Misijní akomodace v díle Mattea Ricciho a jeho druhů

Josef Lédl

Summary: Missionary accomodation of Matteo Ricci and his companions. The Jesuit missionaries of the 16/17th centuries were the first to realize and in their missionary work to take account of the problem of inculturation. They took seriously the culture of other nations and tried to distinguish between what was conditioned by culture and what was common to all people. They were truly convinced about the universality of the christian faith, but at the same time they understood that such universality could not be claimed by Europian culture. In that they differed from the missionaries of previous centuries as well as from most of their contemporaries. They recognized that Christianity was identified with Europian culture only by way of accomodation and therefore they saw no reason why it could not be accomodated to other cultures as well. It led them to deep penetration into Chinese culture, so that nowadays, they are regarded as founders of modern sinology. We are indebted to them for dictionaries, language learn-books, numerous translations from Chinese as well as studies of various aspects of Chinese culture. At present their work becomes inspiration for the Asian churches in their search for indentity.

„Nepovažujte za svůj úkol působit na národy, měnit jejich způsoby, zvyky a návyky, nejsou-li zjevně protivné náboženství a řádným mravům, a nevyvíjejte na ně žádný tlak, abyste toho dosáhli. Vždyť co by mohlo být nesmyslnějšího než přesazovat Francii, Španělsko, Itálii nebo některou jinou evropskou zemi do Číny? Tohle vše u nich nezavádějte, leč jedině víru, která způsoby a zvyky jakéhokoli národa nepohrdá ani je neničí a jež vždy předpokládá, že nejsou hříšné, ale spíše si přeje vidět je uchráněné veškeré škody. (…) Nedělejte škodlivé rozdíly mezi zvyky národů a zvyky Evropy; dělejte to nejlepší, čeho jste schopni, abyste se jim přizpůsobili."

Z dokumentu Posvátné kongregace pro šíření víry (1659)

Dne 24. dubna 1578 za svítání vypluly z lisabonského přístavu tři galeony: Svatý Ludvík, Svatý Jiří a Dobrý Ježíš. Tak začala „největší misionářská práce, kterou svět do té doby viděl."[1] Jesuitská misie v Číně spojená se

[1] Hollis, Christopher, The Jesuits: A History. New York: MacMillan, 1968. 248 stran, s. 67.

jménem Mattea Ricciho je dodnes předmětem úvah, námětem světových kongresů a inspirací misijních děl. Co na ní bylo tak zvláštního?

„…Ricci pochopil, že křesťanství může být v Číně přijato jen tehdy, jestliže se samo přizpůsobí tomu nejlepšímu, co je v čínské civilisaci. Také si uvědomoval, že s tímto přizpůsobením musí začít sám u sebe, protože „jednat jinak by bylo neodpustitelné sobectví". Výsledkem toho bylo, že se Ricci vyhýbal závislosti na zahraničních misijních strukturách, jak jen to bylo možné. Slavil eucharistii raději v soukromých domech než v misijních kostelech a dával přednost setkáním v malých diskusních skupinách. Ricci svým postojem dával najevo, že si je vědom toho, že je v zemi hostem. Nechodil tam, kde ho nezvali, a byl-li zván, choval se skromně.

Ricci dokázal to, co se nepodařilo ostatním misiím v Číně: byl plně přijat jako člen vládnoucí třídy vzdělanců. Ricci byl nejen zběhlý v čínské literatuře a filosofii, ale uměl rovněž čínsky mluvit a psát. Schopnost psát je mimořádně důležitá, protože cizince, který neovládá čínské písmo, považují učenci za negramotného, bez ohledu na to, jak plynně ovládá mluvený jazyk.

Ricci též projevil vzácnou schopnost rozlišovat mezi tím, co je kulturní a zvláštní, a tím, co je univerzální a společné všem lidem. Ricci byl jeden z prvních misionářů, kteří brali kulturu vážně. V jeho přesvědčení, že křesťanská víra je univerzální, se obrážely jeho kořeny Evropy XVI. století. Zároveň rozuměl, že evropská kultura není univerzální, a v tom se radikálně lišil od většiny misionářů své doby. V konfrontaci s cizí kulturou a ve snaze přizpůsobit křesťanství této kultuře Ricci poznal, že jeho kultura je jen jednou z mnoha, jíž se křesťanství přizpůsobilo. (…) Ricci neviděl důvod, proč by se podobně nemohlo přizpůsobit i konfuciánství a čínskému právu.

Tato otevřenost čínské kultuře ovšem nijak neoslabila Ricciho misionářskou horlivost. Jesuitská misie v Číně ústila ve křty a zakládání církve."[2]

Protože vězíme až po uši v kultuře, která vděčí křesťanství za největší část svých inspirací, nedokážeme si dost dobře představit, s jakými těžkostmi se setkávali misionáři, kteří se jako první rozhodli zprostředkovat obsah křesťanské víry jiným kulturám.

Za autora pojmu „misijní akomodace" bývá považován Ricciho současník a řádový spolubratr Robert de Nobili, ovšem fenomén akomodace je ve skutečnosti starý jako křesťanství samo. Setkáváme se s ním už v NZ (srv. Sk 17,22–33). Dogmatická tvorba prvních koncilů není nic jiného než formulace článků víry řečí řecké spekulativní filosofie. Corpus iuris canonici vychází z římského práva. Spojení křesťanství s evropskou kul-

---

2 Adams, Daniel J., Teologie napříč kulturami. Západní úvahy v Asii. Přeložil Luděk Brož, Praha: Metanoia Press, 1999, s. 43–46.

turní tradicí bylo (a dosud mnohdy je) natolik pevné, že křesťanští misionáři často nedokázali rozlišit co je *depositum fidei* a co je pouhá kulturní forma. Přihodilo se to i těm, kdo rozlišovat chtěli (stalo se to i P. Riccimu, jak uvidíme). Dokonce ještě v XIX. století někteří misionáři dokazovali nadřazenost křesťanství např. kanalizací, vodovodem nebo železnicí.

J. Thauren[3] definuje akomodaci jako „přizpůsobení subjektu misie objektu misie, zahrnující v rámci určitých mezí veškeré snažení a vycházející z akceptace národního ducha, životních podmínek a dosavadního kulturního vývoje." Rozlišuje přitom přizpůsobení zevnějšku (vzhledu), jazykové, estetické, sociální a právní, intelektuální, etické a náboženské. Malý bohovědný slovník[4] říká, že „misijní akomodace znamená přizpůsobení evangelizačního úsilí tradici, duchu a životním podmínkám misionovaných národů v rozmezí věroučného a mravoučného programu Církve." V takovémto pojetí má akomodace pouze didakticko-pedagogický význam. V novější době se ovšem někteří misiologové začali zajímat i o theologický rozměr akomodace. Mluvili o tzv. inkorporativní akomodaci a uvažovali o začlenění pohanských kultur, v míře, v níž obsahují přirozené hodnoty, do mystického těla Kristova.[5] Didakticko-pedagogická akomodace je problém spíše všeobecně lidský než specificky misijní a je úkonem praktického rozumu, zatímco inkorporativní akomodace se zakládá (v katolickém pojetí) na vztahu přirozenosti a milosti (*gratia supponit naturam*).

Specifickým problémem se stala akomodace na počátku novověku, kdy se setkala evropská a se západní kulturou spjatá církev s východním náboženstvím a kulturou. Tzv. spor o obřady[6] vrátil církev o staletí zpět. Ve XX. století se katolická církev v dokumentech papežů Pia XI. (AAS 28, 1936, 406–409) a Pia XII. (AAS 32, 1940, 24–26) s tímto sporem vyrovnává postojem, který v podstatě odpovídá situaci před r. 1704.

