

UNIVERZITA KARLOVA
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA RELIGIONISTIKY

DIPLOMOVÁ PRÁCE

ZALOŽENÍ JEZUITSKÉ MISIE V ČÍNĚ
A PŘÍNOS MATTEA RICCIHO (1552-1610)

THE FOUNDATION OF JESUIT MISSION IN CHINA
AND THE CONTRIBUTION OF MATTEO RICCI (1552-1610)

autorka DP: Hedvika Bartošová

vedoucí DP: PhDr. Ľubica Obuchová

rok dokončení práce: červen 2006

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury.

V Praze 26. 6. 2006

Hedvika Bartošová

Děkuji paní doktorce Obuchové za cenné podněty pro mou práci,
ale především za čas a trpělivost, které mi věnovala.

OBSAH

1.	Úvod	1
1.1	Misie	3
2.	Křesťanství v Číně před Riccim	5
2.1	Věk zámořských objevů	7
2.2	Jezuitské počátky	9
3.	Matteo Ricci	13
3.1	Život a cesta do Asie	13
3.2	Pobyt v jižní Číně, metoda akomodace	14
3.3	Založení misie v Pekingu	20
3.4	Na císařském dvoře	21
3.5	Seznámení s čínským náboženským myšlením	27
3.6	Jezuitský postoj k ritům	33
3.7	Úspěch u dvora	39
3.8	Čínský pohled na křesťanství	41
4.	Vývoj misie po Riccim	46
4.1	Vztahy jezuitů a mendikantů	49
4.2	Důvody sporu o rity	51
4.3	Období sporu	55
4.4	Důsledky sporu	65
5.	Shrnutí	67
6.	Závěr	71
7.	Summary	73
8.	Prameny, literatura, internetové stránky	75

ÚVOD

Misie hraje, a v dějinách křesťanství vždy hrála, velice významnou úlohu. I díky tomu se křesťanství stalo jedním z nejrozšířenějších náboženství na světě. S hlásáním křesťanského učení „mezi pohany“ úzce souvisí otázka, do jaké míry je možné nechat se ovlivnit jejich názory, nakolik se přizpůsobit místní kultuře, jak daleko může křesťan jít v přizpůsobování se domorodým a nekřesťanským praktikám a konceptům, aniž by se vzdal samotného křesťanského učení. V mé práci se pokusím toto téma „inkulturace“ přiblížit na příkladu katolické misie v Číně v 16.–18. století, budu se věnovat charakteristice misijních metod jezuitů - akomodační metodě Mattea Ricciho, s důrazem na spory mezi jejími zastánci a odpůrci (zjednodušeně řečeno mezi jezuity a mendikanty).

Jezuitskou misí, vztahy Východu a Západu a problémy spojenými s možností integrace konfucianismu do křesťanství se zabývá mnoho vědců současnosti i minulosti. Mají o dané problematice hluboké znalosti, jejich díla jsou erudovaná, mají však různé názory: podle Paula Ruleho je úspěšné propojení křesťanství s čínskými náboženstvími možné, podle Jacquese Gerneta ale nikoliv.¹

Inkulturace je ústředním tématem misie; její příznivci tvrdí, že s evangeliem nelze zároveň chtít vnucovat také cizí kulturu. Každá kultura má předpoklady a sílu přijmout křesťanské poselství a formulovat jej podle své vlastní zkušenosti světa symbolů. To povede k novému způsobu porozumění Ježíšovu poselství, novým formám uctívání Boha a tak k oboustrannému obohacení. Na inkulturaci se ale objevily také nepříznivé názory; kritika odpůrců metody přizpůsobování se místní kultuře je založena na víře, že místní zvyky obsahují pověrečné prvky a inkulturace způsobí, že křesťanství ztratí svůj charakter a tradici. Obecně lze říci, že chce-li původně cizí náboženství zakořenit v určitém národě, může být vůči náboženství tohoto národa buď kritické – pak zůstává lidu cizí, nebo se přizpůsobuje – a hrozí mu ztráta identity.² Najít tzv. zlatou střední cestu mezi těmito dvěma extrémy bylo patrně cílem misionářů směřujících do zámoří, ne vždy se ale shodli na jejím vymezení.

Když se omezíme na příklad Číny, v pronikání do této země byli úspěšní hlavně jezuité; udělali na Číňany dojem svými vědeckými a technickými znalostmi, Jezuity zase

¹ Jejich polemika týkající se jezuitských metod v Číně - Rule, Paul A.: Does Heaven Speak? Revelation in the Confucian and Christian Traditions. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, s. 63-79.

² Küng, Hans – Ching, Julia: *Křesťanství a náboženství Číny*. Vyšehrad, 1999, s. 66.

zaujala čínská konfuciánská elita a přizpůsobovali se jejímu životnímu stylu. Matteo Ricci, k němuž se v této práci ještě mnohokrát vrátím, jeden z nejvýznamnějších jezuitských misionářů, se nejen učil oblékat, mluvit a psát čínsky, ale také povoloval čínským konvertitům (těm, které pokřtil jako křesťany), aby nadále pokračovali v uctívání předků a zemřelých příbuzných a aby vzdávali respekt, kterým se vzdělaní cítili být zavázáni svým učitelům a Konfuciovi.

Matteo Ricci a další jezuitští misionáři v Číně byli proto poté v Římě udáni konkurujícími řády. Spor o čínské rity, který následoval na počátku 18. století, byl jedním z nejdiskutovanějších témat katolické církve. Týkal se legitimnosti obřadů pořádaných pro Konfucia a předky. Problémem také bylo, jak mají misionáři přeložit do čínského jazyka koncepty jako Bůh a další duchovní pojmy a jak mají pohlížet na ceremonie pořádané Číňany ke slávě Konfucia a svých předků. Docházelo k rozpravám nad přijatelností, resp. hloubkou inkulturační politiky. Debaty a rozpory, které následovaly, téměř zničily katolickou církev v Číně. Ve sporu byly hlavními problémy: otázka čínských ritů věnovaných předkům a Konfuciovi a lingvisticko – terminologický problém, jak označit v čínštině božství; oba měly pro katolickou misi v 17.–18. století důležitý význam. Tento spor zahrnoval celé mezikulturní porozumění a téma akomodace misionářů.

Tuto problematiku budu patřičně rozebírat v dalších částech této práce; pokusím se popsat, jak spor narůstal, jak Řím reagoval různými papežskými dekrety zmiňujícími čínské rity... Nakonec roku 1742 papež Benedikt XIV. vydal apoštolskou konstituci *Ex quo singulari*. Tato bula ukončila boj o otázku čínských ritů; byla oficiální odpovědí římskokatolické církve na tento spor. Svátá kongregace pro šíření víry (*Propaganda Fidei*) odsoudila obřady pořádané Konfuciovi a předkům, zakázala křesťanům se jich účastnit a zakázala i další diskuse na toto téma. Roku 1742 bylo období sporu ukončeno, žádné další dekrety již nebyly vydávány. Mezitím byli křesťané v Číně nuceni čelit četným persekucím, katolická církev zde bojovala o přežití, neboť na ni mnoho Číňanů pohlíželo jako na cizí vměšování. Toto papežské rozhodnutí bylo korigováno až roku 1939.³

Ve 20. století moderní západní člověk začíná mít tolerantnější postoj k východním náboženstvím a křesťanství se stává více ekumenické a méně exklusivistické v pohledu na jiná náboženství. Díky okolnostem doby (jedním z faktorů mohou být i určité změny, které prodělalo východní smýšlení) katolická církev přehodnotila svou pozici v otázce čínských obřadů.

³ Papežská bula zakazující rity ale nebyla nikdy zrušena, zmírněný postoj vyhlásila pouze *Propaganda fidei*.

Z Ricciho příkladu se tedy i dnes můžeme leccos přiučit, jeho přístup je stále aktuální: Choval vůči čínské kultuře respekt, snažil se o co nejhlubší pochopení, aniž by ji apriori odsoudil. Řím svým uznáním potřeby mezináboženského dialogu vlastně potvrdil a schválil Ricciho metodu akomodace.

Misie

Křesťanství je již od počátků misionářské. Křesťanská misie se odvolává na příkaz, který dal Ježíš učedníkům po svém vzkříšení slovy: "jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky" (Mt 28,19) či "jděte do celého světa a hlásejte evangelium všemu stvoření" (Mk 16,15). To je důkaz Ježíšova kladného poměru k pohanské misii, svědčící o univerzálnosti Ježíšova poselství. Církev proto věří v povolání všech národů ke spasení Ježíšem Kristem a vyvíjí úsilí o šíření víry v celém světě.

Už od časů apoštolů se církev vždy snažila "adaptovat" poselství evangelia ke konkrétním potřebám a okolnostem různých kultur. Již apoštol Pavel zdůrazňoval misii u ne-židů; kázal Athénským v termínech, kterým oni sami mohli rozumět.⁴ Na Nicejském koncilu (roku 325) křesťané adoptovali řadu termínů a frází z latinského a řeckého slovníku a začali je používat v křesťanském smyslu. V patristické epoše křesťanští spisovatelé jako např. Klement Alexandrijský prokázali hluboký respekt k pohanské moudrosti a ochotu vysvětlit křesťanská mystéria v jazyku vypůjčeném ze stoické a platónské filosofie. Křesťanství tehdy bylo schopno integrovat dřívější náboženské postoje a praktiky. Jak se křesťanská víra šířila do různých kultur, adaptovala se na místní podmínky a do praxe církve bylo inkorporováno mnoho myšlenek a prvků daných kultur; pokřesťanštily se i pohanské svatyně a svátky... Používání kadidla, svěcené vody, stejně jako slavení určitých svátků, může být odvozeno od pohanských zvyků. Expanze křesťanské církve v prvních stoletích její existence byl proces, ve kterém se křesťanská zvěst adaptovala na různé kultury a nechala se jimi pozměnit.

Potřeba respektovat praktiky domorodé kultury při evangelizaci „barbarů“ je uznána v 6.století papežem Řehořem I. Velikým (cca 540–604), který nabádá duchovní zapojené do misijní práce, aby neničili pohanské chrámy, ale aby je očistili svěcenou vodou a umístili do nich křesťanské oltáře a relikvie svatých. Navíc by podle něj lidé neměli být

⁴ Sk 17:22-30

přípravě o náboženské svátky, pokud jsou zaměřeny k Boží slávě.⁵ Církev tehdy absorbovala mnoho místních pojmů, představ a zvyků keltských, germánských a slovanských kmenů, které byly evangelizovány.

S příchodem křesťanské Evropy do středověku téma inkulturace ztratilo mnoho ze své důležitosti. Etnocentrismus v této době v křesťanství dominoval spolu s veskrze negativním postojem vůči jiným kulturám. V 16. století se však otázka kulturní akomodace opět dostala se do popředí. Církvi se otevřelo velké misijní pole objevením nových oblastí (Ameriky a Asie) koloniálními mocnostmi Španělskem a Portugalskem, a misie se přenesla hlavně do nových kolonií. Misionáři v nekřesťanských zemích se setkávali s odlišnými kulturními vzory a praktikami. Vystala otázka jejich adaptačního chování a vlivu na tamní kulturu. Církev již ale ztratila mnoho ze své adaptability a flexibility. Evropa byla křesťanská a co bylo křesťanské, bylo evropské. To bylo patrné i v iberských královstvích při „dobývání“ světa. Při šíření víry si byli jisti identitou své kultury jako jediné možné křesťanské kultury, chápali křesťanství jako úzce spojené s evropskou civilizací.

V této době se objevili velcí „pionýři“ adaptace; zaměříme-li se na oblast Asie, byli to především misionáři jako např. Alessandro Valignano nebo právě Matteo Ricci, kteří mohou být považováni za zakladatele moderního přiblížení se inkulturaci.

⁵ Küng, Hans – Ching, Julia: *Křesťanství a náboženství Číny*. Vyšehrad, 1999, s. 67.

KŘESŤANSTVÍ V ČÍNĚ PŘED RICCIM

Ve své práci se zaměřím na misijní úsilí církve v 16.–18. století. Nyní bych čtenáře ráda pouze stručně seznámila s přehledem dřívějších kontaktů křesťanství a Číny.

Za dynastie Tchang (618–907) Čína procházela poměrně otevřeným obdobím, v němž do země křesťanství poprvé proniklo. Čínu s křesťanstvím seznámila syro-orientální církev, nazývaná také nestoriánská.⁶ Nestoriáni začali do Číny vstupovat již v 7. století a jejich komunita tam po následující dvě století rostla. Roku 635 obchodníci a misionáři z nestoriánské církve vstoupili do Číny, vedeni biskupem Alopenem, přinesli s sebou křesťanské učení, které následně vysvětlovali a šířili mezi domorodci. Čínský císař Tchaj-cung nestoriány přijal a tři roky po jejich příjezdu vydal toleranční edikt povolující šíření křesťanství v Číně, překládání jejich spisů i budování syro-orientálních klášterů. Nestoriáni měli vlastní christologii, liturgii i symboliku (objevovaly se v ní např. kříže vycházející z lotosového květu⁷), západní křesťané jim ale vyčítali přílišné přizpůsobení buddhistickým představám. Alopen napsal první křesťanskou knihu v Číně nazvanou „sútra Ježíš Mesiáš“,⁸ kde zdůraznil univerzálnost křesťanského poselství a použil při tom některé konfuciánské, taoistické a buddhistické termíny přizpůsobené k tomuto účelu. Vyzdvihnul myšlenku, že křesťanství nejen že není proti principům věrnosti státu a synovské úcty vůči rodičům, ale naopak je podporuje.

Nestoriánská církev se v Číně rozvíjela do konce 7. století, kdy vzrostl vliv buddhismu. Počátkem 8. století propuklo pronásledování zosnované buddhisty, k jejich opozici se pak přidala i opozice taoistická. V polovině 8. století se objevila snaha o oživení konfucianismu a taoismu - chtěli získat zpět svou pozici v čínské tradici. Následoval útok na náboženské organizace, roku 845 vypukly persekuce proti buddhismu i křesťanství, které nakonec vedly k císařskému ediktu, jenž křesťany vyhnal z hlavního města. Ti se přemístili do jižní Číny. Bez kontaktů a podpory církve na Středním východě zde však nestoriánské křesťanství nebylo schopné přežít.

Když ve 13. století mongolský chán Kublaj vytvořil velkou říši zahrnující i Čínu, která dosahovala až do Evropy, byl tu jistý přímý kontakt mezi těmito dvěma kulturami.

