

Taoistyczne inspiracje dla pedagogiki religii

Abstrakt: Na tle dualistycznej metodologicznie i treściowo zachodniej pedagogiki religii przedstawiono w artykule podstawowe założenia taoizmu. Przyroda jako punkt wyjścia tego ujęcia prowadzi do postrzegania rzeczywistości przez pryzmat harmonii, dynamiki, zmienności, cykliczności. Szczególną uwagę poświęcono kategorii *wu wei*, podkreślając jej paradoksalność – niedziałanie nie oznacza bowiem bierności, lecz polega na wpasowaniu aktywności jednostki w naturalny bieg rzeczy. Taka perspektywa (podobnie jak w stoicyzmie) skutkuje postawą spokoju, życzliwości i dystansu wobec żądań kultury, w której szybkie tempo życia oraz zdobywanie kolejnych szczebli w karierze stało się normą.

Słowa kluczowe: dualizm, harmonia, monizm, organizm, taoizm, *wu wei*

W zachodniej tradycji zarówno pedagogika religii, jak i katechetyka mają ściśle racjonalistyczny charakter. Różne ich aspekty, w tym metodologiczne, odnoszą się do sfery szeroko rozumianej duchowości, w której sytuowany jest również rozum. Stąd lekcje religii polegają przede wszystkim na analizach idei bądź też na ich internalizacji poprzez różnego rodzaju praktyki liturgiczne. Co prawda, jest w nich obecny element cielesności (na przykład w postaci pielgrzymek czy praktyk angażujących zmysły), ostatecznym ich celem jest jednak dotarcie do efemerycznej sfery ducha, tradycyjnie postrzeganej w dualistycznej ontologii jako kluczowy element jestestwa człowieka i całej rzeczywistości. Inaczej sprawa ma się w ujęciach wschodniej filozofii, wyraźnie monistycznej, gdzie cielesność nie jest oddzielana od duchowości, stanowiąc element jednego i harmonijnego świata. Doskonałym tego przykładem jest wprost religijne znaczenie przypisywane praktykom seksualnym (*kamasutra*) czy sztukom walki w kulturach Indii i Chin. Edukacja seksualna w polskich szkołach nie ma się dobrze – również za sprawą krytyki ze strony środowisk fundamentalistycznych, a już włączenie jej elementów do lekcji religii wydałoby się zapewne szokującym rozwiązaniem. Podobnie jest ze sportem, chociaż w tym przypadku sprawa ma się znacznie lepiej, że wspomnę doświadczenia salezjańskie w procesie

wychowania młodzieży czy *kapoeirę* wykorzystywaną w pracy socjalnej w brazylijskich fawelach.

Wydaje się, że punktem wyjścia dla fundamentalnej w taoizmie koncepcji harmoniczności rzeczywistości jest obserwacja przyrody. W szczególności cykle dobowy i roczny stały się przesłanką do ogólnego wniosku na temat naturalnego biegu wszystkich rzeczy. Po dniu następuje noc, po nocy – kolejny dzień. Żadne nie walczy z drugim, lecz oba wzajemnie naturalnie się uzupełniają, a przejście pomiędzy nimi następuje łagodnie i bez wysiłku. Ciemna strona (*in*) nie jest ani lepsza, ani gorsza od strony jasnej (*jang*). Jest czas spoczynku i jest czas aktywności. Ważne, by dostrzec tę cykliczność i różnorodność i nie przeciwstawiać się im, lecz w naturalny sposób poddać się biegowi rzeczy. W ten sposób ujawnia się druga kluczowa zasada taoizmu zwana *wu wei*. Nie chodzi tu jednak o bierność wobec świata, lecz o wycucie naturalnych cyklów i przepływów energii. Żeński pierwiastek nie jest słabszy od męskiego, oba mają swoje miejsce w procesie działania się rzeczywistości, są po prostu różne i jako takie decydują o twórczym napięciu i sile napędowej tego procesu. Zima powoli i naturalnie ustępuje wiosnie, a ta przeradza się w lato, by przemienić się w schyłek jesieni i w końcu ulec zimie. Nic nie dzieje się przypadkowo, każda rzecz ma swoje miejsce i funkcję w tańcu życia. Jednocześnie każdy rok jest inny i przynosi pewne zmiany, a

ponieważ trwa ciągły bieg naprzód, coś nieustannie pozostaje w tyle. Jedne rzeczy są ciepłe, inne zimne; jedne mocne, inne słabe; jedne się rodzą, inne zamierają [...]. Co teraz słabnie, kiedyś rosnęło w siłę; co się skurczyło, kiedyś było rozparte; co odrzucone, było wprawdzie przyjęte¹.