Dnes se spíše než o akomodaci mluví o inkulturaci a její těžiště se hledá zejména na poli liturgie, katecheze, domorodého umění a filozofie, v etice a právu. V souboru zjevených pravd nesmějí být prováděny žádné škrty, ale na druhou stranu nesmějí být ignorovány přirozené hodnoty nekřesťanských kultur. Při posuzování etických, morálních a sociálních otázek je důležité chápat, že ne všechny v církvi tradované pojmy jsou

---

3 Lexikon für Theologie und Kirche, sl. 243.
4 Malý bohovědný slovník, Česká katolická charita 1963, s. 20.
5 LThK (pozn. 3), tamtéž.
6 Viz níže: Spor o obřady.

součástí souboru zjevených pravd jen proto, že jim bylo dlouho či dokonce odnepaměti vyučováno. (Příkladem mohou být třeba tzv. kardinální ctnosti.) Prosazování „evropanství" místo křesťanství je dnes (přinejmenším v teorii) překonáno.

Misie v Číně

Zbožná tradice chtěla, aby čínským věrozvěstem byl apoštol Tomáš, ovšem zatím se to nikomu nepodařilo dokázat. První formou křesťanství na čínském území, o které existují záznamy, byl nestorianismus. V VII. století ktésifónský katholikos vysílá do Číny oficiální poselstvo vedené biskupem Abrahamem. Císař biskupa i s jeho doprovodem přátelsky přijal a dovolil mu svobodně hlásat křesťanské učení. Zpočátku bylo křesťanství v Číně především záležitostí cestujících obchodníků a kněží, kteří je doprovázeli, ale pomalu se rozšířilo i mezi místní obyvatele. V IX. století bylo však císařským ediktem křesťanství zakázáno.

Druhou etapu zaznamenalo křesťanství v XIII. století za vlády mongolské dynastie Jüan. Na někdejší nestoriánskou misii tehdy navázal Mar Jabáláká, který se stal roku 1245 perským patriarchou. Po nestoriánech přišel do Číny i první katolický misionář, italský františkán Giovanni de Montecorvino, pro nějž bylo zřízeno v Pekingu arcibiskupství. Obě misie mají zásluhu na tom, že více než 30 000 Číňanů a Mongolů přijalo křesťanství. S pádem mongolské dynastie vzala za své jak misie nestoriánská, tak i františkánská, protože Číňané se rozhodli křesťanství jakožto cizí živel zlikvidovat. Když do země vstoupili jesuité, nezbyly tu po křesťanství už téměř žádné stopy…

Macao (1582–1583). Matteo Ricci dostává od svého superiora Valignana příkaz, aby se učil čínsky, aby studoval čínské klasiky a připravoval se na svůj vstup do Říše středu. Od srpna 1582 do září 1583 se Ricci věnuje intenzivnímu studiu čínského jazyka a písma. Díky své mimořádné paměti a jím vyvinutým mnemotechnickým metodám dělá velké pokroky. V dopise ze 13. 2. 1583 o tom píše:

„Teď několik slov o čínském jazyku (…) co se týče mluvené řeči, je tak mnohoznačná, že obsahuje spoustu slov, která znamenají víc než tisíc věcí a často není jiného rozlišení mezi jedním a druhým významem, než výslovnost vyšším nebo nižším hlasem čtyřmi odlišnými tóny; a tak když mluví, často raději napíší, co chtějí říci, aby jim bylo rozuměno; písmena jsou totiž odlišná jedno od druhého. (…) Je tolik písmen, kolik je slov nebo věcí, proto je jich skoro šedesát tisíc a všechna jsou

velmi složitá a propletená. (…) Jejich psaní je spíše malování a tak píší štětcem jako naši malíři."[7]

Po několika neúspěšných pokusech dostávají Ricci a jeho společník Ruggieri koncem roku 1583 povolení vstoupit do Číny a usadit se ve městě Čaočching v provincii Kuantung. Vydají se tam pěšky.

Desátého září dorazili Ricci a Ruggieri s povolením prefekta Wang Pana do Čaočchingu v provincii Kuantung a založili tam první jesuitskou residenci. Postavili si dům a kapli a začali působit oblečeni jako buddhističtí bonzové v šafránovém rouchu a s vyholenými hlavami. Brzy však přišli na to, že se mniši netěší u čínského obyvatelstva žádné zvláštní vážnosti. „Ačkoli se na ně lidé obracejí ve významných okamžicích života, neznamená to, že by se na ně dívali jinak než na placené řemeslníky. Jejich práce je zajisté choulostivá a někdy i nebezpečná, avšak to je nikterak nepovyšuje nad jiné odborníky, kterým se platí za odvedenou práci."[8] Ricci tedy přijal oděv učenců a ke svému počínštělému jménu Li Ma-tou si přidal společenské jméno (c') Si-tchaj („velký [=daleký] západ"). K evangelizaci přistupovali jesuité velmi opatrně. Ruggieri o tom píše generálnímu představenému Acquavivovi:

„Z tohoto hlediska je nezbytné postupovat s tímto lidem velmi mírně a nenechat se pohnout nemírnou horlivostí, neboť je velice snadné je ztratit. Říkám to proto, že tento lid je velmi nepřátelský vůči cizincům a zvláště se obává křesťanů, chápaje je jako Portugalce a Kastilce, které má za válečnický národ."[9]

Akty nepřátelství na sebe nedaly dlouho čekat:

- 1584: Ricci je obviněn, že organizuje prodej čínských dětí do otroctví v Macau.
- 1585: Ricci je obviněn, že znásilnil ženu mladého konvertity.
- 1588: Misionáři jsou obviněni ze spiknutí proti státu.

Všechna tato obvinění Ricci před čínským tribunálem v Kantonu vyvrátil. V květnu 1589 nový místodržící Liu Ťie-čchaj veřejným ediktem vyhnal misionáře z města.

---

7 Ricci, Matteo., Lettere (1580–1609). Macerata: Quodlibet, 2001, s. 45.

8 Kamenarovič, Ivan P., Klasická Čína. Přeložila Anna Hánová. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001, s. 146.

9 Gernet, Jacques, Chine et christianisme. Action et réaction. Paris: Gallimard, 1982, s. 25.

Další etapou Ricciho misie je město Šaočou, kde setrval do roku 1595. V letech 1595–1598 působil v Nančangu, od roku 1599 do roku 1600 sídlil ve městě Nančino, které podle jeho slov považují Číňané za *più bella città di tutto il mondo*.[10] Založil zde svou čtvrtou rezidenci. Navštívil zdejší astronomickou observatoř a vyrobil pro ni přístroje. Také tu potkal jednoho ze svých největších budoucích přátel a pomocníků, učence jménem Sü Kuang-čchi, jenž při křtu přijal jméno Pavel a velmi se zasloužil o Ricciho vstup do hlavního města říše.