⁶ V 5. století se kvůli christologickému sporu oddělila od říšské církve a hlavně díky obchodníkům se pak rozšířila do Asie.

⁷ Küng, Hans – Ching, Julia: *Křesťanství a náboženství Číny*. Vyšehrad, 1999, s. 224.

⁸ Witek, John W. SJ: *Christianity and China: Universal Teaching from the West*. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, s. 13.

Mongolská dynastie Jüan (1279-1368) byla poměrně kosmopolitní; v období její vlády došlo k prvnímu přímému kontaktu mezi Čínou a Západem.

Další vstup křesťanství do Číny byl zpočátku diplomatický výzkum, který se později stal náboženským: Francouzský král Ludvík IX. poslal roku 1253 františkánského mnicha Williama z Rubruku k mongolskému chánovi s cílem pokusit se vytvořit alianci Mongolů a křesťanských Franků proti muslimům. William si za svého pobytu v mongolském hlavním městě Karakoram zaznamenával poznatky, které o Číňanech nabyt. Tato mise sice poskytla informace o cestě i místních lidech, ale nebyla úspěšná v dosažení svého cíle.

Mezitím si syro-orientální církev, která přežívala u mongolských kmenů, s Kublajchánem utvořila dobré vztahy. Roku 1275 nestoriáni založili arcibiskupství ve městě Chánbaliku (Peking) a křesťanští diplomaté a obchodníci založili kostely i v několika dalších čínských městech. V této době do Číny cestovali také františkáni a založili tam malou, ale prosperující církev.

Mikuláš IV. poslal dopis Kublajchánovi po Giovannim da Montecorvino, jenž ale dorazil do Pekingu až po smrti Kublajchána; přesto ale byli papežští vyslanci srdečně přivítáni. Giovannimu se dokonce v Chánbaliku podařilo založit centrum křesťanství a roku 1307 byl jmenován arcibiskupem Chánbaliku a patriarchou Východu. Řím mu také poslal ku pomoci několik dalších misionářů. Po dalších dvacet let misie vzkvétala, Giovanni přeložil Nový Zákon, Žalmy a breviář a také vyučoval latinské liturgické zpěvy. Misie v Číně pokračovala i nadále, zprávu o jejím vývoji máme od františkánského mnicha Odorika da Pordenone, který cestoval do Číny roku 1321. Poskytl náboženskou podporu komunitě italských obchodníků žijící ve městě Jang-čou. Po návratu podal papeži zprávu, že toto město navštívil roku 1322, a bydlel v domě františkánského řádu, který v Jang-čou byl spolu se třemi nestoriánskými kostely. Roku 1342 do Pekingu dorazilo dalších asi 50 františkánů, kteří tam byl posláni na žádost tamních konvertitů.

Zanedlouho poté začala dynastie Jüan upadat. S pádem mongolské říše (1368) byl ukončen i slibný vývoj křesťanské církve na území Číny. Po nástupu dynastie Ming (založená Číňany) byli všichni křesťané vypovězeni. Kontakty Evropy a Čínou většinou skončily, křesťanská misie upadala a byla nakonec potřena islamizací a pronásledováním. Za vlády dynastie Ming se říše snažila spíše udržovat se v izolaci, dodržovala politiku založenou na tradičním názoru, že Čína je centrum civilizace obklopené barbary; byl vyvinut také pocit podezření a odporu vůči vnějšímu světu. Obchod s cizinci byl silně omezen, i vyslanci mohli do země vstoupit jen na krátkou dobu. Jelikož se Čína považovala

za nejvyšší civilizaci, nikdo jiný jí už nemohl nic nabídnout, nic cizího pro ni nebylo zajímavé ani důležité. Čína se stala xenofobní.

Před iberskou expanzí v 16. století o sobě Evropa a Čína navzájem věděly jen velmi málo; obě ale sdílely přesvědčení, že jsou civilizovanými centry světa. Jak jsem výše zmínila, kontakty mezi Evropou a Čínou sice probíhaly již dříve, ale po pádu mongolské dynastie nastalo dlouhé přerušení. Křesťané se pak do Číny vrátili až po téměř dvou staletích: v 16.–17. století se kontakty Západu a Číny obnovily, opět probíhala misijní aktivita a křesťanství a čínská náboženství se spolu blíže seznamovala.

Věk zámořských objevů

V 16. století docházelo k expanzi Evropy, k objevování a dobývání zámoří, což bylo dobrou příležitostí pro církve (tehdy téměř výhradně římskokatolickou), byl to jeden z důvodů pro oživení misijní aktivity. Začalo tak jedno z vrcholných období křesťanských misí. Tradiční historiografie pojmenovává období přítomnosti misionářů, resp. Evropanů v Číně jako „křesťanské století“ čínských dějin.⁹

Evropa v té době procházela důležitými změnami: Zaprvé to byly geografické objevy (hlavně Afriky, Asie a Jižní Ameriky), díky nimž se Západ setkal s nekřesťanskými kmeny. Zadruhé tehdy vznikaly silné monarchie (kromě Portugalska a Španělska také např. Francie, Anglie či Rusko). Velký vliv na společnost mělo i intelektuální probuzení, renesance a s ní spojený rozvoj věd, tisku a vůbec celkový růst vzdělanosti. Dále došlo také k znovuoživení náboženství; byla to doba reformace i reformy uvnitř katolické církve, (s čímž souvisí vznik jezuitského řádu); náboženské probuzení vyvolalo větší zájem o misii. Misie byly často iniciovány králi monarchií (jistou roli jistě sehrála i prestiž a národní rivalita, která byla bohužel přenášena i do náboženské sféry), byly podporovány také obchodníky (jejich motivací byl ovšem především zisk). V úsilí církve byl však dominantní náboženský účel: z dopisů a deníků misionářů lze vidět jejich hlubokou oddanost svému poslání; přesvědčení, že se o radostnou zvěst musí podělit. Vydávali se i přes mnohá nebezpečí do dalekých krajů, kde neznali místní řeč, byli bez přátel, bez ochrany a pomoci a často měli i obavy o život.¹⁰

⁹ Označení „křesťanské století“ je jistě příkladem etnocentrické omezenosti historiografie. Tímto označením je zdůrazněna přítomnost Evropanů na úkor jiných vnitřních dějin země.

¹⁰ Kolářek, Josef: *Čínské epistoly*. Edice čeští jezuité, svazek 16, Refugium, Velehrad-Roma, 1999, (úvod).

Když se křesťanství začalo rozšiřovat do mimoevropských oblastí, muselo se ale také potýkat s problémy, které spolu s tím vyvstaly. V těch nově objevených částech světa, kde misionáři naráželi převážně na kmenové svazy a primitivní domorodá náboženství (např. v Jižní Americe), nebyl christianizaci kladen téměř žádný odpor, Portugalští a španělští dobyvatelé si totiž své tamní koloniální panství dokázali mocensky a institucionálně zajistit.¹¹ Jiná situace však vyvstala při příchodu křesťanství do Číny. Podmínky, které misionáři objevili zde, byly zcela odlišné od podmínek v Jižní Americe. Čínská civilizace byla vysoce vyvinutá, Číňané ji považovali za nadřazenou té západní, byli si vědomi vlastní starověkosti. Tato země měla vlastní náboženské soustavy starší než samo křesťanství, kulturní tradice výrazně se lišící od evropských, a vůbec celkově odlišný styl života. Při setkání Číny a Západu se Čína ukázala být jednou z mála zemí, se kterými měl Západ kulturní výměnu místo pouze jednostranné náboženské a kulturní misie.

Abychom si přiblížili tehdejší pozici a vzájemný vztah církve a světských dobyvatelů, podívejme se na jejich vzájemné dohody: Když Portugalsko a Španělsko začalo svou expanzi, dělali tak s papežským požehnáním. V 15. století bylo v řadě papežských bul a smluv mezi těmito dvěma královstvími a Svatým stolcem, oběma zemím dáno právo vládnout nad zeměmi jimi „objevenými“. S tím ale zároveň museli přijmout úkol tyto země christianizovat.

Papež Alexandr VI. rozdělil nově „objevené“ země mezi Španělsko a Portugalsko.¹² Králové však neměli rozšiřovat jen svou slávu, ale především slávu Kristovu a slávu jeho církve. Všechna papežská privilegia původně udělované portugalské koruně se konstituovala v systému nazývaný *Padroado Real*. Byl to systém královské kontroly nad církví; královský patronát (resp. dohled) nad všemi misiemi a církevními institucemi v oblasti nazvané *India*, sahající od mysu Dobré naděje po Japonsko. (Ve španělských koloniích se tento systém nazýval podobně – *Patronato Real de las Indias*.)

Zaměříme-li se na oblast našeho zájmu, na Dálném východě byla koncem 16. století dvě centra evropské moci: portugalský obchodní přístav Macao na čínském pobřeží a španělské Filipíny. Mezi misionáři ale panovala rivalita a často zde vznikalo napětí: Portugalci cítili odpor proti Španělům; i když Filipíny oficiálně byly pod španělskou správou, Portugalsko to chápalo jako zásah do jeho sféry.

¹¹ Kolmaš, Josef: *Akomodace – předchůdce aggiornamenta*. Na příkladu katolických misí v Číně. In *Jezuité*, 1999, č. 1. [www dokument] [cit. 2. 4. 2006]. Dostupné z: <http://www.jesuit.cz/bulletin/?rok=1999&cislo=1&clanek=studie>.

¹² *Bulou Inter caeterae divinae* z roku 1493.

Portugalsko však bylo příliš malé na to, aby bylo schopné pokřesťanit tak velké oblasti. Portugalský král si uvědomoval, že je potřeba více duchovních sloužících v zámoří, a proto hledal dobrovolníky i v cizině. Roku 1538 oslovil Ignáce z Loyoly a jeho společníky z Tovaryšstva. Ignác výzvu přijal a po dohodě s papežem k tomuto úkolu určil Šimona Rodriguese a Františka Xaverského.¹³

Jezuité měli již od počátku jako jedno ze svých hlavních poslání podnikání zámořských misí a šíření víry do cizích zemí. Tovaryšstvo Ježíšovo bylo založeno Ignácem z Loyoly a jeho společníky roku 1534. Založení Tovaryšstva bylo prvním pokusem dát směr křesťanské misijní aktivity do rukou církevních organizací. Jeden z iniciačních slibů byl i dát se bezpodmínečně k dispozici papeži, souhlas být poslán kamkoli a kdykoli. Byli organizováni, aby sloužili Kristu přímo přes papeže a ne přes církevní struktury, které byly pečlivě kontrolovány královskou autoritou. Snaha o odloučení křesťanství od evropské politické autority je zakořeněna již v základech Tovaryšstva. Církev, kterou na Východě založil „pionýr“ jezuitské misie František Xaverský, nebyla jen rozšířením portugalské církve. Jezuité se snažili propojit křesťanství a místní kulturu a vytvořit tak domácí církev, ne pouze repliku evropského křesťanství.

Jezuitské počátky

O proniknutí do Číny se zpočátku pokoušeli hlavně jezuité. V Číně začali aktivní misijní práci koncem 16. století. Uvědomili si, že v podobě, v jaké se západní křesťanství šířilo, mohlo mít jen malou naději na úspěch, a pokud se propagace západní víry alespoň částečně nepřizpůsobí místním podmínkám, nesetká se s kýženým výsledkem. Proto začali používat tzv. akomodační metodu. Díky adaptování křesťanství na zvyky a tradice místních lidí, byli jezuité v ustavení církve v Asii poměrně úspěšní. Jezuité si všimli velké potřeby vzdělaných vědců, a nabídli proto Číně kromě křesťanství také nové teoretické disciplíny, vědu a technologie.

První katoličtí misionáři následovali hned za portugalskými objevy. Vstupu do Číny však bránil nevlídný postoj Číňanů; do roku 1552 nebyl učiněn žádný větší pokus o

¹³ Někteří úředníci portugalské koruny vyjádřili obavy, že neportugalští jezuité budou pracovat ve prospěch svých vlastí. Tuto námitku však Ignác odmítl. Neportugalského původu byl Xaverský, ale i mnoho z jeho následovníků v portugalské sféře. Drtivá většina z nich samozřejmě pocházela z Portugalska, Španělska, či Itálie.

vstup do Říše středu. Asi v polovině 16. století portugalští jezuité rozšířili svou misijní činnost do daleké Asie, ale brány Číny se před nimi nechtěly otevřít.

Prvním, kdo se pokusil o šíření křesťanství v Číně byl **František Xaverský** (1506–1552), velký apoštol Východu a jeden z prvních druhů svatého Ignáce z Loyoly, papežský nuncius a oficiální hlava jezuitů na Východě.¹⁴ Byl poslán do Asie zahájit východní misii jezuitů; do Goy dorazil roku 1542, s velkou energií, odvahou a oddaností svému poslání. Roku 1549 připlul do Japonska, zahájil evangelizaci a založil obec věřících. Po čase tam stráveném si všimnul japonského respektu k Číně, setkal se s úctou k čínské kultuře. Slyšel mnoho o velké čínské říši, což ho přivedlo k myšlence získat pro křesťanství nejprve Čínu a jejím vlivem pak i Japonsko. Věřil, že pokud Číňané přijmou křesťanství, ostatní východoasijské národy budou následovat. Z Japonska se roku 1551 přeplavil do města Malacca, vypracoval plán pro založení misie v Číně, kterou stále vnímal jako kulturní centrum, jako zemi, ve které by mělo být křesťanství představeno co nejdříve. Poté odplul do Goy, ke vstupu do Číny ale nedostal povolení. Roku 1552 dorazil na ostrov Šang-čhüan, postavil zde kapli a začal vyučovat křesťanství. Doufal, že pronikne do Číny, nezalekl se ani nebezpečí možného vězení a smrti; ale portugalští obchodníci se ho tam báli vzít, nechtěli riskovat svá privilegia tím, že by ho tam přivezli ilegálně. Žádná obchodní loď ho nechtěla dovést na ostrůvek u Kantonu, protože cizinci bez povolení tam nesměli. V prosinci 1552 Xaverský umírá na malém neobydleném ostrově, poblíž Macaa, u neotevřených dveří Dálného východu. Jeho sen hlásat evangelium Číňanům zůstal nevyplněn, zemřel ještě před dosažením Říše středu. Otevření Číny zůstalo úkolem pro dalšího jezuitu - Ricciho.