Rzeczywistość jest zatem ta sama, a jednak wciąż inna i rozwijająca się. Latem są chłodne dni, wiosną i jesienią czasami pada śnieg, a zima potrafi zadziwić słonecznymi przebłyskami. Podobnie element żeński zawiera w sobie pierwiastek męski i na odwrót. Kołowrót życia nie składa się bowiem z nieprzenikalnych pomiędzy sobą sfer – w każdej z nich znajduje się coś z innej sfery, jest jakby zaczynem, zapowiedzią i potencją dla zmiany:

znać męski żywioł Tao, strzec żeńskiego żywiołu Te – istotności, a człowiek stanie się rzeką świata, która nigdy nie opuści istotności i powróci do stanu nieskalanej dziecięcości; znać to, co jasne i strzec tego, co mroczne, a człowiek stanie się miarą świata, stanie się miarą świata, która nigdy od istotności nie odstąpi i na powrót wpłynie do przaprzyczyny; znać to, co sławne i strzec tego, co nieznane, a człowiek stanie się doliną świata, stanie się doliną świata, którą zawsze przepęlniać będzie istotność i powróci do pierwotności; jeśli pierwotność zasad życia ulegnie rozpadowi, zmienią się one w narzędzia, jeśli użyje ich mędrzec, służyć będą państwu – prawdziwy ład nie potrzebuje rozłamu².

¹ Lao Tsy, *Droga*, Wrocław 1993, s. 35–42.

² Lao Tsy, *Tao-Te-King*, Wrocław 1993, s. 53.



Paradoks współistnienia określonej tożsamości z jej rozmyciem, stałości i ruchu, całości i rozczłonkowania ujawnia się w każdym elemencie filozofii taoistycznej.

Droga harmonijnych następstw (*tao*) ma swoje odzwierciedlenie również w życiu społecznym i politycznym. Zmiany władzy nie są zatem czymś nienaturalnym, nie należy im się za wszelką cenę przeciwstawiać, lecz – jak ujmują to Olgierd Wojtasiewicz i Tadeusz Żbikowski –

dostosować do nowo powstających sytuacji, podobnie jak w ciągu roku ludzie dostosowują ubranie do zmiany pogody. Wszystko inne świadczyć będzie jedynie o niezrozumieniu świata i rządzącego nim porządku. Do przemian politycznych, społecznych i gospodarczych należy się ustosunkować tak, jak do przejścia dnia w noc i nocy w dzień oraz kolejnego następowania po sobie pór roku³.

Nie oznacza to wszakże bierności; postawa *wu wei* jest w swojej istocie paradoksalna. Niedziałanie nie tyle oznacza podporządkowanie się wszystkiemu, co niesie ze sobą rzeczywistość, ile świadome harmonizowanie działań jednostki z naturalnym biegiem przemian w oparciu o wyczucie rytmu życia. W starożytnych Chinach przybrało to formę legitymizacji niebios dla nowej władzy i akceptacji dla odejścia tych, których władza się zużyła, bowiem „rewolucja oznacza usunięcie tego, co przestarzałe”⁴. Zmiany dynastii miały nierzadko gwałtowny charakter, lecz z czasem były przyjmowane tak, jak akceptuje się zimowe dni następujące niekiedy zaraz po ciepłej jesieni:

Trwanie w Spokoju oznacza zatrzymanie. Kiedy jest czas, by się zatrzymać, wtedy się zatrzymać. Kiedy jest czas, by pójść naprzód, wtedy pójść naprzód. W ten sposób ruch i spokój nie rozmiągają się z właściwym czasem, a ich bieg jest jasny i czysty⁵.