24. ledna 1601 vstupuje Ricci do Pekingu. Nazítří časně z rána předává své dary pro císaře eunuchům. 27. ledna jsou dary odevzdány císaři. Mezi dary jsou mapa světa, velké bicí hodiny, klavichord a dvě prismata. V doprovodném dopisu Ricci napsal: „Váš bezvýznamný poddaný se výtečně vyzná v astronomii, geografii, geometrii a matematice."[11] Přes zamítavé stanovisko ministerstva obřadů povoluje císař jesuitům bydlet v sídelním městě. Na císařův rozkaz vyučuje Ricci dvorní matematiky obsluze hodin. Učí též dvorní hudebníky hře na klavichord; eunuchové musí před císařem zpívat jeden z Otto canzoni, které Ricci na žádost císaře mezitím složil. Později císař dokonce pověřil Ricciho, aby vyučoval jeho oblíbeného syna. Po nepříjemné epizodě uvěznění ve „vězení pro barbary", kam byl uvržen rozhodnutím tribunálu pro cizince, se Ricci těší naprosté svobodě pohybu, kterou využívá k navazování přátelských vztahů s osobami, majícími vliv u dvora. Setkává se s Li Č'-cao, s nímž naváže intenzivní spolupráci v oblasti astronomie, geografie a matematiky. Císař povýší Ricciho do hodnosti mandarína (*kuan*) bez úřadu a vydržuje ho spolu s jeho spolubratry na účet státu.

- Roku 1603 vydává Ricci traktát Tchien-ču š'-i („Pravá idea Pána Nebes"), jakýsi katechismus, který vyvolá velkou nevoli buddhistů a pokus některých mandarínů odejmout Riccimu státní finanční podporu.
- Roku 1605 vydává Ricci Dvacet pět sentencí a reformuje čínský kalendář. Téhož roku otevírá nový řádový dům a kostel.
- Roku 1607 přeloží Ricci a Pavel Sü Kuang-čchi do čínštiny Euklidovu Geometrii: „Náš doktor Pavel se mnou přeložil velmi elegantně do

---

10 Ricci, Lettere, s. 275.

11 Cchaj Siao-čching, L'apport des missionaires jésuites dans les relations culturelles et scientifiques entre la Chine et l'Europe du XVIe au XXe siècle [diplomová práce]. Lyon, 2001. Ecole nationale supérieure des sciences de l'information et des bibliothèques, s. 22.

čínského písma šest prvních Euklidových knih (…) a rychle je nechal vytisknout velice krásným písmem."[12] Tímto činem a dalšími vědeckými počiny si oba získali velikou autoritu (a to i co se týče jejich misionářského díla): „…a tak nám všichni dávají v této věci přednost a projevují nám neobyčejnou úctu."[13]

- Roku 1608 začíná Ricci psát své hlavní literární dílo Della entrata della Compagnia di Gesù e Cristianità nella Cina.

Rok 1610 byl rokem literárních zkoušek a Peking byl zaplaven velkým množstvím kandidátů. Ricci přijímá až dvacet návštěv denně: „Mým údělem jsou neustálé návštěvy šlechticů, kteří nepřetržitě přicházejí a vyptávají se na naši víru a naše vědy…"[14]

Ricci se už delší dobu cítí unavený. Připadá mu, že Čína pomalu stravuje jeho pevnou konstituci: „Vpravdě se nemohu nadíti dlouhého věku, už teď jsem celý šedivý, a ti Číňané se podivují, že ve věku tak málo pokročilém jsem tak starý, a nechápou, že oni sami jsou příčinou mých bílých vlasů."[15]

3. května vyčerpaný Ricci uléhá, po několika dnech přijímá poslední pomazání a viaticum. 11. května 1610 umírá, nešťasten, že se mu nepodařilo obrátit na víru císařskou rodinu. Císař vydává zvláštní dekret, jimž – poprvé v dějinách – výslovně povoluje pohřbít cizince v čínské zemi. Ricciho hrob se nalézá v zahradě poblíž náměstí Nebeského klidu. Vedle této zahrady dnes stojí Ústřední škola Komunistické strany Číny.[16]

Problémy, nedorozumění a překážky

Nebesa nemluví.

Hovory Konfuciovy XVII,19

První Ricciho snahou bylo vyhledat v čínské tradici něco, co by se shodovalo s křesťanským učením, aby na to mohl navázat. Vycházel přitom z předpokladu, že křesťanství bude pro Číňany přijatelné jen tenkrát,

---

12 Ricci, Lettere, s. 468.
13 Ricci, Lettere, s. 496.
14 Ricci, Lettere, s. 391.
15 Ricci, Lettere, s. 401.
16 Madelin, Henri SJ, L'héritage de Matteo Ricci en Chine, La Croix, 21.2. 2002.

když jim bude předkládáno ne jako něco absolutně cizího, ale naopak jako něco blízkého. To nutně vedlo k intruzi evropských vzorců uvažování do čínských textů a v důsledku toho i k nevyhnutelným interpretačním omylům.

Jako jiní misionáři měl i Ricci problémy s nalezením vhodných čínských ekvivalentů pro křesťanské pojmy. Problémem byl už základní pojem „Bůh". V lidovém synkretistickém náboženství a v čínském buddhismu sice vystupovala různá božstva, ale Ricci si kladl za cíl oslovit především konfuciánské vzdělance, pro které to všechno byla pouze symbolika, ne-li přímo primitivní pověra. Studiem čínských klasiků dospěl Ricci k (mylnému) mínění, že Číňané byli původně monotheisté uctívající Pána nebes, kterážto úcta časem zdegenerovala v „hmotařské" uctívání Nebes samotných. Později tento názor změnil a nabyl (rovněž mylného) dojmu, že i výraz Nebesa je nutno chápat (mono)theisticky. Ve skutečnosti znamenají formulace klasiků „ctít Nebesa" nebo „bát se Nebes" cosi odlišného. Nepoukazují k jedinému všemohoucímu Bohu, nýbrž vyjadřují myšlenku podřízení se světovému řádu (*li*). Nebeský vládce, Šang-ti, je pak projekcí pozemského císaře (*ti*) a jeho funkce jsou úzce svázány s výkonem císařské moci. Většina konfuciánů pokládala pojem Pán nebes prostě za synonymum slova Nebe.

Historicky byl Šang-ti původně hlavním bohem pantheonu dynastie Šang, která byla násilně svržena roku 1122 př. Kr. rodem Čou. Aby opodstatnil svůj nárok na trůn, postavil rod Čou proti hlavnímu bohu svržené dynastie nového boha *Tchien* („Nebe").

Křesťanská víra se vztahuje k (trans)personálnímu a transcendentnímu Bohu, oproti tomu Tchien Číňanů představuje pojetí, v němž se mísí náboženské s profánním. Když člověk zdvihne hlavu a vidí nebe, nazve je Nebeský Pán. To neznamená, že by nad Nebem byl ještě nějaký jiný vládce.[17]

Konfuciánské chápání Nebe zahrnuje tři odlišná hlediska. Nebe se projevuje zároveň a neoddělitelně jako:

- obloha, nekonečné nebe nad hlavou,
- odplatitel dobra a zla,
- stálý zdroj světového řádu (*li*) a světové energie (*čchi*).

---

[17] Pchi-sie lun, citováno podle Gernet, Jacques, Chine et christianisme. Action et réaction. Paris: Gallimard, 1982, s. 267–268.

Ricciho ztotožnění křesťanského Boha s čínským Nebeským vládcem bylo pro většinu místních učenců nepochopitelné, ba pohoršující.

„Je jeden barbar z dalekého Západu za mořem, jménem Li Ma-tou, příjmením Si-tchaj, který přišel do Číny počátkem éry Wan-li s několika druhy. Napsal knihy, z nichž jedna se jmenuje Tchien-ču š'-i („Pravá idea Pána Nebes"). (…) Jeho nápady a myšlenky jsou výstřední a rozporuplné, zdánlivě hluboké a vytříbené, ve skutečnosti však mělké a hrubé. (…) Začíná tím, že říká, že Pán Nebes je *li* („princip světového řádu"), pokračuje tím, že říká, že je to *šen* („duch") a končí tvrzením, že je to *Jie-su*, zločinec z jedné západní říše za doby dynastie Chan."[18]

Další nesnází křesťanských misionářů v Číně byla nemožnost vyložit ideu stvoření. Neoddělitelnost viditelného nebe a Nebe jako principu zajišťujícího světový řád, jakož i korelace mezi hmotou/tělem (*ti*) a pohybem (*jung*) jsou pro čínské chápání právě tak principiální jako rozdíl mezi stvořením a Stvořitelem pro křesťanskou koncepci světa.