Další důležitou postavou byl **Alessandro Valignano** (1539–1606), italský jezuita a vizitátor oblastí na Dálném východě (čímž se rozuměla supervize nad celou oblastí od Mozambiku po Japonsko¹⁵), byla to velice významná pozice v řádu, jedna z nejdůležitějších funkcí. Na Východě Valignano uskutečňoval novou strategii, plánoval vývoj odlišný od zavedených způsobů, což ale nebylo akceptováno portugalským králem ani církevními autoritami. Už v Lisabonu se dostal do konfliktu: trval na své metodě, kterou považoval za

¹⁴ Xaverský patřil do kruhu sedmi prvních tovaryšů, kteří společně složili 15. 8. 1534 sliby v Paříži. Byl to člen skupiny, která iniciovala vznik jezuitského řádu. Práci zpracovávající život a dílo Xaverského je Schurhammer, Georg: *Francis Xavier: His Life, His Times*, Rome 1973-82.

¹⁵ Vizitátor je nepravidelný úřad v Tovaryšstvu, který je určován generálem, aby ho zastupoval či v jeho jménu vizitoval v jeho provinciích. Protože reprezentuje generála, má v těchto provinciích autoritu nade vším, včetně provinciála. Problém jmenování Valignana vizitátorem a prosazování své koncepce navzdory padroadu podrobně zpracovává. Ross, Andrew C.: *A Vision Betrayed, The Jesuits in Japan and China 1542-1742*, Edinburgh University Press, 1994, s. 39.

správnou bez ohledu na portugalské autority, avšak podle podmínek Padroada musel Valignano dostat souhlas portugalského krále k plánu cesty, financím, počtu jezuitů jedoucích s ním apod. Valignano si ale nakonec prosadil svou. Kritizoval styl portugalské provincie Tovaryšstva, neboť se podřídila Padroadu, i když řád měl být oficiálně podřízen jen papeži. V Číně a Japonsku Valignano započal misijní strategii, která křesťanství osvobozovala od tohoto pohledu. Snažil se být nezávislý na portugalské královské autoritě a získat církevní autonomii.

Valignano misii reformoval způsoby, které se zásadně rozcházely se způsoby šíření křesťanské víry misionáři pod autoritou španělské a portugalské koruny. Při misii na Východě prosazoval styl, který se snažil osvobodit od evropského politického imperialismu a „evropanismu“.¹⁶ Trval na tom, že japonská i čínská kultura obsahují prvky pravdy a morálky, na kterých může křesťanská víra stavět a použít je jako základ pro vybudování domorodé křesťanské církve. Některé misionářské řády však byly patrně neschopné odlišit mezi vedlejšími prvky evropské kultury a základními prvky křesťanské víry. Pod autoritou španělské a portugalské koruny konvertité museli přijmout evropské kulturní normy jako důležitou součást svého nového života. Naproti tomu jezuitská misie vedená Valignanem hledala porozumění a snažila se do značné míry přizpůsobit japonským a čínským způsobům.¹⁷

I když se Valignano stal jezuitským vizitátorem Východu, mohl ovlivňovat tamní vývoj jen do jisté míry. Když přijel na Východ, misie v Japonsku již byla založena a ovlivněna Xaverského postojem (mimo jiné nepříliš vhodnými překlady křesťanských termínů). Jeho plány pro Čínu však handicapovány nebyly. V Číně založil misii, která byla od počátku „jeho“, určil směr jejího dalšího rozvoje: důraz kladl zejména na prohloubení principu akomodace. V Číně na tomto pracoval společně s Matteem Riccim. V něm našel ideální „nástroj“, který uskutečnil a dále rozvíjel jeho plán. Ti dva spolu pracovali v blízkém porozumění; iniciativy, které Ricci podnikal, byly s plným souhlasem a spoluprací Valignana.

Podíváme-li se konkrétně na Říši středu, v období příjezdu prvních misionářů zde byla u moci dynastie Ming (1368–1644), která se snažila říši udržovat v izolaci od ostatního světa a misionářům se proto zpočátku dlouhou dobu nedařilo proniknout. „Vstoupit do Říše Středu, nyní ovládané Číňany, kteří přerušili veškeré kontakty se

¹⁶ Přesvědčení, že evropská zkušenost je zároveň křesťanskou zkušeností a je směrodatná pro veškeré lidstvo. Byl to názor rozšířený v období iberské expanze, který ovlivnil i misijní aktivitu římskokatolické církve.

Západem, bylo cílem františkánů, dominikánů a jezuitů na Filipínách a v Macau. Krátké návštěvy, jichž někteří z nich dosáhli když doprovázeli obchodníky do Kantonu jen zvýšily touhu a snahu do Číny proniknout.¹⁸ Čína fascinovala celou Evropu už od dob Marka Pola. Určitou motivaci představoval také předpokládaný „domino efekt“ pro okolní státy ve východní Asii.¹⁹ „Jeden z aspektů velikosti země je schopnost přilákat a udržet pozornost druhých. Tato schopnost je evidentní od úplných počátků setkávání Západu s Čínou.“²⁰

První stálá misie v Číně byla naplánována Alessandrem Valignanem, (který již předtím zreformoval jezuitskou misii v Japonsku, započatou Františkem Xaverským). Valignano roku 1578 k zahájení jezuitské misie v Číně vybral dva italské jezuity, Michaela Ruggieriho (1572–1607) a Mattea Ricciho (1552–1610). Nejprve nechal do Asie poslat Ruggieriho. Ten do Macaa dorazil roku 1579 a brzy dostal posilu v osobě Ricciho, který se později stal jedním z nejvýznamnějších křesťanských misionářů v Číně.

¹⁷ Glogar, Martin: *Vztah mezi jezuity a mendikanty v japonském "křesťanském století"* (diplomová práce), Filosofická fakulta MU 2005, s. 59.

¹⁸ Witek, John W. SJ: *Christianity and China: Universal Teaching from the West*. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, s. 17.

¹⁹ Cummins, James Sylvestr: *Jesuit and Friars in the Spanish expansion to the East*, London 1986, s. vii (Introduction).

MATTEO RICCI

Matteo Ricci byl jezuitský kněz, misionář a učenec, který položil základy čínské misie. Začal rozvíjet politiku, která pak nasměrovala misii po další dvě století, udal vzor pro budoucí misionáře v Číně. Přišel jako tazatel s hlubokým zájmem a respektem k Číňanům a jejich kultuře a doufal, že svou apoštolskou práci postaví na tomto porozumění. Žádný člověk ze Západu před ním nedosáhl takové úrovně ve znalosti čínské kultury, jazyka, literatury a společnosti. Ze všech Evropanů, kteří tehdy cestovali do Číny, pouze on si získal u čínských autorit respekt jako učenec. Měl reputaci matematika a kartografa, vyznal se dobře v čínském jazyku i klasice. Svými modrými očima se od Číňanů vždy odlišoval, jinak se ale stal jedním z nich. Dosáhl neobyčejných výsledků a získal dokonce postavení literáta.²¹

Ricci se věnoval misii v Číně od roku 1580 až do své smrti, roku 1597 byl jmenován představeným jezuitů pracujících v Číně. Hluboce se zajímal o čínské zvyky a dosáhl velkého porozumění konfucianismu a čínské kultury.

Život a cesta do Asie

Italský řeholník Matteo Ricci (čínským jménem Li Ma-tchou) se narodil roku 1552 v italském městě Macerata, byl nejstarším ze dvanácti sourozenců. Roku 1568 začal studovat práva v Římě a pak se dal proti vůli otce k jezuitům. Poté, co v mládí vstoupil do jezuitského noviciátu (1571), studoval v Římě filosofii, matematiku, fyziku, geometrii, geografii, astronomii, ale i latinu a teologii. Zabýval se také konstruováním astronomických i hudebních nástrojů. Byl vzdělán v prestižní jezuitské škole, kde absolvoval obsáhlé školení a získal tak výborné znalosti, které pak v Číně využil. Misie ho již v této době lákaly. V květnu 1577 odjel do Portugalska studovat na univerzitě, kde se jezuité

²⁰ Spence, Jonathan D.: *The Chan's Great Continent, China in Western Minds*, W.W.Norton & Company, New York, London, 1999, s. xi (Introduction).

²¹ Třída literátů (mandarínů) po staletí spravovala Čínu, bez ohledu na měnící se dynastie. Řízení říše bylo v rukou mužů vybraných pro své znalosti a ne pro aristokratický původ. Tento systém dovozoval schopným mužům ze všech tříd dosáhnout nejvyšších pozic. Všichni úředníci se museli podrobit zkouškám; kdo prošel zkouškami, získali důstojné postavení literáta, = intelektuální elita, nosili specifické oblečení odrážející jejich místo v čínské společnosti.

připravovali na misijní cesty do Asie. Toho samého roku požádal o to, aby mohl působit jako misionář na Východě.

Jeho představení žádosti vyhověli a Ricci byl poslán do portugalské základny v Indické Goe. Spolu s několika společníky se v Lisabonu nalodil a odplul do Goy, kam dorazil na podzim roku 1578, a kde následně začal vyučovat v teologickém kurzu. Zároveň pokračoval ve svých studiích a roku 1580 byl vysvěcen na kněze. Ricci s dalšími jezuiti se pak přesunul do Macaa, kam se doplaval roku 1582, tam se také seznámil s čínským jazykem a začal ho studovat. Od Valignaniho totiž dostal doporučení naučit se čínsky, a to i přesto, že Říše středu byla zatím uzavřená a bylo možné, že vůbec nedostanou povolení ke vstupu. Ricci tedy absolvoval intenzivní studium čínštiny; nenaučil se žádný dialekt, ale mandarínštinu, aby se dorozuměl všude. I když byl klasický čínský jazyk obtížný, Ricci byl velmi nadaný a učenlivý a za nějakou dobu mluvil čínsky plynule, což mu pak vstup do Číny usnadnilo.

Pobyt v jižní Číně, metoda akomodace

Roku 1583 Ricci a Ruggieri vstoupili z Macaa do Číny a otevřeli tak první katolickou misii na čínské půdě od dob té františkánské před 250 lety. Zahájili misii v jižní Číně a pomalu začali ke křesťanství získávat první čínské konvertity. Do té doby byla myšlenka proniknutí do Číny pouhou utopií, Říše středu byla zakázaná země. Číňané sice dovozovali portugalským obchodníkům vstoupit do přístavu, ale jen jednou za rok, a navíc cizinci mohli zůstat pouze velmi krátkou dobu, maximálně několik týdnů. Jinak byla Čína vůči cizincům nedůvěřivá a uzavírala před vnějším vlivem. Až roku 1583 dostali Ricci a Ruggieri povolení k trvalému pobytu ve městě Čao-čching, což je město nedaleko Kantonu, ale již ve vnitřní Číně. Obdrželi pozvání od generálního guvernéra a dorazili tam v září 1583. Guvernér dal jezuitům povolení postavit si dům, získali i parcelu, na které mohli vybudovat kapli.

Zpočátku se oholili, ostříhali a nosili buddhistický oděv, aby nevzbudili příliš pozornosti a zároveň se označili jako učitelé náboženství. Mysleli, že i tady jsou mniši chováni v úctě; to byl ale omyl. Roku 1594 se Ricci a ostatní jezuité rozhodli změnit svůj oděv. Když totiž zjistili, že buddhističtí mniši nemají mezi lidem velký respekt a že na tyto tzv. bonzy ostatní shlížejí svrchu, uvědomili si, že buddhistické oblečení by jim bylo spíše překážkou. V ranném stádiu misie se jezuité oblékali do podobných šatů jako bonzové,

vyvolali tak ale chybný dojem, že jejich náboženství je forma buddhismu. Pak byli varováni, že vyšší vrstvy bonzy pohrdají pro pošetilost jejich učení a pokrytectví. Když si Ricci uvědomil fakt, že společenská pozice mnichů je nižší než postavení třídy učenců, začal se oblékat do typického roucha čínských literátů.²² Dostal od svého představeného povolení nosit toto oblečení a nechat si narůst vousy a vlasy v souladu s čínskými zvyky. Nadále se od buddhistů více distancoval.

Zatím nepovažovali za moudré začít s otevřenou misí v Číně, i když se svou vírou netajili. Snažili se získat respekt svým vědeckým vzděláním, představili vzdělaným vrstvám své matematické znalosti a získali tak přátelství některých učenců a úředníků města.

Jezuitská politika byla založená na snaze získat přátelství vládnoucích tříd, představit křesťanské učení nejprve vyšším vrstvám, což bylo z jejich pohledu stabilnější. Chtěli pro křesťanství získat hlavně elitu, pokud možno i císaře, a ani ne tak masu, resp. masu by podle jejich názoru pak následovaly vlivem těchto elit.

Tato nepřímá misie shora byla jezuitům později vyčítána. Zdá se ale, že v Číně byla tato politika celkem moudrá; misionáři nebyli chráněni žádnými smlouvami a byli v říši jen z milosti vlády. Jezuité se tedy nejprve snažili vzbudit zvědavost a zájem učenců svými evropskými vynálezy, využili znalostí matematiky, astronomie a dalších věd, aby pak získali jejich respekt a toleranci.

Ricci snadno navazoval osobní vztahy, což také pozitivně ovlivnilo jeho přijetí. Díky svému úplnému ponoření do čínského jazyka a filosofie si získal důvěru mnoha čínských intelektuálů a vysokých úředníků. Říše středu ho přijala, byl považován za velkého mudrce. Přikláněl se k bližšímu vztahu s konfuciánskými literáty a jeho renomé učence mezi Číňany pocházelo z tohoto faktu. Ricci si hned zpočátku uvědomil, že když chce získat mezi Číňany konvertity, musí čínské elitě dokázat vysokou úroveň západní kultury a vzdělání. Díky němu Čína změnila pohled na Evropu, do té doby všechny lidi ze Západu považovala za barbary. Ricci zhotovil např. hodiny či mapu světa, aby prokázal znalosti západní geografie. Na své mapě umístil Čínu doprostřed a zbytek světa měl místo jen na okraji, což Číňanům samozřejmě lichotilo.