Wizja rzeczywistości rysowana przez taoizm ma organiczny charakter – rzeczy i zjawiska są ze sobą powiązane, świat nie składa się z autonomicznych monad, nic i nikt nie jest na nim samotną wyspą. Ma to również odniesienie do koncepcji idei i związku pomiędzy tym, co potencjalne (symbolicznie wyrażone niebem), i tym, co aktualne (symbolicznie wyrażone ziemią). Podkreślić należy przy tym, że bynajmniej nie chodzi tu o dualizm, zarówno w postaci filozoficznej, jak i teologicznej, wizji funkcjonowania powiązanych ze sobą, ale ostatecznie odrębnych światów (myśl-materia, Bóg-świat etc.). Nie ma to również postaci deterministycznej, typowej dla magicznych przedstawień świata. Niebo i ziemia stanowią raczej ośrodki podstawowych sił działających na człowieka, a on sam nie jest im ślepo poddany (wszystko jedno czy poprzez świadome

³ O. Wojtasiewicz, T. Żbikowski, *Religie Chin*, [w:] *Zarys dziejów religii*, red. J. Keller, W. Kotański, W. Tyloch, B. Kupis, Warszawa 1988, s. 89.

⁴ *I-Cing. Księga Przemian*, Warszawa 1994, s. 495.

⁵ Tamże, s. 507.



podporządkowanie, czy też fatalistyczną akceptację losu), lecz aktywnie współuczestniczy w tańcu życia. Tak też należy rozumieć religijne rytuały taoizmu – ich głównym celem nie jest przewidywanie przyszłości, lecz aktywne jej współtworzenie w oparciu o uchwycenie współzależności bytów i zjawisk. Richard Wilhelm, opisując historię *Księgi Przemian*, wskazuje na zasadniczy zwrot w sposobie jej pojmowania. Już w XI wieku p.n.e. przestała ona być tylko księgą przepowiedni. W tym czasie król Wen i jego syn, książę Czou, zaopatrzyli

nieme do tej pory znaki i linie, z których należało od przypadku do przypadku przewidywać przyszłość, w jasno sformułowane porady dotyczące właściwego postępowania. W ten sposób człowiek stał się współtwórcą własnego przeznaczenia. Bowiem jego działanie ingerowało w wydarzenia świata jako czynnik decydujący, o znaczeniu tym większym, im wcześniej można było dzięki *Księdze Przemian* rozpoznać sytuacje już w ich początkowej fazie – bowiem właśnie zaczątki są najważniejsze. Dopóki rzeczy są w stanie powstawania, można nad nimi zapanować, ale gdy wyrosną do swoich pełnych konsekwencji, uzyskują moc, która w takim stopniu przewyższa człowieka, że ów jest wobec nich bezsilny⁶.

Przyroda jako wzorzec zasad życia wynika z taoistycznego założenia, że każdy element rzeczywistości jest obrazem całości; i na odwrót – obraz wszechświata dostrzec można we wszystkich jego przejawach, zarówno materialnych, jak i energetycznych (podobnie jak w stoicyzmie). Ma to swoje przełożenie na świadomość ekologiczną taoistów, czego wyrazem jest nie tylko szacunek dla przyrody, ale i ogromna dbałość o właściwe wkomponowanie wszelkiej aktywności człowieka do otoczenia (praktyka *feng-szui*). Tradycja chrześcijańska, inspirowana specyficzną i jednostronną interpretacją starotestamentowego wezwania do panowania nad światem, dość późno dostrzegła człowieka jako element przyrody, postrzegając go raczej jako obraz i podobieństwo niematerialnego Boga (oczywiście, zdarzały się tu wyjątki, by wspomnieć na przykład św. Franciszka przekonanie o jedności wszystkich stworzeń). Wydaje się, że zarysowane tu odmienne podejście do przyrody wynika przede wszystkim z taoistycznej krytyki metodologicznego racjonalizmu i rozumu jako naczelnego wyznacznika drogi, którą podążać powinien człowiek. Rozum jest tylko jednym z wielu narzędzi poszukiwania prawdy – to przekonanie było również osią sporu taoistów ze zwolennikami Konfucjusza⁷.

W taoizmie nie ma strukturalnego rozdzielenia sfer ducha i ciała; oba te elementy są jakby dwoma biegunami jednej rzeczywistości, w tym jestestwa człowieka. Trudno tu zatem mówić nawet o akcencie przyłożonym bądź to do

⁶ R. Wilhelm, *Wstęp*, [w:] *I-Cing*, dz. cyt., s. 21.

⁷ Por. Ch. W. Weber, *Daoism*, [w:] *Dictionary of Contemporary Religion in Western World*, red. Ch. Partridge, Leicester, Downers Grove 2002, s. 224; J. McDowell, D. Stewart, *Handbook of Today's Religions*, San Bernardino 1992, s. 339–340.