„Všechno, co je pod Nebesy je jen jedna věc. (…) Nebe a Země jsou jedna věc a neobsahují nic dvojitého.[19] „Nebeský vládce" je jen jednající ctnost (te) Nebes. (…) Hmota a duch nejsou dvě věci, nýbrž táž věc nahlížená ze dvou úhlů pohledu."[20]

Čínské myšlení popírá rozdíl mezi mnou a světem, duchem a hmotou, božským a světským. Někteří křesťanští misionáři proto obviňovali Číňany z nedostatku logického uvažování a snažili se je vystříhat před „chybami úsudku". Nepochopili, že stojí před naprosto odlišnou koncepcí světa a zcela jiným způsobem myšlení, které jsou v úzkém vztahu s čínskou morálkou, náboženstvím, společenským řádem a politikou. Číňané založili svou filosofii na zcela jiných základech než Evropané. Ricci musel zasvětit svůj nejdelší traktát téměř úplně snaze dokázat všemožnými argumenty existenci čistě duchovních substancí. Rovněž Ricciho následovník Adam Schall v díle Ču-č' kung-čeng („Důkazy, že Pán Nebes řídí svět"), vydaném kolem roku 1626, vysvětluje, že

„Bůh křesťanů, na rozdíl od nejvznešenějších čínských pojetí, je ve své podstatě naprosto odlišný od Nebe, Země a deseti tisíc věcí (tj. všeho)…, nepochází z *Tchaj-ťi* („původu světa"), nestřídá se v něm *jin* a *jang*, naopak: *Tchaj-ťi*, právě

---

18 Pchi-sie kuan-ťien lu, Gernet, s. 269.

19 Citace Alfred Forke, Geschichte der neueren chineschichen Philosophie, Hamburk 1938, podle Gerneta, s. 273.

20 Longobardo, s. 77, podle Gerneta, s. 274. Niccolo Longobardo byl superiorem čínské jesuitské misie od roku 1613.

tak jako *jin* i *jang* jím byly stvořeny. On stvořil všechno a není nic, co by se vymykalo jeho svrchované vládě."[21]

Longobardo si stěžuje, že na podobnou argumentaci Číňané odpovídají: „Tak dobře. Jestliže váš Bůh je náš Šang-ti, nemusíte nám nic vysvětlovat, protože my víme lépe než vy, co je Šang-ti."[22]

Někteří misionáři pochopili, že v čínském pohledu na svět není místo pro jakýkoliv dualismus, ani pro osobního Boha, ale vyvodili z toho nepřesný závěr, že Číňané jsou skrznaskrz hmotaři a atheisté. „Jejich tajná filosofie je čirý materialismus," píše Longobardo[23] a Le Comte v dopise kardinálu Bouillonovi uvádí: „…v jejich dílech se nenachází nic než rafinovaný atheismus a odpor k jakémukoli náboženskému uctívání."[24]

Ale z čínského pohledu byli pravými materialisty právě misionáři, protože se snažili zbavit vesmír všech jeho neviditelných sil a udělat z něj pouhou věc, řízenou zvenčí a zbavenou své spontánní inteligence, jejímž důkazem jsou všichni živí tvorové. „Má snad smysl," táže se Chuang Wen-tao, „pod záminkou uctívání Pána Nebes prohlašovat, že Nebe a Země jsou bez rozumu?"[25] a Jang Kuang-sien píše: „Kdyby Nebe bylo stvořeno Pánem Nebes, bylo by pouhou necitlivou věcí. Jak by pak mohlo zrodit deset tisíc bytostí? (…) Je ve shodě se zdravým rozumem říkat, že někdo stvořil dvě prvotní energie (*jin* a *jang*), které dávají život všem bytostem?"[26] Zkrátka: bohové a duchové jsou jen subtilnější formou celosvětové energie (*čchi*), která je prostřednictvím principů *jin* a *jang* původem všech věcí světa. Rozdíl mezi hmotou a duchem je pouze ve stupni, nikoli v podstatě. Hmota sama je rozumná. Ne že by měla schopnost vědomého a reflexivního myšlení, ale má jakousi spontánní inteligenci, působící, že *jin* se spojuje s *jang*, a řídící nesčíslné kombinace těchto dvou protikladných sil. Když chce Longobardo vysvětlit, čemu Číňané říkají *li*, píše, že se tím míní

„nekonečná, věčná, nestvořená, neporušitelná substance bez počátku a konce. Není to jen fyzický princip nebe, země a ostatních hmotných věcí, ale i morální princip ctností, obyčejů a jiných věcí duchovních."[27]

---

21 Gernet, s. 275.
22 Longobardo, s. 86, citováno podle Gernet, s. 272.
23 Longobardo, s. 58, citováno podle Gernet, s. 276.
24 Gernet, s. 276.
25 Pchi-sie ťie, V, 20b, Gernet, s. 277.
26 Pchi-sie lun, s. 1106, Gernet, s. 277.
27 Longobardo, s. 78, Gernet, s. 279.

Originalita čínského myšlení se projevuje zejména tím, že odmítá činit rozdíl mezi statickou věčnou pravdou a dynamickým světem jevů a oddělovat rozum a cit.

„Obtíž, jak čínsky vyjádřit např. čím se liší obecné a zvláštní, ne příležitostně, ale bytostně, ve své podstatě, zná každý, kdo se někdy snažil přeložit do čínštiny pojmy vzniklé v ohebných jazycích typu řečtiny, latiny nebo sanskrtu."[28]

Lingvistické struktury kladou nevyhnutelně otázku po způsobu myšlení. Misionáři byli překvapeni, že u Číňanů nenacházejí myšlenková schémata, na něž byli zvyklí, a tak je obviňovali z nelogičnosti.

„Myšlenku uchopujeme už přizpůsobenou možnostem řeči. (…) To, co můžeme říci, vymezuje hranice a určuje strukturu tomu, co můžeme myslet. Jazyk dodává základní konfiguraci vlastností, které přičítáme věcem."[29]

Tak např. Aristotelových deset kategorií odpovídá mluvnickým kategoriím řeckého jazyka:

„…a nad touto kategorizací se rozprostírá pojem „bytí", jenž všechno zastřešuje. Řečtina nejen že má sloveso ‚býti' (což není samozřejmostí v každém jazyku), ale používá je zcela zvláštním způsobem… Jazyk umožňuje používat ‚býti' jako objektivizující pojem, jejž filosofická reflexe může užívat, analyzovat, situovat jako kterýkoliv jiný koncept."[30]

Oproti tomu čínská tradice vychází ze zcela odlišných jazykových předpokladů.

