali, że skała sama w sobie oprze się próbie czasu. Budowle kościelne, systemy organizacyjne, doktryny czy katechizmy – wszystko to może stać się obiektem krytyki i ulec zniszczeniu, jednakże Chrystus pozostaje nietknięty, niezależnie od zjadłych ataków na to, co zwykło się łączyć z jego imieniem. „Skała zawsze pozostawała nietknięta, górując nad ruinami swego czasu” (215,145). Według Uchimury, powierzchowne, „zewnątrzne” chrześcijaństwo jest jak łupina, która przesłania jądro – istotę chrześcijaństwa. Można zniszczyć łupinę i ludzkość nic na tym nie straci, jednak istoty chrześcijaństwa świat potrzebuje. Z tego powodu nie należy lękać się tzw. destrukcyjnej krytyki, jeśli dotyczy ona „zewnątrznego chrześcijaństwa”. Dopiero po osobistym doświadczeniu nawrócenia człowiek może zrozumieć, czym jest naprawdę chrześcijaństwo – nie jest rozumowym uznaniem boskości Chrystusa, ale doświadczeniem działania zbawczej łaski, dzięki czemu człowiek zdobywa siłę Ducha Świętego, aby móc realizować przykazanie miłości. Duch Święty to Chrystus w sercu wierzącego. Istotą chrześcijaństwa jest więc mistyczna więź łączącą wierzącego z Chrystusem.

Uchimura podkreślał, że akt wiary to także akt woli. Współdziałanie woli i łaski powoduje bowiem, że dusza człowieka zdobywa zdolność do wiary. Dlatego wiara jest jednocześnie „darem łaski” (61, 319) i „aktem woli” (207,500). Zdaniem Uchimury wiara jest uznaniem prawdy przez całe jestestwo człowieka; psychologicznie można ten stan porównać do zakochania się. „Wierzyć to zakochać się w Bogu i Jego prawdzie” (181, 189). Nie jest natomiast wiara rezultatem intelektualnych poszukiwań człowieka. „Udowodnić innym wiarę jest równie trudno jak udowodniać matematyczny aksjomat. Nic nie jest tak pewne jak wiara, a do tych, którzy nie wierzą, nie trafiają żadne argumenty na świecie” (175, 427). Mimo iż wolna wola jest niezbędnym warunkiem

zbawienia, wola jest bezsilna bez łaski. Skuteczna bywa tylko wtedy, gdy staje się wolaą pozbycia się własnego” ja”, wolaą podporządkowania się woli Bożej. A zatem człowiek nie może szczyścić się swoją wiarą, ponieważ uzyskał wiarę tylko dlatego, że całkowicie powierzył się Bogu i przestał liczyć na własne siły. Wiara to pasywny stan umysłu, nie ma nic wspólnego z aktywnym działaniem. Wielu ludzi stara się zdobyć wiarę i właśnie dlatego ich wysiłki są skazane na niepowodzenie.

Wiara w Boga oznacza przyzwolenie człowieka na to, by jego życiem kierował Duch Święty – Chrystus w sercu wierzącego. Chrześcijanin staje się więc niejako „widzem, który ogląda samego siebie – jest subiektywny i obiektywny zarazem”. Nie działa z zewnętrznego czy wewnętrznego poczucia obowiązku, czyni dobrze, gdyż przez niego działa Duch Święty – dla niewierzących jest to „psychologiczny cud” (207, 500).