życia wiecznego, bądź doczesnego. Obu tych obszarów po prostu nie wyróżnia się; podobnie znak równości można postawić pomiędzy zdrowiem fizycznym i psychicznym, a dbałość o sferę seksualną jest jednocześnie dbałością o ducha i na odwrót⁸. Zasada *wu wei* w swojej istocie odnosi się do kwestii kontroli własnego otoczenia i stopnia panowania nad okolicznościami stwarzanymi przez bieg rzeczy. Brak poczucia bezpieczeństwa skutkuje często zabiegami uporządkowania świata zewnętrznego, by łatwiej nim sterować; w chorobliwych stanach przyjmuje to postać obsesyjnej dbałości o powtarzalność struktur przestrzeni i czasu – osiągnięta w ten sposób ich pozorna petryfikacja daje poczucie względnego opanowania czynników mogących w jakikolwiek sposób zakłócić podmiotowe *status quo*. Jak ujmuje to Jacek Kryg,

pośród wielu znaczeń *wei* (*wu* tłumaczy się jako nie) można znaleźć takie jak: być, robić, produkować, praktykować, tworzyć, lecz także symulować, imitować i fałszować. Wieloznaczność tego terminu związana jest z charakterem pisma chińskiego, które rządzi się odmiennymi prawami, aniżeli jakiegokolwiek pismo europejskie. Dodatkowo, szkoła filozoficzno-religijna, jaką jest taoizm, nadała *wei* jeszcze takie znaczenie jak: forsować, wtrącać się i postępować podstępnie. Innymi słowy *wei* znaczy tyle co występowanie przeciw naturalnemu porządkowi⁹.

Jak wcześniej podkreślano, zasada *wu wei* nie promuje bynajmniej rezygnacji z wpływu na życie człowieka, podobnie jak nie zachęca do dominacji, na przykład w relacjach małżeńskich. Jej sednem jest raczej współpraca podmiotu ze zmieniającymi się warunkami zewnętrznymi, by w tańcu życia osiągnąć stan harmonii¹⁰. Sprawom należy pozwolić płynąć, samemu jednocześnie wykorzystując naturalne prądy w osiągnięciu indywidualnych celów. W tym sensie harmonia z *tao* paradoksalnie znosi odrębność celów jednostkowych – z jednej strony *wu wei* jest sztuką życia i zakłada pewną aktywność, z drugiej zaś,

jest działaniem w stanie, gdy przekroczony został dualizm przedmiotu i podmiotu poznania. Kiedy następuje przekroczenie dualizmu, podmiot i przedmiot w każdym momencie są tym samym, a więc celowe, podmiotowe działanie nie ma sensu. Można powiedzieć, że w tym kontekście «nie-działanie» jest działaniem niepodmiotowym, charakterystycznym dla stanu «absolutnie sprzecznej samotożsamości» podmiotu i przedmiotu w akcie «oświecenia»¹¹.

Odnosi się to również do sfery seksualności, kondycji psychofizycznej i zdrowia w ogólności.

⁸ Por. D. Reid, *Tao zdrowia. Współczesne, praktyczne podejście do starożytnego stylu życia*, Poznań 1995, s. 37. Zob. D. Reid, *Tao seksu i długowieczności. Współczesne, praktyczne podejście do starożytnego stylu życia*, Poznań 2001.

⁹ J. Kryg, *Słowo wstępne*, [w:] *Strażnik Dharmy. Autobiografia chińskiego mistrza Zen Xu Yuna*, Warszawa 1986, s. 10.

¹⁰ Por. I. Hoffman, *Tao miłości*, Poznań 2002, s. 36.

¹¹ A. Kozyra, *Filozofia zen*, Warszawa 2004, s. 225.