„Jediná civilisace, která zanechala důležité svědectví zpracované filosofické reflexe, aniž by se odvolávala na jazyk indoevropského typu, je civilisace čínská. Není možno si představit jazykový model odlišnější od řečtiny, latiny nebo sanskrtu, než je model čínský. Čínština představuje naprostou zvláštnost mezi světovými jazyky tím, že nemá žádné gramatické kategorie…: nic tu viditelně neodlišuje sloveso od adjektiva, přístavek od doplňku, podmět od přísudku. Po pravdě řečeno: tyto kategorie v čínštině existují pouze implicitně ve vztahu k jiným jazykům. Čínština nemá ani sloveso existence, nic, co by umožňovalo přeložit pojmy „bytí" nebo „jsoucno", které je tak snadné vyjádřit v řečtině substantivy το ὤν nebo οὐσία. Pojem bytí jako statické a věčné reality, odlišné od všech jevů, je v Číně neznámý… jedinou věčnou skutečností je Tao, spontánní řád, jenž vládne všem změnám (…)

---

28 Gernet, s. 323.

29 Benveniste, Emile, Problèmes de linguistique générale. Paris: Gallimard, 1966, s. 63.

30 Benveniste, s. 71.

Zvládání čínské řeči uvádí do pohybu jiné myšlenkové mechanismy a rozvíjí jiné schopnosti, než ty, které preferuje Západ. Shoda a kombinace jsou důležitější než logická členění (…) Ze svého úhlu pohledu Číňané obviňují misionáře, že užívají ‚všechny druhy oddělování a vymezování' a že ‚se vrhají do nekonečných nepochopitelných mudrování'."[31]

V historii západního myšlení je rozdíl mezi podstatou a případkem natolik základní, že je třeba velkého úsilí, chceme-li se od něj osvobodit. Tento rozdíl vyplývá z mluvnického rozdílu mezi substantivem a adjektivem. Aby vyjádřil pojem podstaty a případku, které jsou tak důležité pro demonstraci křesťanských pravd, musel Matteo Ricci přeložit podstatu jako *c'-li-če* („to, co stojí samo sebou") a případek jako *i-laj-če* („to, co se opírá o něco jiného"). Toto rozlišení se z čínského pohledu jevilo jako cosi naprosto svévolného a umělého, protože jazyk pro nic takového neskýtal oporu.

Na ospravedlnění těchto kategorií uváděl Ricci tento příklad: „Předpokládejme spojení ‚bílý kůň', v němž máme slova ‚bílý' a ‚kůň'. ‚Kůň' je podstata (*c'-li-če*) a ‚bílý' je případek (*i-laj-če*). I kdyby nebyl bílý, je kůň koněm, zatímco kdyby nebylo koně, nemohlo by být ani nic bílého."

K tomuto příkladu byl nejspíš inspirován paradoxem čínského sofisty Kungsun Lunga (320–250 př. Kr.) *paj-ma fej-ma jie* („bílý kůň není kůň"). Ovšem Kungsun Lung na rozdíl od Ricciho přikládá slovům „bílý" a „kůň" stejný význam. „Kůň, který není spojen s bílou, je kůň. Bílá, která není spojena s koněm, je bílá."[32]

Čínská slova se nevztahují k nehybným abstrakcím, nýbrž k dynamickým pojmům, které se definují opozicemi a komplementaritou. Čínští myslitelé se nezabývají věčnými jsoucny, ale růstem a úpadkem. Čínské pojetí lidské přirozenosti se vztahuje k řádu rozvoje v souladu s přírodou. A právě tak se základní pojem *li* nevztahuje k nehybnému zákonu, vnějšímu světu a veškerenstvu; představuje naopak myšlenku vnitřní organizace a vývoje.

Je pochopitelné, že P. Ricci viděl v *li* něco jako hypostasi nebo platónskou ideu. Riccimu připadalo absurdní, že Číňané nechápou, že svět musí mít příčinu a důvod existence, a že tou příčinou a důvodem je Stvořitel. Z druhé strany Číňanům připadala představa, že svět by mohl být vytvořen, směšná.

---

31 Gernet, s. 325–328.

32 Kung-sung lung-c', Gernet, s. 329.

Riccimu se sice celkem úspěšně podařilo přeložit termíny tomistické filosofie do řeči, jejíž duch se jim vzpíral, ale přitom zřejmě buď nerozeznal nebo podcenil spjatost jazyka s myšlením. Pokud se učení o Pánu nebes zdálo být mnohým Číňanům hrozbou tradici, dobrým mravům a státu, nešlo vždy o pouhou xenofobii.

Jednou z příčin úspěchu misionářů v Číně počátkem XVII. století, byla kromě jejich matematických, kartografických a astronomických schopností jejich pojednání o morálce. Čínským literátům se zamlouvala díla evropské antiky. Nacházeli v nich podobnosti s vlastní tradicí. „Ovládat sebe sama" (*kche-ťi*) bylo přikázání, které nacházeli v Konfuciových Hovorech (*Lun-jü*). Nalézali tam rovněž „zlaté pravidlo" evangelia: „Co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim" (XII,2). Tyto analogie zaujaly jak evropské misionáře, tak i čínské vzdělance. První Ricciho prací v čínštině bylo útlé dílko *Ťiao-jou lun* („O přátelských vztazích"), sbírka sentencí převážně z antických autorů. Ricci o něm píše ve svém listu z 14. srpna 1599: „Tento traktát o přátelství mně a Evropě získal více důvěry, než všechno, co jsme do této doby vykonali."[33]

Čínská morálka se podobá morálce stoiků. Učí, že je třeba poklidně přijímat svůj osud a spokojit se se svým údělem. Misionáři nacházeli i další podobnosti. Například zpytování svědomí. Čínští literáti oné doby měli ve zvyku tzv. *ž'-sing* nebo také *c'-sing*, denní zkoušku či zkoušku sebe sama. V době dynastie Ming byly také velmi populární spisy zvané *Kung--kuo ke*, jakási „zpovědní zrcadla" k zjišťování dobrých a zlých činů. Mezi vzdělanci byla běžná i praxe askese.

Oddanost vůči Nebi, snaha přemáhat vášně, zpytovat sebe sama, asketické tendence – to všechno se zdálo sbližovat čínské vzdělance a misionáře, „vzdělance ze Západu". Ale podobné není ještě stejné. Čínští literáti nezpytovali svědomí proto, aby prosili Nebe za odpuštění svých hříchů, nýbrž proto, aby se lépe poznali a sami sebe lépe řídili. Základem čínské morálky je zlepšování sebe sama vlastními silami. Proto byla pro Číňany idea zástupné oběti čímsi zcela nepochopitelným.

Čínská představa kontinua, „je jen Jedno," odmítá stavět přehrady mezi imanenci a transcendenci, člověka a Nebe, život a smrt. Původně byl obřad uctívání předků vyhrazen vládnoucímu rodu. Postupně se však rozšířil mezi veškeré obyvatelstvo. Misionáři byli postaveni před veliký problém: mnozí z těch, kteří byli ochotni přistoupit na víru barbarů se nechtěli

---

[33] Ricci, Lettere, s. 276.

vzdát uctívání předků. Jedním z pěti základních vztahů konfuciánské školy je synovská oddanost (*siao*). Děti jsou poslušny svých rodičů, pokud tito žijí, a když zemřou, přinášejí jim oběti. Ricci se nakonec rozhodl, že se nejedná o náboženský, nýbrž o civilní akt, a uctívání předků povolil (to spolu s povolením ctít Konfucia bylo hlavní obžalobou ve sporu o obřady), on sám však byl vystaven útokům za nedostatek lásky k rodičům.