²² Koláček, Josef: *Čínské epistoly*. Edice čeští jezuité, svazek 16, Refugium, Velehrad-Roma, 1999, kapitola o Riccim: V Číně jsou jen dva druhy oděvů: oděv bonzů – duchovní osoby a oděv těch, kteří podléhají politickému řádu; rozdíl mezi nízkou a vysokou postavenými není ve způsobu odívání, ale v cenosti oděvů. Ricci „měl za to, že z toho dvojího způsobu oblékání bude pro něho pohodlnější pro zmíněný cíl ten první způsob odívání, proto se nejprve oblékal jako bonz, strávil mezi nimi několik let. Měl během té doby možnost naučit se dokonale čínský jazyk, a pak mohl důkladně probádat, v čem spočívá učení těchto služebníků model, aby je jednou mohl tím účinněji vyvracet.“



Ricciho úspěch v získávání přátelství a respektu třídy učenců a podpory mnoha úředníků se zdá ještě větším, když vezmeme v úvahu odpor a žárlivost jeho nepřátel. Objevily se sice i občasné neúspěchy, ale celkový pokrok pokračoval. Ricciho osobní kvality, jeho laskavost, trpělivost a učenost byly dobře známé a oceňované jeho čínskými přáteli a spolupracovníky. Číňané obdivovali osobní chování jezuitů, jejich obětavost a věnování se vědě. To se zdálo jako úspěšné aplikování politiky inkulturace křesťanství v Asii ustanovené jezuitským představeným, Valignanim.

Misionáři začali považovat za moudré, aby bylo v Číně založeno velvyslanectví některé z evropských zemí, a chtěli také získat císařské povolení kázání víry; bez něj by totiž misie závisely jen na místních úřednících. Roku 1588 byl Ruggieri poslán do Evropy s cílem prosadit vznik takového velvyslanectví, ale na cestě (v Itálii) ho zastihla smrt. Čínská misie přesto pomalu pokračovala v pokroku.

Roku 1589 nový generální guvernér vypověděl jezuitu z Čao-čingů. Misionáři odtamtud byli odveleni, Ricci se ale podařilo získat povolení přestěhovat se a sídlit ve městě Šao-čou, ve stejné provincii (Kuang-tung) na jihu Číny.

Šao-čou je pěkně uvítalo: Ricci obdržel povolení na koupi pozemku, na kterém postavil dům a kostel, a pokračoval v navazování přátelských vztahů s učenci a úředníky v celé tamní oblasti. Pomluvy rozšířené v té době obsahovaly tvrzení, že jezuité jsou alchymisté. To je přineslo do pozornosti místního učence a člena královské rodiny jménem Čchü Žu-kuej (úředním jménem Čchü Tchaj-su). I když se ukázalo, že alchymie není mezi Ricciho dovednostmi, podle tradičních čínských způsobů Čchü formálně požádal Ricciho o lekce. Tak Ricci začal vyučovat matematiku, astronomii a další vědy, ale i křesťanství. Čchü se stal křesťanem a zastáncem Ricciho, jezuitů i západní vědy mezi mnoha svými učenými známými.

Na ukázkou v jezuitské rezidenci byla světová mapa, která čínské návštěvníky velice zaujala. Na jejich žádost Ricci zhotovil kopii té mapy a přeložil jména do čínštiny. Tato práce, vytištěná roku 1584, byla první verzí, která se později dočkala několika rozšíření a vylepšení. Roku 1600 Ricci vydal přepracovanou publikaci této mapy světa nazvanou *Šan-chaj jü-ti čchüan-tchu*. S pomocí eminentního učence a přítele jezuitů Li Č'caoa byly vydány roku 1603 a 1604 třetí a čtvrtá edice. Ricci rafinovaně představil západní systém délky a šířky tak, že ho v podstatě narouboval na čtvercovou síť souřadnic – systém používaný v tradiční čínské kartografii. Ricci použil evropské mapy stejně tak jako i čínské. Ricciho mapa světa obsahovala první znázornění Nového světa (Ameriky) na čínské mapě. Mnoho učenců ihned rozpoznalo, že tyto mapy jsou důležitá vylepšení existujících

kartografické technologie. Dříve neznámé oblasti byly nyní zaneseny do mapy v čínském stylu a mnoho jmen cizích míst používaných Číňany dnes může vysledovat svůj původ na Ricciho mapách. Další kuriozity a zajímavosti, jako např. hodiny nebo západní knihy upoutaly návštěvníky jejich rezidence.

Ricci doufal v cestu do Pekingu, chtěl získat přízeň císařského dvora a legální uznání misie. Pokusil se proto o přechod na sever. Dosáhl Nankingu, kam přijel v květnu 1595, ale jelikož neměl povolení, byl opět poslán zpět do Nan-čchangu, kde byl přijat guvernérem Lu. Ten rychle vydal potřebné povolení, zatím byl Ricci uvítán dvěma císařskými princí kteří tou dobou náhodou v Nan-čchangu žili. Ricci během své návštěvy Nan-čchangu napsal svůj první čínský traktát *Ťiao-jou lun* (Pojednání o přátelství). První kniha, kterou jezuité přeložili do čínštiny, tedy nebyla bible ani životy svatých, ale výběr z Cicerona a dalších klasických západních pramenů hovořících o mravních zásadách. Přátelství bylo totiž podle konfuciánského učení jedním z pěti základních vztahů. Ricci pak také přeložil základní čínskou klasiku do latiny a napsal několik traktátů v čínštině, čímž si získal respekt a věhlas mezi literáty.

Ricciho prohlubující se porozumění jazyku literátů mohlo nyní být zaměřeno na učené uvedení do víry. Během svého pobytu v Nan-čchangu Ricci přepracoval Ruggieriův katechismus a začal vytvářet jednu ze svých nejznámějších prací, *Tchien-ču š'-i* (Pravý význam Pána nebes).

Ricci odjel do Su-čou aby navštívil svého přítele a studenta Čchü Žu-kchueje, nakonec se vrátil do Nankingu v únoru 1599. Když se mu otevřel Nanking a byl pozván, aby se tam usadil, zůstal. Stal se oslavovaným hostem, byl navštěvován mnoha učenci a úředníky, na které zapůsobil svými znalostmi i nedávnými úspěchy v oblasti astronomických a matematických věd. Ricciho reputace se šířila, a podle jeho zápisků v deníku nazvaném *Storia* byl pozván na nespočet banketů pořádaných na jeho počest, kde diskutoval o otázkách týkajících se náboženství, vědy a filosofie. Mluvil již plynule čínsky a byl dobře informovaný o klasice, navíc oslnil diváky také když prokázal svou ohromnou paměť častým doslovným citováním celých dlouhých pasáží různých děl. Při rozpravách také představil křesťanské a západní koncepty.

Zatímco pobýval v Nankingu, Ricci stále zaměřoval svou pozornost na učence; někteří z nich byli novému učení otevření a Ricci mezi nimi získal i několik konvertitů. Sprátelil se s některými z nejvlivnějších učenců a intelektuálů té doby, (jako byl např. Li Chuan, velící důstojník Nankingu, ministr nankingské vlády, mocný eunuch Feng Pao nebo vzdělaný učenec Ťiao Chung). A navíc, což je nejdůležitější, potkal svého velkého přítele a

podporovatele, jímž byl Sü Kuang-či, známý jako Pavel (1562–1633), který tou dobou právě přes Nanking jel do Pekingu zúčastnit se zkoušek.

Byl to muž proslulý v úřednických kruzích, jeden z předních konfuciánských učenců. Roku 1604 mu bylo v akademii v Pekingu uděleno nejvyšší vyznamenání jako učenci. Měl velký vliv na císařském dvoře, a i díky tomu měl v budoucnosti pro křesťany velký význam. Stal se jedním z pilířů čínské církve. Roku 1600 v Nankingu konvertoval ke křesťanství. Spolu s Riccim pak v letech 1604-1607 studoval v Pekingu. Kromě svých filosofických a teologických spisů napsal také knihu o geometrii. V době jeho smrti roku 1633 byl považován za jednoho z čelních státníků v Číně. Také jeho dcera Candida se věnovala šíření křesťanství; její vyprávění příběhů z evangelia bylo mezi lidmi oblíbené a rychle se šířilo. V rodné vesnici rodiny Sü bylo později vybudováno centrum jezuitské výchovy v Číně.

Ricci si už dlouho uvědomoval, že aby zajistil ustavení církve v Číně, musel by obdržet oficiální povolení z Pekingu. Cítil, že misijní úsilí katolické církve by nemělo dlouhého trvání, pokud by nebylo pevně ustaveno v hlavním městě. Proto, když roku 1598 nankingský ministr ritů Wang Chung-chuej nabídnul, že Ricciho do Pekingu doprovodí, Ricci to rád přijal, a shromáždil vědecké a hudební nástroje a další věci, včetně hodin, klavichordu, soch Madony, krucifixů a optických hranolů, aby je daroval císaři Wan-limu. Ministr Wang plánoval představit jezuitu na dvoře s myšlenkou použití jejich matematických a astronomických dovedností a znalostí v reformě a opravě kalendáře, nezbytného pro přesné císařské dodržování konfuciánských obřadů a ceremonií a výběrem příznivých dnů podle čínských astrologických principů. Načasování této cesty se ukázalo jako nešťastné. Japonci napadli Koreu, tradičního čínského spojence. Čína se proto nyní účastnila obrany Koreje, všichni cizinci byli považováni za možné zvědy a byli proto podezřelí. I s podporou a sponzorstvím místních úředníků byli Ricci a ostatní jezuité v Nankingu nuceni zůstat na lodi a jít na souš jenom s povolením a jen v uzavřených nosítkách, aby nemohli získat žádné strategické informace. I za těchto obtížných podmínek byl Ricci pěkně přijat místním guvernérem, který z něj udělal hosta ve své rezidenci a finančně podporoval jeho cestu, přestože ho varoval před obtížemi v hlavním městě. A tak tedy skupina cestovala na sever podél Velkého kanálu až do Tchung-čou, do Pekingu dorazili v září 1598.

V Pekingu Jezuité sídlili v rezidenci Wang Chung-chueje, ale strach z korejské války překážel jejich audienci u císaře. Wang, který výlet sponzoroval, neuspěl ve své snaze získat vyšší úřad, a neměl tak žádný přímý vliv na eunuchy, kteří připravovali císařův

program schůzek a jednání. Peníze docházely a pomalu už bylo jasné, že setkání s císařem je nyní nemožné. Dva měsíce strávené ve Wangově rezidenci ale nebyly zbytečné. Ricci, Cattaneo a Čung Ming-žen vydali čínský slovník (bohužel nedochovaný) sestavený v abecedním pořadí, psaný latinkou. Ricci později vylíčil, jak důležité bylo Cattaneovo přispění k tomu projektu: Otec Cattaneo byl vynikající hudebník a dovedl snadno rozeznávat jemné odchylky a různé druhy zvuku, což bylo při studiu čínského jazyka důležité.

Na jaře 1600 se Ricci rozhodl k dalšímu pokusu o vstup do Peking. S Diegem de Pantojou a dvěma čínskými laickými bratry Ricci cestoval, stejně jako předtím, přes Velký kanál. Skupina se zastavila ve městě Ťi-ning, kde se seznámila s místním velitelem přepravy obilí po kanále, který jim byl obzvláště nápomocný. Cestovali bez incidentu až dosáhli Lin-čching, kde byli zadrženi na příkaz mocného, zkorumpovaného a velmi obávaného eunucha Ma Tchang, ředitele tamní správy daní. Zabavil jejich majetek a i některé z darů pro císaře, a držel je ve vězení v Tiencinu po dobu téměř šesti měsíců. Až když přišlo nařízení z Peking, příkazující aby misionáři i jejich dary byli poslání k císaři, byli propuštěni. Přes zimu kanál zamrzal, jeli tedy pevninskou cestou, a do hlavního města dorazili v lednu 1601.

Jezuité byli známí jako geometři a kartografové, a využili své cesty do hlavního města tak, že počítali zeměpisné šířky a vzdálenosti mezi městy kterými projížděli, (výpočty byly založeny na pozorování slunce) a tímto způsobem zaznamenali vzdálenost mezi Kantonem a Pekingem. Jejich rostoucí obeznámenost s čínskou topografií navíc poskytla důkaz, že čínské království je identické s tím, co někteří autoři nazývali Kataj, a že Peking (za Mongolů nazývaný Chánbalik) je sídlem velkého krále Číny. Až do doby Ricciho cesty do Peking si Evropané mysleli, že Kataj a Čína jsou dvě odlišné země, a ti, kdo vytvářeli mapy, umisťovali zemi zvanou Kataj severně od Číny. Během pobytu v rezidenci pro cizí vyslance, roku 1601, se Ricci setkal se s velvyslanci ze střední Asie, kteří potvrdili jeho předpoklad, že Kataj a Čína jsou stejnou zemí a že Chánbalik Marca Pola je opravdu Peking. Ricci ihned napsal do Evropy list s radou učencům, aby opravili své chybné mapy a atlasy.

Založení misie v Pekingu

Ricciho vytrvalost byla odměněna. Roku 1601 dorazil do císařského města a obdržel povolení k ustavení misie. Snažil se toto povolení získat již od roku 1583, kdy poprvé dorazil do Macaa – vstupní brány do čínské říše, a po osmnácti letech se mu to nakonec podařilo. Použil již osvědčenou metodu: znalostmi věd se zařadil mezi učence, získal si úctu, později získal i plat a přidělený dům.

Po příjezdu předvedl své dary pro císaře. Císař byl dary potěšen a nařídil misionářům, aby zůstali v paláci a poučili eunuchy o údržbě hodin a dalších zařízeních a naučili je hrát na klavichord. I když s nimi teď bylo jednáno s respektem, eunuchové, ovládání Ma Tchangem, je neustále sledovali a bránili v jakémkoli kontaktu s dalšími úředníky v paláci; báli se totiž, že by mohli odhalit dřívější Ma Tchangovo zabavení darů určených císaři. Ricci musel kvůli sporu v císařské byrokracii překonávat určité těžkosti, nakonec mu byl přidělen pokoj v rezidenci pro cizí vyslance. I když byl osvobozen od dohledu eunuchů, rezidence byla stále izolovaná a on se nemohl volně pohybovat po městě. S pomocí jednoho z dvořanů však bylo Riccimu zanedlouho dovoleno opustit rezidenci velvyslanců a pronajmout si dům ve městě. Brzy poté mu bylo císařem uděleno oficiální povolení a měsíční renta.

S oficiálním uznáním Ricci brzy přijímal význačné návštěvníky (stejně jako tomu bylo v Nankingu). Mezi jeho obdivovatele patřil např. vlivný a vysoce postavený tajemník Šen I-kuan (1531–1615), ministr války Siao Ta-cheng (1532–1612) nebo ministr ritů Feng Čchi (1559–1603). Několik Ricciho přátel se stalo křesťany nebo se alespoň o křesťanství vážně zajímali. Takovým učencem byl např. Sü Kuang-čchi (pokřtěn jako Pavel roku 1604) nebo Li Č'-cao (pokřtěn jako Leo roku 1610).