Założenie harmonii wszystkich elementów rzeczywistości skutkuje przekonaniem o nieprzypadkowości zdarzeń oraz o powiązaniu psychiki człowieka ze światem pozornie wobec niej zewnętrznym. Problemem tym zajmował się również Carl Gustav Jung, określając go mianem synchroniczności i zakładając, że nieświadomość zbiorowa – niczym kraina przodków – łączy w sobie wszystkie byty ożywione i nieożywione (także poza powiązaniem przyczynowo-skutkowymi). W swoich badaniach Jung obszernie korzystał z doświadczeń i tekstów taoistycznych, dostarczanych mu przez jego przyjaciela, niemieckiego sinologa, pastora i pedagoga Richarda Wilhelma¹². Zrozumienie, a raczej „uchwycenie” tak zwanych znaczących koincydencji wiedzy przez intuicyjne powiązanie zdarzeń z elementami sfery irracjonalnej, takimi jak przeczucia czy sny. Tak też Jung interpretował funkcję *Księgi przemian* – zwrócenie się do niej wywołuje efekt synchroniczności przez powiązanie określonych wyroczeni z konkretną sytuacją człowieka, stymulując jednocześnie właściwą wobec niej postawę. Współcześnie nie brakuje zwolenników takiego podejścia. Należy do nich amerykańska psychiatra Jean Shinoda Bolen, która jest przekonana, że

w terapii analitycznej warto uwzględnić mądrość *I Ching* wraz z kryjącą się za tym tekstem filozofią taoistyczną, która kładzie nacisk na ważną umiejętność poddania się cyklicznej naturze życia – pozostawania aktywnym lub biernym, w harmonii z sobą i z czasem. [...] Ludzie tak jak rośliny i drzewa wzrastają zgodnie ze swym wewnętrznym zegarem, w zależności od pory, jaka nastaje w świecie zewnętrznym. Wskazane jest zatem, byśmy respektowali rytm zmienności w życiu, a przy tym zwracali uwagę na sny i zdarzenia synchroniczne, gdyż pomaga nam to rozwijać się w naturalny «organiczny» sposób¹³.

Pojęcie *tao* jest ostatecznie niedefiniowalne – to absolutny aksjomat pojmowany jako zasada rzeczywistości i życia. W tym sensie może być porównywalne z greckim pojęciem *logosu*, w stoickim ujęciu przenikającym zarówno kosmos, jak i jestestwo człowieka. Znamienny jest fakt, że współczesne tłumaczenia prologu Ewangelii według świętego Jana na języki chińskie w odniesieniu do *logosu* posługują się właśnie terminem *tao* (Na początku było Tao...)¹⁴. Historia tak zwanego sporu akomodacyjnego ukazuje ogromne możliwości i jednocześnie zagrożenia na polu dialogu kultur Dalekiego Wschodu i Europy, także w odniesieniu do pojęć i obrzędowości, musi im wszakże towarzyszyć postawa nieinwazyjnej otwartości i chęć wzajemnego zrozumienia w miejsce działań o charakterze prozelickim. Kulturowe bogactwo może być pomnażane,

¹² Zob. C. G. Jung, *Synchroniczność*, [w:] C. G. Jung, *Rebis czyli kamień filozofów*, Warszawa 1989, s. 503.

¹³ J. S. Bolen, *Tao psychologii. Synchroniczność i jaźń*, Poznań 1999, s. 94–95.

¹⁴ Zob. np. *The Holy Bible in Chinese. Union Version*, Hong Kong 2001; J. O. Zetzsche, *The Bible in China. The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Sankt Augustin 1999.



jeśli obie strony zechcą czerpać z ogromnego rezerwuaru doświadczeń swoich partnerów. Jedną z najbardziej znaczących lekcji, jaką Europejczycy mogą odebrać z taoizmu, dotyczy spokoju. Charakterystyczny dla zachodniego stylu pośpiech oraz potrzeba coraz to nowych zdobyczy (edukacyjnych, politycznych, biznesowych etc.) prowadzić może do zatracenia poczucia sensu życia. Nauka harmonijnego zespolenia z naturą i jej biegiem kształtuje natomiast postawę otwartości i akceptacji dla napotykanym ludzi i zdarzeń oraz twórczej obecności w świecie jako efektu takich spotkań.