„Li Ma-tou se přeplavil deset tisíc *li* přes moře, aby přijel do Číny. Vzal s sebou své rodiče, ženu a děti? (…) Obžalovávám ho, že se dopustil veliké bezbožnosti, když mluví o synovské oddanosti a přitom svou rodinu opustil."[34]

Dále byla misionářům vytýkána nemravnost, protože na svých shromážděních dopouštěli, aby se spolu setkávali lidé obou pohlaví. Čínské mravy jsou v této věci velmi striktní. Od věku sedmi let se dívky a chlapci nesmějí setkávat. Roku 1616 byli v Nankinu obžalováni misionáři, protože „se přiblížili k ženám, aby je mazali svatými oleji". Čínští kritikové vyčítali misionářům, že zatímco se volně přibližují k ženám, které se staly křesťankami, jsou příliš přísní vůči mužským konvertitům a nařizují jim, aby zapudili své konkubíny. „V jejich zemi," píše Čang Kuang-tchien, „má panovník stejně jako prostý člověk jenom jednu ženu. Nemají ani favoritky ani konkubíny. (…) Proč ti ničemní barbaři chtějí vnášet rozbroje do našich ctihodných tradic svým barbarským zvykem jednoženství?"[35] A buddhistický mnich Čcheng-jung obviňuje křesťany ze zvrácenosti: „Považují otce za bratra a panovníka za přítele, posílají si projevy soustrasti k narozeninám a blahopřání k úmrtí…"[36]

„Když Matteo Ricci a později i ostatní jesuitští misionáři předkládali křesťanskou zvěst v rámci čínské konfuciánské tradice, vsadili bezpochyby na tuto velkou etickou tradici v naději na její završení v Ježíši Kristu. Podstoupili tím ale riziko, že křesťanství bude v Číně interpretováno především jako morální učení a že tím utvrdí čínské intelektuály v představě o jejich kulturní soběstačnosti."[37]

Jak se však nakonec ukázalo, největším rizikem této metody nebylo, že by snad byla neúčinná, ale to, že podle názoru jiných misionářů byla z morálního hlediska zavrženíhodná. Ricciho misijní praxe obsahovala

---

34 Pchi-sie šuo, Gernet, s. 254.

35 Pchi-sie čaj-jao lüe-i, V, 29a, Gernet, s. 259.

36 Pchi-tchien ču-ťiao, Gernet, s. 260.

37 Charbonnier, Jean, En Chine Continentale, un Christianisme en mutation [online] 1997. Dostupné z: <http://www.sedos.org/french/Charbonnier.html>.

opravdu některé prvky, které se mohly jevit jako přinejmenším povážlivé. To, že se oblékali nejprve jako bonzové a potom jako čínští mandaríni se mohlo vykládat jako maska, převlek, který má místní obyvatele uvézt v omyl, jako přisvojování si falešné identity. Thomas Merton ovšem s tímto pohledem nesouhlasí:

„Když si Ricci oblékl šat konfuciánského učence, nebyla to jesuitská kamufláž. Jesuité nosili tradiční čínský oděv, protože si zasloužili toto privilegium právě tak jako místní vzdělanci. Vybojovali si místo mezi mandaríny díky svým vědeckým a filosofickým znalostem."[38]

Tzv. „čínským obřadům", tj. uctívání Konfucia a předků, a námitkám proti nim bude věnován samostatný odstavec, zde jenom stručná poznámka: hlavní rozepře se týkala pochopitelně theologických otázek, ale v souvislosti s obřady padla i obžaloba jesuitů z laxismu – tím, že dopouštějí, aby čínští křesťané zůstali v zajetí modloslužby, vážně ohrožují jak jejich naději na spásu, tak i mravní život.

Snad nejpovážlivější, a to i ze současného hlediska, je fakt, že se Ricci ve snaze dostat se do hlavního města říše a k císařskému dvoru dopouštěl podplácení. Z čínského hlediska bylo ovšem vše v pořádku. Obdarovávat mocné je součástí etikety a chápe se jako zdvořilost. S pomocí určité sofistiky by se dalo Ricciho jednání vykládat jako součást akomodace; Ricci se zkrátka nejen obléká, ale i důsledně chová jako příslušník čínské vládnoucí třídy. Rozhodující je i tady intence, a tak nad touto součástí Ricciho misijní praxe zůstává viset otazník.

Ricciho dědicové

Výstižné shrnutí podává Cchaj Siao-čching:

Ricciho způsob evangelizace byl úspěšný, protože respektoval čínské zákony a zvyky. Ricci a ostatní misionáři té doby mohli v Číně šířit víru ze tří důvodů:

- řídili se místními zvyklostmi a přizpůsobovali evangelizaci místnímu a dobovému kontextu,
- byli ve styku s elitami
- někteří jesuité působili jako učenci ve službách čínského dvora,

---

[38] Merton, Thomas, Trzysta lat przed swoim czasem. W drodze [online]. Nr 2 (354) 2003. Dostupné na www: <http://www.mateusz.pl/wdrodze/nr354/07-wdr.htm>.

„(…) Jesuité zaměstnaní u dvora se už nezabývali apoštolátem. Věnovali se vědeckým úkolům, jejichž účelem bylo prokazovat nadřazenost evropské vzdělanosti, a tím i křesťanského náboženství. Jesuité přinesli nové vědomosti zejména ve třech oblastech: v matematice, astronomii a mechanice. Jejich přínos (zvláště co se týče astronomie) velmi rozšířil znalosti Číňanů, ale tyto znalosti zůstaly majetkem úzkého kruhu vzdělanců a císařských úředníků. (…) Vědomosti a vědecká práce, ale i malířský a hudební talent zajistili jesuitským misionářům důvěru panovníků. Tito muži, téměř bez výjimky mimořádní, vykonali v obtížných podmínkách obrovskou práci. Museli se učit čínsky a mandžusky a zároveň se věnovat astronomickému bádání, pracovat na atlasu a ostatních geografických projektech, zkoumat čínskou historii a chronologii (kterážto chronologie uváděla v pochybnost biblické datum stvoření světa i potopy), překládat a přitom nezapomínat na své náboženské povinnosti. Přicházeli z Itálie, Portugalska, Španělska, Vlámska, Německa, Francie i ze zemí střední Evropy.

Jesuité rovněž vytvořili svým hlubokým proniknutím do čínské kultury první školu sinologie. Vděčíme jim za slovníky, učebnice jazyka, množství překladů z čínštiny a studií o různých aspektech čínské kultury. (…) Zásluha jesuitů ve věci poznání Číny Evropou je nesporná. Díky jim získali Evropané v XVIII. století největší část svého poznání Číny. Jejich spisy vyvolaly nadšení pro tuto zemi, které se projevilo mimo jiné ve spisech filosofů té doby (Montesquieu, Voltaire, Leibniz, Rousseau). XVIII. století bylo obdobím, kdy Evropa projevovala o Čínu největší zájem v celé své historii, obdobím, kdy objev čínské kultury vyvolával v Evropě vášnivé filosofické spory.“[39]

V XVII. století dochází k radikální změně v organizování misií. Dosud byla iniciativa na straně vládců a řeholních řádů, zejména jezuitů, františkánů a dominikánů. Misionáři se těšili královské ochraně, ale na druhé straně se od nich očekávalo angažmá ve světských zájmech, dokonce i v obchodě. Roku 1622 proto ustanovil papež Řehoř XV. instituci nazvanou Posvátná kongregace pro šíření víry, známou pod zkratkou Propaganda.

„Nová organizace měla štěstí, že se jejím prvním sekretářem stal Francesco Ingoli… Jeho kněžskému životu se nedalo nic vytknout, na své hodnosti si nezakládal, insignia svého prelátství nikdy nenosil. (…)

Za svůj první úkol považoval získání co nejpřesnějších informací o stavu misií na celém světě. Pak dílu určil základní linie. (…) V evangelizovaných zemích musí co nejrychleji vzniknout domorodé duchovenstvo. Domácí kněží nemají zůstat jen na subordinovaných místech, ale mají jim být svěřovány i biskupské stolce.