Kontakty a přátelství, která rozvinul v letech, kdy pobýval v hlavním městě Číny, vytvořily základ pro křesťanskou misii v Číně. Tato přátelství také zahájila dialog mezi Čínou a Západem, jak v kulturní, tak i ve vědecké oblasti. Jistý ve svých cílech, flexibilní ve svých metodách, vždy respektující čínské zákony, Matteo Ricci určil vzor toho, co se dnes nazývá interkulturní dialog. Pozice Ricciho a jeho druhů v Pekingu měla požadovaný efekt: podařilo se jim obrátit na křesťanskou víru několik významných učenců a otevřely se jim dveře do dalších částí Číny.

Ricci se snažil přizpůsobit křesťanskou víru čínskému prostředí, což později způsobilo tzv. spor o čínské rity. Byl tolerantní; viděl, že pokud chce křesťanství získat stálé místo, buď se musí pozměnit čínská kultura a instituce, nebo církve musí částečně

přizpůsobit své učení a praktiky čínskému životu; a jelikož první varianta byla nemožná, vybral si tu druhou.

Pokoušel se diplomaticky přizpůsobit čínskému vzdělanému prostředí, seznamoval se se starými čínskými tradicemi, aby díky tomu pak mohl lépe zvěstovat poselství o jediném pravém Bohu; hlavní motivací bylo šíření evangelia. Ricci zároveň neváhal zpochybnit lidové názory čínské společnosti, hlavně mezi literáty, které se snažil obrátit. Po letech studia a překládání konfuciánské klasiky, poznal, že pokus o smísení konfucianismu s buddhismem a taoismem - koncepce „třech náboženství“ - způsobila, že starobylá učení často přistupovala na kompromisy. Učení Konfucia a Mencia jsou podle něj slučitelná s křesťanskou ideou první příčiny, Boha Stvořitele, který stvořil člověka podle svého obrazu; ale byly zcela neslučitelné s animismem buddhistických a taoistických sekt. Ricci si všimnul, že mezi učenci je rozšířený názor, že všechny tři náboženské systémy fungují spolu jako jeden a že člověk může náležet ke všem třem najednou. Říká ale, že sami sebe ale klamou, když si myslí, že čím více způsoby se mluví o náboženství, tím víc užítku to přinese společnosti.

Přesto se Ricci spřátelil a debatoval s řadou buddhistických a taoistických učenců, i když byl stále proti synkretickému dogmatu „tří náboženství“. Usoudil, že kdyby Číňané odmítli buddhismus a taoismus a také polygamií a několik dalších relativně méně významných obřadů, mohli by se stát křesťany, neboť základ jejich doktríny neobsahuje nic protikladného podstatě křesťanské víry.

Ricci vystupoval jako „učenec ze Západu“, seznámil místní vzdělanou vrstvu s evropskými knihami, mapou světa, dalekohledem, hodinami...; jezuité se jevíli jako zástupci evropské vědy a byli obdivováni. Ricci věřil, že jeho vědecké znalosti jsou neoddělitelné od znalosti křesťanského učení. Trval na tom, že pokrok ve vědeckém vývoji v Evropě není „tajemstvím“ Západu, ale je to dědictví celého lidstva.

Na císařském dvoře

Za nějaký čas poté, co jezuité přijeli do Číny, byli přijímáni na císařském dvoře a dostávali funkce dvorních poradců. Mimo jiné díky svým znalostem o astronomii začali hrát významnou úlohu, kterou si udrželi po další stovky let. „Křesťanství bylo ve státních

kruzích vážené, neboť podporovalo a upevňovalo konfucianismus.“²³ Veskrze pozitivní pohled západních katolíků na čínskou civilizaci pokračoval i po pádu dynastie Ming (1644). Do Číny cestovala řada dalších talentovaných jezuitů i za nové dynastie Čching. Vládcí této dynastie jmenovali jezuity do vyšších pozic ve státní astronomické kanceláři, vítali jejich nové koncepty v astronomii, ale i medicíně, malování a válečnictví.

Jezuité byli v první řadě misionáři, jejich primárním úkolem bylo šíření křesťanství, a od počátku používali vědu aby zaujali čínské učence a vzbudili jejich zájem o křesťanství. Věnovali se ale i vědecké práci, a jejich vliv v Číně se nakonec ukázal být více efektivnější v přenášení vědy než v získávání konvertitů ke křesťanství.²⁴

Stále ale mysleli především na své primární poslání, kterým bylo šíření křesťanské víry. Ricci učinil velký krok v objasňování a předávání křesťanství Číňanům: roku 1603 vydal katechismus *Tchien-ču š'-i* (Pravý význam Pána nebes). Píše zde, že člověk musí poznat Stvořitele všeho stvoření a pozvednout k němu svou mysl, protože: „každá země má svého pána, je možné, že jenom universum by Pána nemělo? Země musí být sjednocena pod jenom jedním pánem, je možné, že by universum mělo Pány dva?“²⁵

Podle Ricciho byl původní konfucianismus odlišný od neokonfuciánských teorií. Původní konfuciánské texty jsou velmi odlišné od buddhisticky ovlivněných neokonfuciánských textů, pro které je nebe abstraktní princip. Ricci vyvinul teorii čínského „primitivního teismu“. Tvrdil, že staré texty klasické čínské literatury dokazují, že náboženství v Číně bylo v dávných časech monoteistické. Poukazoval na podobnosti mezi čínskými starověkými náboženskými představami a křesťanstvím.²⁶ Také napsal: „Učení předané od mudrců bylo zredukováno na to, co byli lidé schopni akceptovat, proto jsou mnohá učení nekompletní, a učení nezaznamenaná v knihách se postupně vytratily. Navíc se psané záznamy často různí; proto nemůžeme říct, že když nemáme psaný záznam, určité věci se nestaly.“²⁷

Ricci „svojí misii křesťanského posla víry viděl ve snaze zlepšit konfucianismus, dále ho rozvinout, zdokonalit, zkrátka korunovat ho radostnou zvěstí Kristovou. Konfucius

²³ Stürmer, Ernest: *Útok na dračí trón. Misionáři, ktorí vytvárali dejiny – Matteo Ricci (1520-1610), Mandarin neba v Číne*. Spoločnosť Božieho Slova na Slovensku, Nitra, 1996. s. 127.

²⁴ Han Qi – Sino-French scientific relations through the French Jesuits and the Academie Royale des Sciences in the seventeenth and eighteenth centuries. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, s. 137-148.

²⁵ Witek, John W. SJ: Christianity and China: Universal Teaching from the West. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, s. 11-28.

²⁶ Cummins, J.S.: *Jesuit and Friar in the Spanish expansion to the East*, Variorum Reprints, 1986, s. 47.

²⁷ Rule, Paul A.: Does Heaven Speak? Revelation in the Confucian and Christian Traditions. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, s. 63-80.

se například nijak nevyslovil o životě po smrti. Ale jeho mlčení podle Ricciho neznamenal, že by nevěřil v jiný, posmrtný život, ale jenom, že chvalitebným způsobem odmítal hovořit o tom, co nevěděl.“²⁸

Ricci opatrně vedl rozhovory o náboženských otázkách s čínskými učenými, ukazoval hodnoty západní duchovní tradice a rovnováhu mezi rozumem a vírou. Mluvil s potencionálními konvertity o Ježíši, když se ale zmínil o jeho ukřižování, byli šokováni a nemohli pochopit, že by Bůh byl lidmi popraven. Zmínka o ukřižování Boha zněla čínským uším velmi urážlivě. Ricci pak tedy vysvětloval katolické doktríny postupně. Poznal, že je nutné navazovat na původní čínské učení a víru v nejvyšší bytost, která je v souladu s křesťanským učením. Zdůrazňoval, že Ježíš dovršil cestu, kterou Konfucius připravil.

Ricci navíc zpočátku nechtěl zavádět mystéria křesťanské víry (jako např. pojem Trojice). Při tvorbě čínského katechismu používal jen ty oblasti věrouky, které byly v jakémisi souladu s racionálním, tedy takové, jako existence Boha stvořitele, nesmrtelnost duše, odměnění dobra a trest za zlo. Otázky Kristova boholidství a jeho zmrtvýchvstání ponechal úplně nezmíněné, Ježíšovo jméno je zmíněno jen okrajově.²⁹ Podle Ricciho stačí znát základy křesťanského učení. Hájl se tím, že ostatní by bylo odhaleno až pokročilým zájemcům.

Ricci používal takt a mírnost při jednání s lidmi s odlišným způsobem uvažování, uvědomoval si těžkosti, se kterými se potýkali Číňané při setkání s cizím náboženstvím. Podle něj musí být tajemství víry odkrývána postupně, jinak by byl učiněn nenapravitelný šok. Rozlišoval mezi přirozenou teologií a teologií zjevení. Snažil se dokázat Boží existenci sekulárními znalostmi, při čemž si vypůjčoval i termíny z čínské klasiky. „Každý kazatel, který mluví k pohanům, se musí řídit podle posluchačstva, aby se mu dříve nevysmáli, než začnou naslouchat.“³⁰ Nemluvil proto hned na počátku o smrti Krista.

Učené Číňany musel přesvědčovat přirozenými důkazy, aby je postupně navedl k otevření se nadpřirozeným tajemstvím. Tvrdil, že je nutné předběžné vyučení pohanů, s hlubším tajemstvím lidského vykoupení by byli seznámeni až poté. Nejprve je třeba dokázat existenci jediného Boha z přirozených důvodů, pak vysvětlit, že člověk má nesmrtelnou

²⁸ Stürmer, Ernest: *Útok na dračí trón: Misionári, ktorí vytvárali dejiny – Matteo Ricci, Mandarín neba v Číne*. Spoločnosť Božieho Slova na Slovensku, Nitra, 1996.

²⁹ Küng, Hans – Ching, Julia: *Křesťanství a náboženství Číny*. Vyšehrad, 1999, s. 229.

³⁰ Koláček, Josef: *Čínské epištoly*. Edice čeští jezuité, svazek 16, Refugium, Velehrad-Roma, 1999.

duši a má se snažit o dosažení odměny a vyhnout se trestu a až nakonec se zmínit o vtělení Božího Slova.

Ricciho spis *Pravý význam Pána nebes* obsahuje tezi, že konfucianismus zná existenci Vyšší bytosti, že již staré konfuciánské texty obsahují pojmy analogické křesťansky pochopenému Bohu. Ricci dával přednost osobnímu pojetí Boha staré Číny před transpersonálním principem. Podle Ricciho Západ i Východ sdílí stejný přirozený zákon, Bůh je stejný pro Číňany i Evropany. Tento Ricciho katechismus byl vlastně přehled křesťanského učení založený na přirozeném rozumu.

Proti této pedagogicko-diplomatické adaptaci se postupem času zvedl odpor, a to jak ze strany Číňanů, kteří bránili vlastní náboženství proti útokům a zpochybňovali křesťanské interpretace klasických konfuciánských spisů, tak z řad vlastních: tato metoda byla obviňována jako „výprodej“ křesťanství.³¹

„Ricci chtěl zbavit křesťanství všech prvků západní kultury a představit naši víru jako všeobecné náboženství platné pro všechny národy a sociální vrstvy.“ „Důkladně zvážil, jakým způsobem by mohl odstranit odpor, který tento lid choval k cizincům a ke všemu cizímu. Ale dal jim i jasně na vědomí, že sem nepřišel hledat žádné pocty nebo světskou vážnost, nýbrž jako duchovní a kazatel, že přišel hlásat pravý Boží zákon.“³²

Misionáři nebyli průkopníky pouze v přinášení Krista a západní vědy do Orientu, ale i v přinášení Číny do Evropy. Bylo potřeba informovat jak širokou veřejnost, tak i představené a spolubratry v mateřských zemích o dosažených úspěších. Důvodem bylo vzbuzení zájmu případných následovníků a šíření dobrého jména Tovaryšstva, a to především před vysokými církevními i státními představiteli, protože úspěch byl prostředkem k získání sympatií a další podpory pro misi. Tovaryšstvo, jako první řád který v tomto období dosáhl Číny, začalo s posíláním dopisů na Západ. Jejich úspěch byl předurčen již tím, že to byly první zprávy z naprosto neznámého světa. Jejich listy slavily v Evropě značný úspěch. Na něm se podílela i systematičnost jezuitů: Ignác z Loyoly učinil z psaní dopisů jednu z řeholních povinností každého člena řádu, kterou inkorporoval také do Konstituce.³³ Tovaryšstvo pak dopisy členů svého řádu z Asie vydávalo. Počátek

³¹ Küng, Hans – Ching, Julia: *Křesťanství a náboženství Číny*, Vyšehrad, 1999, s. 229.

³² Kolářek, Josef: *Čínské epistoly*. Edice čeští jezuité, svazek 16, Refugium, Velehrad-Roma, 1999.

³³ „Zcela mimořádně užitečný pro jednotu Tovaryšstvu je častý oboustranný písemný styk podřízených s představenými.“ Viz: Konstituce, Část první, Hlava I, § 673. Citováno dle: Glogar, Martin: *Vztah mezi jezuiti a mendikanty v japonském "křesťanském století"*. (Diplomová práce) Brno, Filosofická fakulta MU, 2005, s. 47.

misionářské publicistiky jezuitů byly Xaverského dopisy, které napsal svým spolubratřím v Evropě, a které vyšly roku 1545.³⁴

Ricciho dopisy a vůbec veškerá jeho díla z Číny byla i v této oblasti významným přispěním; dala evropským čtenářům hlubší vhled do čínské kultury a společnosti a přispěla k rozšíření obzorů. Díky zprávám posílaným domů, které se v této době šířily, se o Číně dozvědělo mnoho lidí a Říše středu se dostala do povědomí Evropanů. Ricciho první postřehy o Číně známe z jeho dopisů svým nadřízeným v řádu. Napsal i dva obsáhlé rukopisy, jeden popisující čínskou kulturu a společnost a jeden o historii jezuitské misie v Číně. Oba rukopisy byly jezuita vydány v Evropě roku 1616.³⁵ Jeho popis Číny byl příznivý. Ricci zjistil, že Číňané mají morální dispozice k přijetí křesťanství, byli snaživí a usilovali o obohacení jejich vlastního vědeckého a kulturního dědictví vědeckými myšlenkami a metodami, které Ricci a další jezuité ovládali.