Na zakończenie przytoczę słowa Junga, który w *Komentarzu do „Sekretu złotego kwiatu”* podejmuje temat relacji tego, co racjonalne, z tym, co irracjonalne, i pisze, że

nauka nie jest, co prawda, narzędziem doskonałym, lecz jest narzędziem pierwszorzędym i niezastąpionym – szkodliwym tylko wtedy, gdy pojmuje się ją jako cel sam w sobie. Metoda naukowa musi służyć – błędzi, kiedy przywłaszcza sobie tron. Musi chcieć służyć wszystkim gałęziom nauki, ponieważ każda z nich potrzebuje, z racji swej niewystarczalności, wsparcia innych. Nauka jest narzędziem zachodniego umysłu i za jej pomocą można otworzyć więcej drzwi niż gołymi rękoma. Jest ona integralną częścią naszej wiedzy – zaciemnia naszą wnikliwość tylko wtedy, gdy utrzymuje, że dane przez nią zrozumienie jest jedynym, jakie istnieje. Wschód uczy nas innego – szerszego, głębszego i pełniejszego – rozumienia: poprzez życie. Mamy zaledwie mgliste pojęcie o tej drodze, dla nas będącej tylko niejasnym uczuciem wyrwanym z religijnej terminologii, toteż skwapliwie zamykamy wschodnią «mądrość» w cudzysłów i przepędzamy ją na bliżej nieokreślone terytorium wiary i zabobonu. Lecz przez to całkowicie błędnie rozumiemy «realizm» Wschodu¹⁵.

Wyrażam nadzieję, że dyscyplina naukowa, jaką jest pedagogika religii, będzie czerpać z bogatego rezerwuaru doświadczeń taoizmu. W wielu krajach europejskich oraz w Stanach Zjednoczonych jej przedstawiciele czynią to od dawna. W Polsce ten kierunek refleksji jest wciąż mało eksploatowany.

Bibliografia:

- Bolen J. Sh., *Tao psychologii. Synchroniczność i jaźń*, przekł. B. i J. Moderscy, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999.
- Dictionary of Contemporary Religion in Western World*, red. Ch. Partridge, Inter-Varsity Press, Leicester, Downers Grove 2002.
- Hoffman I., *Tao miłości*, przekł. M. Wosiewicz, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002.
- I-Cing. Księga Przemian*, przekł. i komentarz R. Wilhelm, Łatawiec, Warszawa 1994.

¹⁵ C. G. Jung, *Komentarz do „Sekretu złotego kwiatu”*, [w:] C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, Warszawa 1992, s. 38.



- Jung C. G., *Podróż na Wschód*, wyb., oprac. i wst. L. Kolankiewicz, przekł. W. Chełmiński, J. Prokopiuk, Erdmute i Waław Sobaszkowie, Pusty Obłok, Warszawa 1992.
- Jung C. G., *Rebis czyli kamień filozofów*, wyb., przekł. i wst. J. Prokopiuk, Państwowe Wydaw. Naukowe, Warszawa 1989.
- Kozyra A., *Filozofia zen*, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Lao Tsy, *Droga*, z jęz. ang. przekł. M. Fostowicz-Zahorski, Wydaw. Arhat-Alef, Wrocław 1993.
- Lao Tsy, *Tao-Te-King*, z jęz. niem. przekł. B. Antochewicz, Wydaw. Silesia, Wrocław 1993.
- McDowell J., Stewart D., *Handbook of Today's Religions*, Here's Life Publishers Inc., San Bernardino 1992.
- Reid D., *Tao seksu i długowieczności. Współczesne, praktyczne podejście do starożytnego stylu życia*, przekł. T. Sikora, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2001.
- Reid D., *Tao zdrowia. Współczesne, praktyczne podejście do starożytnego stylu życia*, przekł. T. Sikora, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1995.
- Strażnik Dharmy. *Autobiografia chińskiego mistrza Zen Xu Yuna*, Wydaw. Pusty Obłok, Warszawa 1986.
- The Holy Bible in Chinese. Union Version*, Hong Kong Bible Society, Hong Kong 2001.
- Zarys dziejów religii*, red. J. Keller, W. Kotański, W. Tyloch, B. Kupis, Iskry, Warszawa 1988.
- Zetzsche J. O., *The Bible in China. The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin 1999.

Taoist inspirations for religious education

Abstract: The article portrays the basic concepts of taoism contrasting it with a dualistic approach of contemporary western religious education – both in a methodological and material dimension. Nature as a fundamental paradigm leads here towards harmony, dynamism, variability, periodicity through which the world is viewed. Especially the category of *wu wei* and its paradoxical character is analyzed in the article – non-doing does not mean passivity but an action that is harmonized with Tao – the natural way things happen. This perspective allows an attitude of calm, goodwill and distance towards demands of culture of competition and rush.

Keywords: dualism, harmony, monism, organism, taoism, wu wei