---

[39] Cchaj Siao-čching, L'apport des missionaires jésuites dans les relations culturelles et scientifiques entre la Chine et l'Europe du XVIe au XXe siècle [diplomová práce]. Lyon, 2001. s. 22 a 25.

Křesťanská víra se musí odpoutat od kolonialismu, aby nebyla stále chápána jako cizorodé náboženství.[40]

Mnohé z těchto reforem se uskutečnily už za Ingoliho života. Některé si musely počkat na naplnění 300 let. Odhad, ke kolika obrácením Ricciho mise přispěla, se liší podle jednotlivých autorů a pohybuje se od tří set do dvou tisíc. Na způsob latinskoamerických ‚redukcí' byly založeny křesťanské vesnice. Některé z nich existují dodnes. Současní čínští katolíci, přestože zdůrazňují svou nezávislost, rádi vyzdvihují vztah italského jesuity Mattea Ricciho k jejich zemi. Dodnes je možné v Číně najít křesťany, kteří jsou obzvláště hrdí na to, že mezi své předky mohou počítat přímé učedníky Ricciho.

Spor o obřady

Po Ricciho smrti začali do Číny přicházet misionáři jiných řádů, většinou dominikáni a františkáni. Někteří z nich byli velice pohoršeni jesuitskou misijní praxí. Tak jim například vadilo, že na obrazech v křesťanských kaplích jsou Ježíš a jeho učedníci zobrazeni v botách, že v nich nevisí krucifixy, že se křesťané účastní obřadů k poctě Konfucia a že doma mají oltáře s tabulkami svých předků. Adam Schall (Ricciho nástupce) líčí, jak se setkal r. 1637 se dvěma františkány:

„…přišli do hlavního města rozhodnuti buď podstoupit mučednickou smrt nebo obrátit na víru císaře všech Číňanů. Ani jeden ani druhý neuměli čínsky… Oba byli oblečeni v řádových hábitech… Oba třímali v ruce krucifix a chtěli hned začít kázat… Uvítal jsem je a pokojně ale důrazně jsem jim vysvětlil, proč by se měli chovat opatrně a mírně. Neměl jsem velký úspěch; zuřivě mě napadli, zvláště bratr Gaspar de Alenda."[41]

Po několika letech se neporozumění mezi dominikány a jesuity zvrhlo v šarvátku, točící se kolem tří otázek:

1) může se křesťan účastnit obřadů na počest Konfucia?
2) může křesťan praktikovat ritus uctívání předků?
3) jaký výraz se smí používat k označení Boha?

---

40 Kubíková, Jiřina, Křesťanské misie v 16.–18. století. Brno: L. Marek, 2001, s. 48–49.

41 Ducornet, Etienne, Matteo Ricci, le lettré d'Occident. Paris: Editions du Cerf, 1992, s. 164.

Většina Ricciho následovníků přikládala obřadům čistě občanský smysl. Číňané tak vzdávají úctu památce Konfucia a svých předků, aniž by je vzývali jako duchy nebo božstva. Úcta ke Konfuciovi a předkům byla součástí státních i rodinných událostí, vyhýbat se jim znamenalo rezignovat nejen na společenské postavení, ale většinou i na rodinné vazby. Z těchto důvodů jesuité účast na některých rodinných nebo společenských obřadech připouštěli. Františkáni a dominikáni s touto interpretací nesouhlasili, tím spíše, že navštěvovali méně kultivované prostředí, náchylné k pověrečným praktikám.

Tito misionáři byli pro svůj otevřeně nepřátelský postoj vůči místním tradicím z Číny sice záhy vypovězeni, takže jejich znalost situace byla nutně velice omezená, považovali však za svou svatou povinnost domáhat se nápravy. Roku 1643 dominikán Juan Morales způsobil poplach v Kongregaci pro šíření víry. Předložil jí memorandum, jehož 17 článků se dotýkalo mj. „čínských obřadů" – uctívání Konfucia, obětí předkům, domácích oltářů – jimž připisoval náboženský rozměr. Svatý stolec dal Moralesovi nejdříve za pravdu (1645), později na základě odvolání jesuity Martina Martiniho, přípustnost „čínských obřadů" uznal (1656). Spor znovu otevřel o několik desítek let později apoštolský vikář z Fu-ťien Maigrot, jenž díky konexím získal jednoznačně negativní stanovisko Pařížské university. Zároveň však jesuité předložili v Římě dobrozdání samotného čínského císaře, že dotyčné obřady mají pouze politický a občanský ráz. Komise kardinálů proto nejprve nevydala žádné rozhodnutí a posouzení ponechala na jednotlivých misionářích (1669), závěrečná zpráva komise však téměř ve všem souhlasila s odpůrci obřadů a papež Klement XI. ji podpořil.

A tak se křížové výpravy za odvolání rozhodnutí a rozhodnutí o odvolání střídaly po mnoho let a rozdělovaly misionáře, a tím i čínské křesťany na dvě antagonistické skupiny. Roku 1707 vysílá papež do Číny jako svého legáta biskupa Tournona. Toto rozhodnutí bylo velice nešťastné. Tournonovi bylo pouze 35 let. Číňané respektují věk. Tournon si rovněž neuvědomoval, že přijel do Číny ne aby sám rozhodl, ale aby vyhlásil rozhodnutí papeže. To ovšem dosud nebylo známo. Jesuité pro něj připravili podklady, které mu měly pomoci k vyváženému rozhodnutí. Tournon je však ignoroval a předal císaři vlastní dekret, odsuzující „čínské obřady". Tím byl papež donucen svého legáta podpořit. Tournon byl zatčen a r. 1710 (sto let po Ricciho smrti) umírá v čínském vězení.[42] Císař se cítil

[42] Podle jiné verze byl z Číny vyhoštěn a zemřel cestou do Evropy.

uražen a odvolal toleranční edikt, který necelých deset let předtím vydal. Papež Inocenc XII. sice roku 1723 povolil zmírnění rozhodnutí, ale Benedikt XIV. 11. července 1742 dekretem *Ex quo singulari* „čínské obřady" definitivně zavrhl. Roku 1773 byl pak na nátlak evropských panovníků zrušen i jesuitský řád.

Pro Říši středu se tak křesťanství stalo podvratnou sektou. Začalo období pronásledování. Občanský charakter zamítnutých obřadů byl znovu uznán až po dvou stech letech, roku 1939, papežem Piem XII.

Zhodnocení

Hodnocení Ricciho misijního přístupu se liší podle toho, co si ten který autor představuje pod pojmem evangelizace, resp. podle toho, pokládá-li evangelizaci vůbec za přípustnou. Tak např. sinolog Jacques Gernet, kterému jsme v tomto pojednání poskytli dosti místa, chápe Ricciho působení v Číně jako nezdar: „Ricci nepochopil, že čínské pojmy jsou dynamické. Chápe je jako abstraktní koncept, jako ekvivalent platónských idejí."[43] Jiní s ním nesouhlasí. Tak například biskup Olivier de Berranger:

„Gernetova kritika (…) této „první konfrontace mezi Čínou a křesťanstvím" bývá často citována. Poukazuje na různá nedorozumění mezi Riccim a jeho čínskými partnery v dialogu. Ale protože je psána téměř čtyři sta let po Ricciho traktátech, je už sama sebou anachronická."[44]

A Thomas Merton: „Ricci nejen stanovil inteligentní diagnózu zcela cizí situace, ale diagnostikoval i svou vlastní situaci a postavení celé západní křesťanské civilisace."[45]

„Během staletí byla křesťanská zvěst promýšlena a formulována ve znamení napětí mezi dvěma symbolickými městy: Jeruzalémem a Athénami. Ale čím dále tím více je církev nucena brát v potaz tertium quid, totiž cosi nezápadního, co není ani židovské, ani řecké. (…)

---

43 Gernet, s., 286.

44 Berranger, Olivier de, A propos du berceau confucéen de l'Eglise en Corée. theologia.fr [online]. 07/02/2005. Dostupné z: <http://www.theologia.fr/article/index.jsp?docId=2190534>.