Ve svém díle Ricci zmínil také několik kritických momentů týkajících se Číny: čínská věda poněkud zaostává za západní, a to kvůli své neschopnosti plně rozvinout svůj potenciál; Číňané podle něj nemají žádný systém logiky, v mnoha vědních oborech u nich neexistuje řád.

Také se pokouší se vysvětlit otázku, proč Číňané zatím většinou odolávají výzvě křesťanství: jedním z důvodů je podle něj dominantní role buddhismu v Číně, který Ricci popsal jako směs pověr vyučovaných nevzdělanými a často nemorálními mnichy. Dalším faktorem je podle něj víra v astrologii, která se stala určující pro mnohá rozhodnutí Číňanů o soukromém i veřejném životě. Dále systém čínského uctívání předků: Ricci strávil mnoho let uvažováním o těchto ceremoniích a jejich vztahu ke konverzi. Bylo jasné, že většina Číňanů nemůže být ke křesťanství přesvědčena, pokud jim bude řečeno, že se musí zároveň vzdát poct, které prokazují předkům.³⁶ Ricci vyvodil, že čínské obřady věnované předkům jsou projevem úcty k zemřelým spíše než náboženské akty prováděné kvůli získání nějakého prospěchu. To samé platí o rituálech pořádaných ve jménu Konfucia. A proto se Číňané smí i nadále účastnit těchto obřadů, i když přestoupili na křesťanství; před konverzí by se ale samozřejmě měli vzdát svých konkubín.

Ricci rychle odhalil, že konfucianismus není náboženství, ale spíše něco jako filosofická doktrína, která existuje pro dobro společnosti. Konfucius není zbožňován, ale Číňané ho chválí pro dobrá učení která jim zanechal. Nerecitují při tom modlitby ani

³⁴ Cummins, J.S.: *Jesuit and Friar in the Spanish expansion to the East*, Variorum Reprints, 1986, s. 40.

³⁵ Spence, Jonathan D.: *The Chan's Great Continent, China in Western Minds*, W.W.Norton & Company, New York, London, 1999, s. 33.

nežádají o náklonnost nebo službu. Podle Ricciho je konfucianismus soubor společenských zvyků klíčových pro kulturní identitu a jednotu čínských lidí. Úcta, kterou prokazují svým rodičům, obětování jídla atd. je plnění povinností k příbuzným – slouží jim po smrti stejně tak, jako kdyby byli živí. Nemyslí si, že mrtví přicházejí jíst jídlo, ani že ho potřebují. Jednají tak, protože tak vyjadřují svou lásku k předkům. Zároveň tím učí děti sloužit svým živým příbuzným.

Podobně i to, co dělají učenci při konfuciánských obřadech, dělají, aby poděkovali Konfuciovi za učení, které jim zanechal ve svých knihách, a skrze které získávají své tituly. Proto se nejezená o idolatrii. Konfuciánské praktiky i uctívání předků Ricci považoval za úkony občanské tradice, ne náboženské slavnosti, a konvertitům by proto podle něj mělo být povoleno se jich i nadále účastnit.

Ricci tvrdil, že přirozená čínská zbožnost a představy Číňanů o Bohu docházejí vlastně v křesťanství svého dovršení, že křesťanské učení vede k lepšímu chápání jejich vlastního duchovního dědictví. „Ricci Konfucia upřímně obdivoval, ale ve světle křesťanského zjevení považoval konfucianismus ještě za neúplný. Chápal tedy křesťanskou víru ne jako odstranění konfucianismu, ale jako jeho naplnění.“³⁷ Všechny přirozené hodnoty čínské kultury měly být tudíž zachovány i po přijetí křesťanství. Mezi těmito hodnotami měl své přirozené místo i dávný kult předků a úcta ke Konfuciovi. (Po celoživotním studiu čínských zvyků se Ricci rozhodl, že stejně jako bylo otroctví tolerováno v prvních stoletích křesťanství, dokud nebyl zralý čas pro jeho zrušení, konvertité mohli plnit své dvě tradiční povinnosti, uctívání Konfucia a zemřelých členů svých rodin.)

Ricci se nedíval na rity jako na něco zcela špatného; jejich špatné části sice odmítal, ale dobré části se pokoušel nějakým způsobem akceptovat. Snažil se zachovat tolik prvků čínské kultury, kolik jen křesťanská víra dovolí. Následně získal schválení pro čínské rity od jezuitského představeného roku 1603, když ho přesvědčil, že úcta prokazovaná Konfuciovi stejně jako obřady věnované předkům jsou společenské zvyky „nenakažené“ žádnými náboženskými pověrami.

Ricciho postoj v otázce obřadů věnovaných předkům a Konfuciovi dal později vzniknout tzv. sporu o čínské rity. Ricci s Valignanovým vedením a s jeho autoritou započal metodu akomodace. Hlavním cílem jezuitů bylo šíření křesťanství, ale v tom byl

³⁶ Tamtéž, s. 34.

³⁷ Stürmer, Ernest: *Útok na dračí trón: Misionári, ktorí vytvárali dejiny – Matteo Ricci, Mandarín neba v Číne*. Spoločnosť Božieho Slova na Slovensku, Nitra, 1996.

problém. Čínská elita byla pevně vázána ke konfucianismu, který poskytoval základnu státu i života čínského národa, ale obsahoval také některé praktiky, jež byly z pohledu křesťanů sporné. Jezuité trvali na tom, že čínské rity uctívání předků a Konfucia nejsou náboženské. Snažili se v Římě obhájit názor, že tyto obřady jsou pouze společenské slavnosti, a že by proto mělo být konvertitům povoleno se jich i nadále účastnit. I když se v pozdějších evropských komentářích týkajících se Číny často objevovalo tvrzení, že konfucianismus je filosofie a ne náboženství, papež usoudil, že konfuciánské obřady jsou v rozporu s křesťanským učením, a vzdal se tak velice dobré příležitosti k obrácení významné části čínské elity na katolickou víru.

Seznámení s čínským náboženským myšlením

Náboženská situace v Číně v době příchodu prvních křesťanských misionářů byla výsledkem dlouhého vývoje, základní struktura společnosti trvala po mnoho dynastií. To, co dalo této společnosti kulturní homogenitu, která překonávala i etnické rozdílnosti, byla náboženská tradice. Nevyvěřala ani tak z formálních náboženských systémů, ale spíše z těch náboženských elementů, které byly rozšířené ve všech vrstvách společnosti, bez ohledu na vyznání; šlo především o uctívání Nebe nebo kult mrtvých předků. Tyto náboženské elementy – „rozptýlené náboženství“ v kontrastu s „institucionalizovaným náboženstvím“ – prostoupily všechny důležité oblasti života společnosti a výrazně přispěly k její stabilitě. Obřady s nimi spojené byly zakořeněny v tradicích lidu a vytvářely silnou integrační sílu ve společnosti.

Významnou úlohu hrála víra ve Svrchovaného vládce **Šang-ti** (Vládce nad nebesy) či všeovládající sílu **Tchien** (Nebesa), což je inteligentní, milující spravedlnost, určující osud všech lidí, která je uctívána za učiněná dobrodíní.³⁸

Čiňané kladli velký důraz také na uctívání předků. Rodina je považována za základní jednotku společnosti, důležitá je především výchova dětí, úcta k rodičům, i zemřelým. Zemřelí se i nadále zajímají a ovlivňují životy živých, těší se z obětí, a jsou proto pozůstalými uctíváni. Zanedbání ritů či nesprávný pohřeb by mohly způsobit, že žijící budou jejich přičiněním trpět; proto se pečlivě dodržovalo udržování hrobů a tabulek

³⁸ Definice nejsou jednoznačné: Latourette, Kenneth Scott: *A History of Christian Missions in China*. New York: The Macmillan Company, 1929. kapitola The Religious Background of the Chinese, s. 6-24. Srovnej

předků nebo i přinášení obětí. Dále v Číně existuje silný etický smysl: etika a náboženství jsou úzce spojené, učenci trvají na tom, že etika je základem veškeré lidské společnosti. Všechny náboženské systémy mají společný zájem o vylepšení společnosti, filosofové často bývali i vládními úředníky, měli zájem o blaho civilizace. Ti, kdo formovali čínské náboženství, byli hlavně učenci a úředníci; spravedlnost a počestnost podle nich nevyvěrá primárně z vize Boha, ale z úcty ke společnosti, smyslu pro společenské a rodinné povinnosti, zájmu o blaho lidí jako celku.

Čínské náboženské myšlení je založeno na universalismu. Tři učení (san-tiao) - buddhismus, taoismus a konfucianismus - spolu žily v míru a harmonii:

Konfucianismus věřil, že spása společnosti závisí na navrácení se k principům starých časů; zdůrazňoval tradiční čínské hodnoty a ctnosti, etiku, synovskou úctu... Konfuciovo učení je zaměřeno na společnost, snaží se vytvořit morální kód a životní styl pro dobro člověka. Konfucianismus se zajímal hlavně o světský život; nemá žádný panteon bohů, ani nemá vytvořené žádné nadpřirozené dogma. Konfucius neprojevoval zájem o většinu náboženských aktivit své doby, z toho ale vyjímал úctu k předkům a povinnost vládce udržet si nebeský mandát dodržováním všech příslušných obřadů a ctnostným chováním. *Li* (řád), který Konfucius zdůrazňoval, zahrnoval i správné vykonávání některých náboženských obřadů. Vládce vládl díky mandátu nebe; jeho úkolem bylo udržet harmonii ve společnosti, aby země byla ve shodě s nebem. K zachování kosmického řádu musel i císař vykonávat kultické úkony, jako např. modlitební obřady v Chrámu Nebes.

S další vlivnou školou – **taoismem** – měl konfucianismus společnou víru ve spravedlivou a morální integritu přírody a touhu po zlepšení lidského charakteru. Všechny filosofické a náboženské školy si uchovaly zájem o zlepšení společnosti, ale většinou nevěnovaly přílišnou pozornost osobnímu vztahu s nějakou transcendentní silou.

Do Číny se dostala i nová víra původem z Indie, **buddhismus**. Byl tolerantní k domorodým náboženským přesvědčením, nabídl lidem učení o nesmrtelnosti a budoucím životě. Postupně se stal jedním z uznávaných faktorů čínského života, i když učenci ho nikdy zcela neuznali a císaři někdy omezovali. Čínští myslitelé pak vypracovali vlastní formy buddhistické filosofie a za čas se vyvinuly specifické čínské školy buddhismu. Buddhismus se objevil v Číně jako cizí náboženství importované z Indie, ale v procesu vzájemného ovlivňování se s čínskou tradicí se stal čínským více než kterékoliv jiné náboženství, které do Číny vstoupilo. Buddhismus si našel své místo v čínském nazírání na

např. s Küng, Hans – Ching, Julia: *Křesťanství a náboženství Číny*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 34: Šang-ti je Pán na výsostech, někdy nazývaný Tchien.

svět. Prostoupil čínskou kulturu, měl vliv na její smýšlení a zároveň jí byl sám ovlivněn a přetvořen.³⁹

Všechny tyto tři náboženské systémy existovaly vedle sebe, členství ve více než jedné náboženské společnosti bylo běžné. Konfucianismus s taoismem se navzájem spojovaly, ale i částečně přejímaly buddhistické vlivy. V čínském lidovém náboženství se prvky těchto náboženských systémů slučovaly: Konfucianismus se staral o morálku, magické praktiky lidového taoismu pomáhaly člověku ve všedním životě a buddhismus sliboval spásu duše v ráji. Číňané obecně zastávají názor, že všechna náboženství jsou dobrá, všechna nabádají člověka k ctnostnému životu. V lidovém prostředí ve skutečnosti panovala jejich syntéza, do značné míry naplněná také dřívějšími duchovními představami. Čínské náboženství se projevovalo v řadě místních forem, které sjednocoval jen kult císaře a množství shodných náboženských struktur. V praxi lidové zbožnosti tak můžeme pozorovat synkrezi všech velkých náboženských systémů; každý z nich byl považován za funkční v jiné oblasti. Tradiční rituály jako např. pálení vonných tyčinek před dřevěnou destičkou se jménem předka byly začleněny do religiozity všech tří velkých čínských náboženství.⁴⁰

Hlavní místo ve společnosti si ale stále udržoval konfucianismus: Byl převzat, schválen a osvojen císařem (roku 136 př. Kr.), a od té doby byl víceméně se státem identifikován. Tradice dané Konfuciovým učením určily vzorec pro celý čínský sociální systém: to bylo učiněno prosazováním ctnosti *hsiao* čili synovské úcty a oddanosti. Tato ctnost formulovala vztah mezi rodiči a jejich potomky. Povinnost člověka starat se o své rodiče po dobu jejich života a poskytnout jim náležitou péči i po smrti představovala jednu z největších odpovědností člověka. Zachovávání synovské úcty mělo veliký význam, znamenalo to vyplnění odpovědnosti člověka ke společnosti. Synovská úcta sloužila jako základní kámen veškeré morálky, byla to hlavní společenská ctnost, která dávala stabilitu čínské rodině, rodovému systému a tak celé čínské společnosti. Dodržování synovské úcty se stalo normou sociální správnosti. Pro nás je důležité porozumět důvodu, proč tato pravidla měla tak velký vliv: byla totiž součástí *Li* (řádu) a proto byla v čínské společnosti vždy vysoce vážená. Tyto příklady synovské úcty odrážejí „způsoby Nebes“ a jejich dodržování zaručuje pokračování harmonie a jednoty nebe a země. Synovská úcta jde až za hranice tohoto světa, za smrt rodičů: rodina nezahrnuje jen živé lidi, ale i ty již mrtvé, syn

³⁹ Nešpor, Zdeněk R.: Sinizace náboženství jako cesta k náboženské toleranci I. In *Nový Orient* 7 / 2003, s. 302.

⁴⁰ Tamtéž, s. 304.

musí rodičům sloužit nejen v jejich životě, ale i po smrti. Bylo určeno mnoho speciálních pravidel truchlení, které by měl dodržovat syn, když ztratí otce. V hale věnované zemřelým předkům pozůstali často zapalovali svíčky a vonné tyčinky jako projev úcty a respektu.