Krzyż Chrystusa był dla Uchimury potwierdzeniem tego, iż światem rządzi miłość. Podkreślał, że to przesłanie przynosi ogromną ulgę człowiekowi, który pyta o sens swego życia. „Życie było i jest enigmą. Żadna filozofia życia nie da nam odpowiedzi na pytanie o jego sens. Dobrych ludzi spotykają nieszczęścia, a do złych ludzi uśmiecha się los” (87, 70). Uchimura odrzucił pojęcie Opatrzności, która już w tym życiu nagradza sprawiedliwych pomyślnością. Mimo to Dobra Nowina potwierdza ludzkie nadzieje, że to właśnie miłość jest siłą, która rządzi wszechświatem. „Bóg jest miłością, chociaż nie wygląda na to, żeby był miłością – patrząc na świat można w to zwątpić. Jednak wierzymy, że jest miłością, gdyż ukazał swoją istotę w Chrystusie” (178, 247) – pisał Uchimura. Dla chrześcijan życie na ziemi to właśnie „czas wiary”, wiary w miłosierdzie i sprawiedliwość Bożą. „Wierzę w Boga, ponieważ zostałem stworzony po to, by kochać i być kochanym” (42, 189) – głosił Uchimura, który uważał, że jedynym widzialnym dowodem działania łaski jest zdolność człowieka do miłości, czyli do odrzucenia własnego egocentryzmu i bezinteresowne poświęcenie się dla innych. Uchimura często cytował słynny werset z Nowego Testamentu. „Miłość jest od Boga; każdy, kto kocha, jest zrodzony przez Boga i zna Boga” (I J 4, 8)¹⁵. Podkreślał, że chrześcijaństwo jest „przede wszystkim i w swej istocie miłością w stosunku do wrogów” (37, 163), ponieważ miłość Boga do grzesznego świata jest właśnie taką miłością. Wiara jest tajemnicą chrześcijańskiej doskonałości i dlatego autentyczne chrześcijańskie przebaczenie – „miłość do wrogów” – jest możliwa tylko wtedy, gdy człowiek jest przepełniony Duchem Świętym. Tylko miłość może pokonać zło, gdyż jest najwyższym dobrem. Nienawiść do zła nigdy zła nie pokona. Każdy, kto uważa się za ucznia Chrystusa, musi starać się pokonać świat właśnie miłością.

Uchimura doszedł więc do wniosku, że „chrześcijaństwo jest miłością i można je oznać tylko przez miłość” (189, 386), ale miłość pojawia się tylko wtedy, gdy człowiek jest pod działaniem łaski. Historyczne objawienie w Chrystusie jest ostatecznym potwierdzeniem tego, że łaska została ofiarowana ludzkości. Przeżycie nawrócenia czyni człowieka świadomym tej łaski, nadaje nowy sens jego życiu, życiu podporządkowanemu prawu miłości.

Uchimura podkreślał, że żaden śmiertelnik nie może wiedzieć, kto jest naprawdę chrześcijaninem, a kto nie. „W sprawach ducha wszyscy jesteśmy równi. Nikt nie ma prawa nazywać siebie chrześcijaninem, a kogoś innego poganinem, gdyż wszyscy jednakowo zgrzeszyli i odwrócili się od Boga” (148, 327). Tylko łaska może uczynić z kogoś chrześcijanina, nie liczy się zewnętrzna forma, przynależność do Kościoła, utożsamianie się z chrześcijańską tradycją. Można bowiem czynić wszystko to, co według opinii publicznej powinien robić dobry chrześcijanin – mieć ortodoksyjne poglądy, uczęszczać na mszę, dawać datki na biednych – a w głębi serca pozostać najgorszym poganinem. Na świecie jest bowiem wielu pseudochrześcijan, którzy są „zaledwie pokryci

chrześcijaństwem z zewnątrz” (148, 327).

Według Uchimury człowiek staje się chrześcijaninem tylko wtedy, gdy autentycznie przeżyje chrześcijańskie nawrócenie i to odmieni jego życie. „Kiedy mówię, że jestem chrześcijaninem, mam na myśli to, że jestem grzesznikiem, któremu odpuszczono winy dzięki łasce Bożej objawionej w Chrystusie” (111, 56) – pisał Uchimura. Wierzący żyje w świecie duchowym, w którym rządzi Chrystus. Jediną cnotą wierzącego jest jego wiara. Ten duchowy świat to transcendencja głębi. Chrześcijanin żyje na ziemi, ale jednocześnie w tym właśnie świecie ducha, który jest dla niego wieczną i niezmienną rzeczywistością. W ten sposób sprowadza on swoją obecnością na ziemię Królestwo Boże. Być chrześcijaninem to znaczy być „uczniem Chrystusa” (182, 49), człowiekiem takim jak Jezus Chrystus – żyjącym dla innych. Nie oznacza to, że chrześcijanin jest moralistą usiłującym doskonalić się o własnych siłach, całą swoją energię skupia bowiem jedynie na tym, aby odrzucić egocentryzm i dzięki temu być otwartym na działanie łaski. „Uznanie siebie za wybrańca Boga nie oznacza beztroskiej ulgi – pisał Uchimura. Los takiego wybrańca w oczach ludzkich jest godny pożałowania, ponieważ jest to codzienne umieranie «ja», ciągłe zwalczanie swojego egocentryzmu.” (215, 120).