45 Merton, Thomas, Trzysta lat przed swoim czasem. W drodze [online]. Nr 2 (354) 2003. Dostupné na www: <http://www.mateusz.pl/wdrodze/nr354/07-wdr.htm>

Na rozdíl od snů liberálních theologů XIX. století ve skutečnosti neexistuje chemicky čistá esence křesťanství. Od začátku jde o křesťanství inkulturované, tj. riskující inkarnaci schémat a kategorií semitského myšlení do řecké kultury. Víra je transkulturální, ale neexistuje mimo kulturní vehikulum. Proto je iluzorní představovat si křesťanství, které by přestalo být západní…Místo toho je třeba připravovat tvořivé setkání mezi zdroji křesťanského Západu a vlastními hodnotami mimozápadních kultur, které jsou ovšem neoddělitelné od velkých náboženských tradic."[46]

Asijská církev dnes prožívá své „období zrodu", čas vzniku svébytné asijské theologie. Dřív byla vydána na milost a nemilost evropské theologii, vyrůstající z naprosto jiné dějinně kulturní půdy, z jiné citlivosti a jiných zkušeností.

„Asijská theologie se teprve odnedávna nachází na cestě tvorby vlastní theologické totožnosti. Na cestě k vlastní theologii, vyrůstající z asijské zkušenosti víry a asijských kořenů, zbavující se balastu šatu evropské theologie."[47]

Asijští biskupové na prvním setkání Federace asijských biskupských konferencí v Manile přijali historické rozhodnutí, že je třeba „rozvíjet vlastní (asijskou) theologii a dělat, co je v našich silách, aby život z evangelia mohl být co nejhlouběji vtělen do bohaté historické kultury Asie."[48]

P. Jacob Theckanath ve svém referátu „Asijská tvář Ježíše" zdůraznil, že asijské církve by měly toto poslání realizovat „s odvahou podobnou té, jakou měly původní církve, když se tvořivě chopily úkolu zakořenit obraz Ježíše Krista ve vlastních kulturách."[49] Toto dovolávání se původní církve je velice významné. Znamená, že proces krystalizace asijské theologie připomíná gigantické dílo starověké církve, která provedla transformaci víry z judaistického do helénisticko-římského kontextu. Tato cesta se neobešla bez omylů, sporů a napětí.

---

46 Geffré, Claude, La prétention du christianisme à l'universel: Implications missiologiques [online]. Dostupné na: <http://www.sedos.org/french/geffre.htm>.

47 Majewski, Józef, Zaskakujące drogi chrystologii azjatyckiej. Więź 5 (2001), s. 81–91.

48 Tamtéž.

49 Theckanath, Jacob. The Asian Image of Jesus. Theological, Biblical and Liturgical Renewal. Dostupné na: <http://www.ucannews.com/html/fabc-papers>.

„Bylo by možno položit si řečnickou otázku: kdo z církevních otců nevyznával nějaký blud, nepřiblížil se nějakému neortodoxnímu názoru? V neznámém terénu je nesnadné nezbloudit, ale pro víru – jak ukázali církevní otcové – není východiskem couvnout před těžkostmi.“[50]

Matteo Ricci (jeho příběh i jeho misijní přístup) je inspirativní i pro dnešní církev. Ukazuje to neustálý zájem o jeho osobu a dílo, jak dokazují stále nové a nové publikace a celosvětové konference. Ta poslední se konala v roce 2001 na Tchajwanu a sborník příspěvků čítá přes tisíc stran.

Je ovšem i mnoho nedořešeného. Katolická církev by měla sladit prohlášení papežů (např. papežské exhortace *Ecclesia in Asia*) s dokumenty Kongregace pro nauku víry (např. *Dominus Iesus*). Všechny církve by si pak měly uvědomit, že dnešní situace na misijním poli je v lecčems jiná.

„…nejvýznamnější aspekt zahraniční křesťanské přítomnosti v Číně nebude její dopad na Číňany, ale na křesťany Západu. (…) Západní křesťané by měli také přezkoušet své teologie ve světle čínských zkušeností. Na Západě se napsalo mnoho o potřebě kontextuální teologie. Křesťané v Číně vědí o kontextuální teologii víc, než budou kdy vědět křesťané na Západě.“[51]

Literatura

Adams, Daniel J., Teologie napříč kulturami. Západní úvahy v Asii. Přeložil Luděk Brož. Praha: Metanoia Press, 1999.

Benveniste, Emile, Problèmes de linguistique générale. Paris: Gallimard, 1966.

Bésineau, Jacques, Matteo Ricci, Serviteur du Maître du Ciel. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.

Cchaj Siao-čching, L'apport des missionaires jésuites dans les relations culturelles et scientifiques entre la Chine et l'Europe du XVIe au XXe siècle (diplomová práce). Lyon, 2001. Ecole nationale supérieure des sciences de l'information et des bibliothèques.

Dawson, Raymond, Konfucius. Přeložila Stanislava Pošustová-Menšíková. Praha: Argo; Odeon, 1994.

Ducornet, Etienne, Matteo Ricci, le lettré d'Occident. Paris: Editions du Cerf, 1992.

---

50 Majewski (pozn. 47), tamtéž.

51 Adams, s. 46–47.

Fairbank, John F., Dějiny Číny. Přeložili M. Hála, J. Hollanová, O. Lomová. Praha: Lidové noviny, 1998.

Gernet, Jacques, Chine et christianisme. Action et réaction. Paris: Gallimard, 1982.

Huc, Evariste-régis, Le christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet: Tome second, Depuis le passage du Cape de Bonne-Espérance jusqu'à l' établissement de la dynastie Tartare-Manchou en Chine. Paris: Gaume Frères, 1857.

Johnson, Paul, Dějiny křesťanství. Přeložil Pavel Pšeja. Brno: CDK; Barrister & Principal, 1999.

Kadlec, Jaroslav, Církevní dějiny: IV. Církevní novověk. 3. přepracované vydání. Římskokatolická Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Litoměřicích, 1983.

Kamenarovič, Ivan P., Klasická Čína. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001.

Kubíková, Jiřina, Křesťanské misie v 16.–18. století. Brno: L. Marek, 2001.

Küng, Hans; Ching, Julia, Křesťanství a náboženství Číny. Praha: Vyšehrad, 1999.

Liščák Vladimír, Čína. Praha: Libri, 2002. 223s. Stručné dějiny států.

Obuchová, Ľubica, Čínské symboly. Praha: Grada, 2000.

Overmyer, Daniel L., Náboženství Číny. Svět jako živý organismus. Přeložila Lena Andová. Praha: Prostor, 1999.

Ricci, Matteo, Lettere (1580–1609). Macerata: Quodlibet, 2001.

Ricciardolo, Gaetano, Oriente e Occidente negli scritti di Matteo Ricci. Napoli: Chirico, 2004.