Synovská úcta po smrti pokračuje ve stejném duchu, ale v jiné formě: Papírek s napsaným jménem zemřelého byl umístěn před mrtvé tělo a měl jej doprovázet do záhrobí. Po pohřbu byl vrácen domů a umístěn do malého oltáře, kde „přijímal“ modlitby truchlících pozůstalých. Eventuálně mohly být tyto papírky nahrazeny stálejší formou, tzv. tabulkami předků: ty byly většinou ze dřeva, nesly napsané jméno zemřelého, jeho rodinné postavení a postavení ve společnosti. Tyto tabulky reprezentovaly osobnost zemřelého; nesly i nápis shen wei (sídlo ducha) zemřelého. Dříve lidé věřili, že duše zemřelého je nějakým způsobem přítomná v tabulce; truchlící před nimi předváděli různá gesta respektu, poklekávali, klaněli se, zapalovali svíčky, pálili papírové peníze... Při určitých příležitostech (např. výročí smrti) zde byla pořádána rodinná setkání, během nichž pozůstali zemřelému nabízeli jídlo a pití. Zesnulého připomínaly i tabulky umístěné v halách předků věnovaných celému rodu. Měly zemřelému zajišťovat delší uchování v paměti potomků. Tyto vzpomínkové oslavy, které se odehrávaly před domácími tabulkami i před tabulkami v halách předků, však pro misionáře představovaly problém.

Obřady k počtě Konfucia začaly pouze jako uctívání uvnitř jeho rodiny, pak se ale vyvinuly ve státní kult. Konfucius hlásal správný způsob života a vlády, snažil se o obnovu tradičních hodnot. Knihy, které vychvalovaly způsoby minulosti, tedy i staré knihy, které Konfucius sebral a vydal, byly ve velké úctě u učenecké elity. Tyto knihy se pak staly učebnicí čínské výchovy a později byly uznány za oficiální kanonické knihy Číny a za duchovní dědictví čínské společnosti. Konfucius se stal vzorem a nejvyšší autoritou učenců, dostal se do postavení státního kultu. Roku 59 po Kr. čínský císař nařídil, aby byly Konfuciovi nabídnuty oběti ve všech státních školách; tak se stal tento kult také součástí školství. Konfucius se pak stal oficiálním patronem všech studentů. Roku 630 po Kr. císař přikázal každé provincii v zemi postavit Konfuciovi svatostánek a kult se tak definitivně stal součástí čínské společnosti a trval (v různých formách) až do dynastie Ming, kdy začali do Číny přijíždět první misionáři.

Kult pokračoval a rostl i přes různé historické změny. Konfucianismus byl způsob života třídy literátů. Úředníci z této vrstvy se starali o dobro státu a na nich byl v podstatě závislý i císař. Tito úředníci byli pečlivě vybíráni, všichni museli projít i zkouškami z konfuciánské klasiky a komentářů. Existovala zde úzká souvislost mezi konfucianismem a systémem zkoušek vlády. Cílem bylo vybrat ty nejtalentovanější, kteří pak budou sloužit

říši. Byl vyvinut i systém škol pro přípravu na zkoušky, kde probíhalo vzdělávání kandidátů na vstup do služeb státu. Po úspěšném složení zkoušek následovalo udělení titulu v chrámu či v hale věnované Konfuciovi. Byl patronem učenců a ti mu tak vyjadřovali respekt a vděčnost. Mimo těchto promočních ceremonií u příležitosti dosažení určitého stupně vzdělání, učenci a úředníci konali rity ke slávě Konfucia i při dalších zvláštních příležitostech; při nich bývalo většinou poraženo a obětováno zvíře a nabízeno jídlo a víno. První vládce dynastie Ming – Chung-wu – udal základní vzor pro obřady, když Konfuciovi nabídl v chrámu oběti. Díky následnému císařskému dekretu se tyto obřady prováděli na jaře a na podzim každého roku. Nižší úředníci kromě toho pořádali určité rity i při novu a úplňku.⁴¹

V Číně panovala ve věcech náboženství poměrně velká tolerance. Číňané nepovažovali svoji víru za jedinou možnou cestu k Bohu, ale většinou akceptovali i víry odlišné. Tento způsob harmonického mezináboženského soužití vycházel z přesvědčení, že cestu ke spáse nelze jednoznačně určit. Tato tolerance s sebou ale nesla i požadavek na inkulturaci nově přichozí víry. Číňané zůstali do velké míry věrni svým náboženským tradicím, hlavně kultu zemřelých předků či nábožensky podmíněné každodenní etice.⁴² Čínská kultura měla kořeny v náboženských představách a náboženské tradice prostupovaly život celé čínské společnosti.

Pokud by bylo nově přichozí náboženství ochotné se zmíněným tradicím přizpůsobit, mělo by v Čínské říši právo na existenci a postupně si získávalo přívržence a uznání společnosti. Pokud by ale bylo nové náboženské přesvědčení netolerantní a napadlo některé rysy národního života, čekalo by ho mnoho problémů a nemělo by lehké se usadit. Na druhou stranu by ale tolerování daných náboženských představ mohlo vyvolat nebezpečí, že bude „absorbováno“ a ztratí svou identitu.

Když do Číny přijeli první jezuitští misionáři, kult Konfucia byl dobře „usazen“ a vliv jeho učení byl rozšířen po celé zemi. Když misionáři začali hlásat křesťanství a poprvé pronikli do čínské společnosti, brzy byli konfrontováni s potřebou učinit morální soud o obřadech věnovaných Konfuciovi a předkům. Zanedlouho poté, co pokřtili první domorodce, museli misionáři řešit otázku, zda jim dovolit účastnit se tradičních ritů. Někteří pokřtění konvertité – příslušníci třídy literátů – předpokládali, že se budou účastnit slavností při kterých projevovali úctu mudrci Konfuciovi. Vystala tak otázka, zda jim to

⁴¹ Ministerstvo ritů udávalo počet a typ obřadů i předepisovalo jeho jednotlivé části.

⁴² Nešpor, Zdeněk R.: Sinizace náboženství jako cesta k náboženské toleranci I. In *Nový Orient* 7 / 2003, s. 308-309.

povolit vzhledem ke křesťanskému dogmatu, které zakazuje uctívání idolů. Číňané často tento koncept výlučnosti křesťanství nemohli pochopit; pro ně příslušnost k jednomu náboženskému směru ještě nemusela znamenat odmítnutí představ druhého a z toho důvodu často praktikovali současně různé kultury. U misionářů se následně objevily otázky jako např.: Jsou tyto obřady náboženské povahy? Jedná se o formu idolatrie, nebo mají jen sociální a civilní charakter? Tyto otázky vyžadovaly praktické a rychlé řešení.

Čínská společnost od konvertitů očekávala, že se nadále budou účastnit tradic a budou obřady navštěvovat, tyto zvyky byly nedílnou součástí jejich společenského a rodinného života. Misionářům se ale jejich rituály zdály podivné; když pozorovali hluboké klanění a nabízení jídla před tabulkami, nebyli si jistí významem těchto gest.

Objevily se obtíže a nebezpečí v interpretaci symbolických objektů (používaných při obřadech) a gest (při nich činěných). George Minamiki se věnuje pohledu na rity ovlivněnému Evropou: Píše, že tyto obřady byly podobné těm, které Evropané znali z náboženského uctívání, a proto je snadno interpretovali v tomto duchu. Misionáři pocházeli ze světa, kde existuje enormní separace mezi životem a smrtí a mezi posvátným a profánním.⁴³ Evropa navíc nedávno prošla reformací, na kterou katolická církev reagovala přijetím tvrdého dogmatického postoje a požadovala od členů plnou poslušnost. Toto historické pozadí bylo součástí dispozic všech tehdejších misionářů. Byly rity svým významem a obsahem náboženské, nebo pouze udržovaly vzpomínky na mrtvé v myslích jejich potomků? Tyto otázky byly jádrem věci a na nich záviselo rozhodnutí, zda dovolit domorodým konvertitům účastnit se obřadů věnovaným Konfuciovi a předkům, nebo ne. Problém byl ale komplexnější: bylo nutné zvážit historický vývoj ritů a jejich symbolický význam: Jak vznikly objekty a gesta používaná při obřadech? Zůstal jim původní význam, nebo se za staletí změnil? Misionáři měli problém s porozuměním významu těchto objektů a gest v tehdejší společnosti, museli se vyrovnat i s tím, že význam mohl být odlišný pro běžné lidi a pro učené úředníky. Interpretaci významu ritů jistě ovlivnil i přístup; misionáři se museli rozhodnout, zda provedou analýzu objektů a gest samotných nebo průzkum literatury a informací autoritativních reprezentantů čínského státu.

Někteří z prvních misionářů hledali odpovědi u učené elity čínské společnosti, pod jejím vedením studovali čínskou klasiku, aby tam našli původní význam obřadů v jejich prvotním stádiu. Učenci potvrdili jezuitskou interpretaci ritů: jsou to pouze vzpomínkové akty vyjadřující lásku vůči zemřelým předkům. Čest vzdávaná Konfuciovi

⁴³ Minamiki, George: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Loyola University Press, Chicago, 1985, s. 11–12.

podle nich není ve svém smyslu náboženská. Tito misionáři ale možná neviděli širokou oblast ritů, které jsou ve skutečnosti praktikovány širokými masami lidí. Pro úplné pochopení ritů se musí vzít v úvahu oba pohledy: z hlediska toho, jak byly rity skutečně praktikovány mezi lidmi a zároveň i z pohledu, že rity jsou svým obsahem původně civilní.⁴⁴

Význam obřadů byl ovlivněn sociálním a kulturním prostředím, ve kterém byly praktikovány. Poklony, nabízení květin či pálení svíček - to vše bylo součástí určité specifické společnosti, a v tom kontextu se to také musí chápat. Úkol misionářů určit význam ritů byl velmi složitý, pro přesné pochopení obřadů museli vzít v úvahu komplexnost celého problému. Možná bylo nutné hlubší zvážení celé věci, ale okolnosti a čas je tlačily, aby rychle zaujali definitivní a konečné stanovisko k této otázce.

Jezuitský postoj k ritům

Jezuité od počátku uzpůsobovali své metody dle čínských zvyků: oblékali se do šatů čínských učenců, jako nositelé vzdělanosti také získali toleranci většiny úředníků na dvoře a díky tomu i posluchače pro své křesťanské poselství. Zanedlouho se však začaly objevovat závažné otázky týkající se správného postoje, a to hlavně ve třech oblastech:

1 – jaké čínské slovo či slova mají být použita pro označení Boha? Mají misionáři převzít z čínských klasických knih termíny Šang-ti a Tchien, dobře známé všem Číňanům, a dát jim křesťanský významový odstín? Ricci používal označení Tchien Ču (Pán Nebe), ale věřil, že i termíny Šang-ti a Tchien měly původně teistický význam a mohou proto být křesťany adoptovány. Nová víra by se jistě nezdála tak cizí a zvláštní, kdyby její koncepty byly vyjádřeny ve známých slovech.

2 – slavnosti prováděné v úctě ke Konfuciovi a předkům: měly by být odsouzeny a křesťanům zakázáno se jich účastnit nebo nemají náboženský význam a mají tedy být tolerovány? Nebo mají misionáři odsoudit jen nějaké rysy a povolit konvertitům účastnit se upravených obřadů? Bylo zjevné, že rity zcela zakázat by znamenalo velký handicap pro misionáře. Některé náboženské zvyky ale odsoudit museli; uctívání řek, hor či místních

⁴⁴ Tamtéž, s. 207- 208.

bůžků bylo v jasném rozporu s katolickým učením. Ricci po dlouhém studiu a zvažování zaujal mírnější stanovisko, rozhodnul, že rity uctívající Konfucia a předky mají pouze občanský význam a křesťané se jich mohou účastnit. Důvěřoval tomu, že čínští křesťané se nakonec sami rozhodnou, co smí dělat a co ne, a doufal, že katolické (pohřební ad.) praktiky budou postupně nahrazovat ty čínské.

3 – skupina dalších problémů: může být křesťanům dovoleno podílet se na slavnostech uctívajících nekřesťanská božstva? Mohou být slouženy mše pro duše nekřesťanských předků čínských konvertitů? Musí se konvertité ihned přizpůsobit všem katolickým zvykům praktikovaným v Evropě, nebo do nich mají být uváděni postupně? Jak dalece se misionář má přizpůsobit společnosti, ve které žije?

Na tyto otázky bylo mnoho odpovědí, a mezi misionáři vznikaly neshody a ostré debaty. Většina jezuitů v Číně podporovala a následovala Ricciho, protichůdné názory podporoval hlavně Ricciho nástupce Longobardi.

Téma ritů

Ricci kázal "katolictví s čínskými rysy"; chtěl, aby se katolictví přizpůsobilo čínské civilizaci, jak jen to bude možné. Neodmítal tradiční čínské ctnosti, naopak je pokládal za souhlasné vzhledem ke katolické doktríně. Ricci dovoloval čínským konvertitům, aby prokazovali synovskou úctu svým předkům, a aby to vyjadřovali i uctíváním tabulek předků. Učenci by podle Ricciho měli zachovat loajalitu státu a tím i konfuciánským principům a pokračovat ve vykonávání ritů spojených s jejich úřady. Konvertitům proto bylo dovoleno účastnit se vzpomínkových slavností a uctívání Konfucia v Konfuciových chrámech.

Jezuitští misionáři povolovali konvertitům některé rity, které podle nich nejsou ve své podstatě náboženské. Tyto rity považovali za sociální síly hrající důležitou roli v čínské společnosti, v některých případech i za politické síly vyjadřující vlasteneckého ducha a oddanost zemi. Proto je popisovali jako „civilní a politické rity“, v kontrastu s náboženským kultem.⁴⁵ Někdy hledali i poněkud sporné způsoby, jak ospravedlnit účast konvertitů na takovýchto ritech. Tvrdili: proč by se konvertité nemohli účastnit pohřebních

⁴⁵ Rozlišení mezi náboženskými a civilními rity se poprvé objevilo u Nicolase Trigaulta v jeho zprávě / popisu pohřbu Mattea Ricciho napsané r.1615; (popsal ho následovně: po církevních ceremoniích následovaly ceremonie politické – dle zvyků domorodců --- úklony a pokleknutí nejprve před obrazem Krista, a pak před hrobem. Ricci obdržel projev úcty / uctění / hold /poklony. Minamiki, George: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Loyola University Press, Chicago, 1985, s. 213-214.

obřadů a směřovat svou pozornost ke schovanému křížifixu? Nebo proč by nemohly být používány tabulky předků, pokud vedle nich bude postavena socha Krista? Proč by katoličtí úředníci ve vládě nepředstírali nemoc, aby byli omluveni z nepřítomnosti na konfuciánských obřadech? Tito misionáři chtěli povolit konvertitům účast na aktivitách běžných v jejich společnosti, aby kvůli svému křesťanskému vyznání nebyli touto společností odmítnuti. Snažili se, aby se lidé kvůli své konverzi nemuseli stát cizinci ve vlastní zemi.⁴⁶ V budoucnosti začal v řešení těchto obtížných problémů hrát důležitou roli princip pasivní spolupráce. Tento princip byl aplikován na rity podezřelé z náboženského podtextu: za určitých podmínek byla účast i na těchto ritech povolena, a to pokud pro to existoval závažný důvod a pokud neexistovalo nebezpečí „překroučení“ víry.