Uchimura głosił wyższość chrześcijaństwa nad innymi religiami, ponieważ odnalazł w wierze w Chrystusa wielką moralną siłę. Według niego chrześcijaństwo nie jest po prostu zbiorem etycznych nakazów. Jeśli ktoś traktuje je w ten sposób, szybko przekona się, że nie potrafi szczerze realizować przykazania miłości bliźniego, nie mówiąc już miłości do wrogów. Chrześcijaństwo nie tylko pokazuje, co jest dobre, a co złe, ale jednocześnie pomaga czynić dobro. „To nie tylko tory, lecz to lokomotywa, która pozwala nam się po tych torach poruszać” (215, 148). Realizacja chrześcijańskich wartości jest więc możliwa tylko wtedy, gdy człowiek jest pod działaniem łaski. „Na krzyżu jest moja prawda, moje usprawiedliwienie i moje zbawienie – pisał Uchimura – nie mogę porzucić tej prawdy, wynika to z mojej głębokiej etycznej potrzeby” (136, 405).

3. „Chrześcijaństwo bez Kościoła” w służbie nowej reformacji

Uchimura nie chciał należeć do żadnego z zachodnich Kościołów chrześcijańskich, gdyż uważał się po prostu za „wyznawcę Chrystusa i poszukiwacza prawdy” (66, 165). Uważał, że podział zachodniego chrześcijaństwa na wrogo nastawione do siebie grupy wyznaniowe jest sprzeczny z istotą chrześcijaństwa, która zakłada wolność sumienia. Krytykował ducha sekciarstwa, którego źródło widział w nietolerancji opartej na zasadzie „monopolu na prawdę”. Według niego chrześcijanie Zachodu „nie spoczną, dopóki nie narzucą swojej woli innym. A jak im się to uda, nazywają to nawróceniem religijnym. Żaden człowiek Wschodu nie jest w stanie stawić im czoła. Jedinym sposobem to ustąpić im z drogi, albo jeszcze lepiej – przeciwstawić jednej woli wolę przeciwną, na przykład zachodniemu indywidualizmowi – zachodnią ideę wspólnoty kościelnej, poglądom metodystów – doktrynę kalwinistów, teorii ewolucjonizmu – kreacjonizm. I tak wszystkie one się nawzajem zniosą” (197, 517). Uchimura uważał, że zachodnie Kościoły chrześcijańskie rywalizują ze sobą na wzór wzajemnie się zwalczających partii politycznych. „Takie sekciarstwo jest sprzeczne z duchem chrześcijaństwa. Nauka, którą głosił Chrystus, była jedna. Możliwe, że obecne podziały są nie do uniknięcia, jednakże wszyscy ci, którzy uważają się za chrześcijan, powinni odnosić się do siebie z miłością i szacunkiem. Ktoś powiedział, że chrześcijaństwo jest religią

pokory. Zgadza się z nim całkowicie. Sekciarstwo nie ma nic wspólnego z pokorą, jest wyrazem pychy, przypisuje sobie nieomyślność. Pokora natomiast jest przyznaniem się do własnej niedoskonałości i uznaniem faktu, iż doskonałość Boża musi się przejawiać we wszystkich dziełach Bożych” (35, 478).

Uchimura doszedł do wniosku, iż zachodnia cywilizacja nie zasługuje na miano chrześcijańskiej, gdyż po pierwsze, chrześcijaństwo jest tylko jednym z jej elementów, a po drugie, niektóre cechy cywilizacji zachodniej wypaczyły istotę chrześcijaństwa. Podkreślał, iż chrześcijaństwo powstało w Azji Mniejszej i że Europa tylko je przejęła i zaadaptowała do istniejącej wcześniej tradycji greckiej i rzymskiej (149, 25). Instytucjonalny rozwój Kościoła chrześcijańskiego z jego hierarchiczną strukturą i prawem kanonicznym uznał za wpływ instytucji prawodawstwa cesarstwa rzymskiego. Dla Uchimury hierarchia kościelna nie miała uzasadnienia w Ewangelii, a prawodawstwo kościelne było powrotem do starotestamentowego Dekalogu. Podkreślał, że Chrystus przyniósł „ducha prawa”, ducha miłości, aby uwolnić ludzi z więzów prawa, które tylko uświadamiało im ich grzeszność a nie ofiarowywało zbawienia.

Natomiast pod wpływem filozofii greckiej zmieniło się chrześcijaństwo z wiary serca w wiarę rozumu. Uchimura wykazywał, że Kazanie na Górze (Mt 5, 1) odwoływało się do serc ludzkich – całość nie ma charakteru traktatu teologicznego, bardziej przypomina spontaniczną impresję. To pod wpływem greckiej erudycji kazania chrześcijańskie przyjęły formę rozpraw filozoficznych, a wiara przestała być pojmowana jako „zawierzenie siebie Bogu” (99, 264) i stała się rodzajem wiedzy o Bogu, wiarą, że Bóg istnieje, gdyż można to rozumowo udowodnić. Zachodni pragmatyzm również wypaczył rozumienie wiary, gdyż utożsamił wiarę z wyrazem wiary, czyli z religijną aktywnością.

Tymczasem prawdziwa wiara jest otwarciem się człowieka na działanie łaski, a więc biernym, receptywnym stanem ducha. Będąc pod wpływem łaski, człowiek w sposób niejako automatyczny każdym czynem daje świadectwo swej wierze, jednakże punktem wyjścia nie jest działanie, ale osiągnięcie wiary jako „idealnego stanu ducha”. Nie ma istoty bardziej pozbawionej własnej aktywności od prawdziwego chrześcijanina, bo bez Boga nie jest on w stanie niczego dokonać. „Umrzeć w sobie, zacząć żyć w Bogu, stać się z nim jednością – oto wiara” (111,56) – pisał Uchimura, zdając sobie sprawę z tego, że ludzie Zachodu nie mają zaufania do takiego rozumienia wiary i nazywają je nieco lekceważąco mistycyzmem. Są przekonani, iż mistycyzm dotyczy tylko wąskiego grona chrześcijan o szczególnych predyspozycjach duchowych, podczas gdy „przeciętny chrześcijanin” musi swoją wiarę dokładnie zdefiniować i nadać jej konkretną formę. Według Uchimury wynika to z tego, iż ludzie na Zachodzie traktują życie jako ustawiczne działanie, ciągłe dążenie do realizacji stawianych przez siebie celów, podczas gdy ludzie na Wschodzie potrafią kontemplować sam fakt istnienia i dlatego łatwiej im zrozumieć, na czym polega wiara (199, 484).



Wydawnictwo Akademickie DIALOG

specjalizuje się w publikacji książek dotyczących języków,
zwyczajów, wierzeń, kultur, religii, dziejów
i współczesności świata Orientu.

Naszymi autorami są znani orientaliści polscy
i zagraniczni, wybitni znawcy tematyki Wschodu.

Wydajemy także przekłady bogatej
i niezwyklej literatury pięknej krajów Orientu.

Redakcja: 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/219

tel.: (0 22) 620 32 11, (0 22) 654 01 49

e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl

Biuro handlowe: 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218

tel./faks: (0 22) 620 87 03

e-mail: biurohandlowe@wydawnictwodialog.pl
<http://www.wydawnictwodialog.pl>

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Serie Wydawnictwa Akademickiego DIALOG:

- Języki orientalne
- Języki Azji i Afryki
- Literatury orientalne
- Skarby Orientu
- Teatr Orientu
- Życie po japońsku
- Sztuka Orientu
- Dzieje Orientu
- Podróże – Kraje – Ludzie
- Mądrość Orientu
- Współczesna Afryka i Azja
- Vicus. Studia Agraria
- Orientalia Polona
- Literatura okresu transformacji
- Literatura frankofońska
- Być kobietą
- Temat dnia
- Życie codzienne w...

Prowadzimy sprzedaż wysyłkową