Obřady věnované předkům

Ricci tvrdil, že oběti (včetně dávání jídla na hroby), jimiž se uctívají a oslavují zemřelí předkové, stejně jako i další aspekty pohřebních obřadů a kultu mrtvých, nejsou idolatrií. Obával se sice, že mnoho obřadů je smíšeno s pověrečnými praktikami, ale snažil se tomu porozumět; to co nebylo svou podstatou pověrečné, bylo přípustné. Rity, v nichž se objevovaly pověrečné praktiky jen minimálně, mohly být tolerovány v zájmu konvertitů, kteří byli v atmosféře těchto zvyků vychováni. Z Ricciho memoárů *Storia* víme, že pohřby mezi konvertity byly strojeny křesťanským způsobem a určité pohanské rity byly vynechány. Z pokynů vydaných Valignanem⁴⁷ známe praktiky jezuitů: zakazovali konvertitům modlit se k mrtvým, zakazovali i spalování papírových peněz, navíc odmítali víru, že mrtví obdrží jim nabídnuté potraviny. Povoleno bylo používání květin, svíček a kadidla na pohřbech, stejně jako používání tabulek předků. Nošení smutečního oděvu před těmito tabulkami jako projev respektu vůči zemřelému bylo také v souladu s Ricciho myšlením. Pokud neexistovala jasná známka pověry, byl pro toleranci; zároveň se ale snažil přivést tyto zvyky postupně do souladu s křesťanskou praxí.

⁴⁶ Tamtéž, s. 217.

⁴⁷ Valignano, po konzultacích s Riccim, pravděpodobně roku 1603 (originál nebyl nalezen), vydal směrnice / pokyny týkající se čínských obřadů. Tento dokument udal hlavní jezuitskou politiku v otázce ceremonií; jádro obsahu bylo odvozeno z Ricciho spisů. I když se mezi jezuitu objevily konfliktní pohledy na terminologickou část sporu, shodli se na základním principu zvažování ritů věnovaných předkům a Konfuciovi.

Obřady věnované Konfuciovi

Konfuciov chrám s jeho sochou stál u školy v každém větším městě. K tomuto místu přicházeli dvakrát měsíčně (každý úplňk a nov) úředníci, vzdávali svému velkému učiteli čest a zapalovali svíčky před jeho „oltářem“ jako poděkování za učení a knihy, které jim zanechal. To byly hlavní znaky obřadů literátů pořádaných na počest Konfucia; nezahrnovaly ani modlitby, ani prosby. Podle Ricciho tyto rity neobsahují žádné náboženské implikace ani žádnou pověru a mají pouze civilní a sociální význam. Základ pro jeho postoj vychází ze způsobu, jakým vnímal konfucianismus: vyhýbá se otázkám týkajícím se budoucího života, zaměřuje se pouze na problémy tohoto světa, cílem je mír, pokoj a dobrá vláda. Ricci pohlížel na konfucianismus jako na způsob života pro učence a skrze ně pro všechny čínské obyvatele; v tomto ohledu je podle něj odlišný od taoismu a buddhismu.

Jezuitští misionáři dovolovali čínským konvertitům z třídy literátů účastnit se Konfuciánských ritů pořádaných při složení zkoušek a ukončení studia. Pro kandidáty tyto obřady udělování hodnosti často znamenaly uvedení do kariéry a počátek práce pro stát, nebylo na nich nic náboženského. Na druhou stranu ale misionáři nedali všeobecný souhlas k účasti na všech obřadech pořádaných v Konfuciových chrámech. Zakazovali křesťanům účastnit se těch ritů k počtě Konfucia, při kterých byla obětována zvířata, neboť ty podezírali z pověry.

Jezuité pečlivě pozorovali život Číňanů a čínskou společnost, a z toho činili závěry: podle nich je původní povaha ritů dobrá a mohou proto být s křesťanstvím spojeny. Ricci vycházel z přesvědčení, že neexistuje důkaz, že obřady byly pověřivé ve své původní formě. Podle jeho názoru byly na počátku svého vývoje civilní a až postupem času se „zanesly“ pověrami. Původně tyto obřady nebyly náboženské, neměly známky pověry, byly to jen akty sociálního (v případě obřadů věnovaných předkům) a civilního (v případě obřadů věnovaných Konfuciovi) významu. Měly za cíl podporu synovské úcty a díky tomu i rozvíjení harmonie a míru v čínské společnosti. Křesťanství by proto nemělo úplně vytlačit a nahradit čínskou kulturu, ale spíše mělo být implantováno. Cokoli mělo pověřivou povahu (pálení peněz či obětování zvířat) muselo být odstraněno, ale zbytek mohl být tolerován a postupně přeměrován podle křesťanského postoje.⁴⁸ Jezuité cítili, že pokud by povolili např. obětování zvířat, křesťanství by mohlo být tak „absorbováno“

⁴⁸ Minamiki, George: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Loyola University Press, Chicago, 1985, s. 23.

do čínské civilizace, že by sice nebylo označováno jako cizí import, ale mohlo by tím ztratit své charakteristické rysy.

Jezuité se spoléhali na kritické posouzení obřadů učiněné jejich současníky – konfuciánskými učenci. Tito učenci bránili správnost úkonů prováděných při obřadech, ale ve svém vysvětlení byli (paradoxně) racionalističtí. V souladu s neokonfuciánským myšlením, které se později stalo oficiální ortodoxní interpretací Konfuciova učení, odmítali nesmrtnost lidské duše a jakoukoli božskou podstatu v osobě mudrce Konfucia. Sám Konfucius řekl, že se zajímá spíše o realitu tohoto života, než o nejistoty toho příštího. Racionalistické tendence neokonfucianismu se stavěly proti přibarvování jejich interpretace obřadů pověřivým významem.

Pro učence sice nebyla účast na obřadech spojena s pověrami, pro mnoho běžných nevzdělaných Číňanů ale často ano; mnoho objektů a gest (i když původně symbolických) mohlo snadno podlehnout pověřivé interpretaci a někteří méně vzdělaní lidé mohli některým aspektům ritů odlišnou interpretaci přikládat. Čína byla zemí různých lidových magických učení a představ, a domorodí konvertité byli stále obklopeni takovým pokušením. Jezuité se zabývali otázkou původního významu obřadů a myšlením neokonfuciánských učenců, ale nevěnovali dostatečnou pozornost širšímu sociologickému aspektu problému. Věřili, že původní význam ritů mohl být ovlivněn následným nárůstem pověr, ty ale mohou být odstraněny procesem vzdělávání a nakonec nahrazeny praktikami, které budou více odpovídat křesťanským představám.

Překlad Božího jména

Neshody se objevily také v otázce, jakého čínského názvu používat k označení křesťanského Boha. Číňané používali už od pradávna pro pojem Boha ve smyslu nejvyšší bytosti a vládce veškerenstva dva termíny: Tchien (Nebe / Nebesa) a Šang-ti (Svrchovaný vládce / Pán na výsostech). Byly to staré konfuciánské termíny, Číňanům blízké. Ve výběru čínských znaků, které by mohly být použity k překladu křesťanského monoteistického konceptu Boha, se Ricci rozhodl, že čínské slovo **Šang-ti** znamenající přibližně „Pán nade vším“ nebo „Nejvyšší vládce“ může být ponecháno a použito v novém kontextu. Podle Ricciho v minulosti existoval takový koncept pro jednoho pravého Boha, i když se znalost tohoto Boha postupně, vlivem buddhismu a neokonfucianismu, z čínského vědomí vytratila. Ricci zastával názor, že elementy monoteismu jsou obsaženy i v čínských

textech.⁴⁹ Termínu **Tchien** prý pozdější filozofové podle Ricciho podsunuli význam fyzického nebe, proto ho čínským konvertitům nedoporučoval používat. Ricci také navrhnul nový termín **Tchien-ču** (nebeský Pán / Pán nebes), ve smyslu Pán nebe, země a všeho stvoření, který mohou křesťané používat vedle slova Šang-ti.

Roku 1607 se Ricciho nástupce páter Nicolo Longobardi, který se dostal na vedoucí místo misie, vyslovil proti dosavadnímu užívání čínských božích jmen; vznesl námitky proti používání konfuciánských termínů Tchien and Šang-ti. Longobardi totiž dostal zprávy od jezuitských misionářů v Japonsku, že křesťanství je viděno skrze neokonfuciánské chápání termínů Tchien a Šang-ti, toto chápání ale není pro Všemocného Boha adekvátní. Longobardi se obával možného mísení a snažil se proto možnému nedorozumění předejít; chtěl převést do čínštiny latinské teologické pojmy. A to i na popud misionářů působících v Japonsku.⁵⁰

Jezuitští teologové se rozdělili do dvou skupin a debatovali o termínech vhodných pro označení Boha. Tímto tématem se roku 1614 začalo zabývat i jezuitské ústředí v Římě, když tam skupina teologů kritizovala Ricciho používání těchto termínů. Longobardi a další jezuité stále trvali na svých námitkách.

Longobardi navrhnul, že by termíny Tchien, Šang-ti a Tchien-ču neměly být používány a měly by se nahradit přepisem latinských slov. Jezuitský řád to odmítnul a debaty pokračovaly. Diskuse o používání pojmů pro označení Boha probíhaly zpočátku jen uvnitř Tovaryšstva. Nejprve se Longobardi v Číně nemohl prosadit a Ricciho praxe dále přetrvávala. Tato otázka byla prozatím vyřešena ve prospěch Ricciho původních návrhů: termíny Tchien a Šang-ti byly dál používány. Ve snaze ztlumit tento spor byla roku 1628 svolána schůze ve městě Ťia-ting. Projednávalo se zde hlavně čínské uctívání předků, terminologie a překlad Božího jména. Schůze rozhodla, že budou následovány Ricciho postupy týkající se uctívání Konfucia a předků. To znamená, že tento druh uctívání nebyl

⁴⁹ Tomu oponuje Jacques Gernet. Ve svém díle *China and the Christian impact* vznesl důležité otázky o jezuitském pochopení konfuciánských konceptů.: Ricci podle G. nelegálně používal koncepty nekompatibilní s křesťanskou ortodoxií. čínští křesťané podle něj nepochopili rozdíl mezi konfuc. Tchien a křesť. Tchien-ču a chápali křesťanského Boha jako kosmologickou sílu. O tom více Paul A. Rule: *Does Heaven Speak? Revelation in the Confucian and Christian Traditions*. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, s. 63-80.

⁵⁰ V Japonsku zavedl už František Xaverský latinské (ani ne hebrejské či řecké) slovo pro Boha „Deus“, (což ale připomínalo podobně znějící slovo „daiuso“, které v japonštině znamená „velkou lež“); následně byly japanizovanou latinou vyjádřeny i další klíčové teologické pojmy; poselství o křesťanském Bohu se tak muselo – v kontrastu s Ricciho misionářskými metodami – místním jevit jako zcela cizí, latinský import z Evropy, (ztotožnění křesťanského, katolického, latinského a římského).

považován za pověru. V přístupu k terminologii a překladu však nakonec převládnu Longobardiho pohled a termíny Tchien a Šang-ti se přestaly používat.

Aby to uvážlivě prozkoumali, vzali misionáři rozhodnutí z Ťia-tingu do císařského hlavního města Pekingu a diskutovali o něm s jezuity, kteří byli ve službách císaře. Po vyslechnutí jejich názorů jezuitský řád v Číně vydal roku 1629 instrukce, které formálně zakazovaly používání termínů Tchien and Šang-ti. Disputace mezi jezuity tím ale nekončily. Longobardi nebyl spokojen se zákazem Tchien a Šang-ti; chtěl aby se zakázal také termín Tchien-ču a aby se místo toho používal přepis z latiny (tu-si - jako Deus). Tehdejší generální inspektor v Číně, Manoel Diaz, vznesl námitku proti Longobardiho názorům; napsal roku 1630 list představenému Tovaryšstvu, v němž obhajoval své hledisko, že Tchien a Tchien-ču jsou vhodné termíny pro Boha. Roku 1633 se jezuité opět sešli kvůli této otázce. Tentokrát bylo rozhodnuto, že tradiční praktiky budou moci pokračovat. Manoel Diaz (ze své pozice generálního inspektora v Číně) dal křesťanům svobodu, aby opět používali termíny Tchien a Šang-ti.

Dosud se výměna názorů týkala pouze jezuitských misionářů, jejich pohled byl velmi ovlivněn Ricciho způsobem myšlení. Debatovali spolu hlavně o terminologickém aspektu problému Diskuse pak ale pokračovaly a zapojili se do nich i členové dalších náboženských řádů, kteří ne vždy souhlasili s jezuitskými postupy.

Úspěch u dvora

Jak jsem již výše zmínila, Ricci dosáhl až významné pozice literáta. Díky svým znalostem v matematice, astronomii či kartografii pronikl k čínským učencům, získal jejich oblibu a jejich prostřednictvím dosáhl i přízně císaře. Nebyl to ale jenom on, kdo získal věhlasnou reputaci a zároveň dokázal pro evropské vědy získat zájem vysokých úředníků. I další Ricciho následovníci z jezuitského řádu byli přijímáni v císařském paláci a dostávali významné funkce, především dvorních astronomů. Čínská císařská astronomická kancelář byla tradiční "pevnost" katolických misionářů v císařových službách.⁵¹

Na Ricciho dílo navázali a pokračovali v něm:

⁵¹ Kancelář mající na starost kalendář – někdy nazývaná ministerstvo astronomie – obrovská důležitost; byli tam matematici následující staré čínské principy ale také někteří následující matematiku islámských škol. Jejich úkolem bylo každý rok připravit císařský kalendář, který by přesně předpověděl všechna možná sluneční i měsíční zatmění; selhání v tomto úkolu by naznačilo oddělení nebe a země, a tím pádem i odvolání mandátu nebe od císaře.

Němec Adam Schall von Bell (1592–1666), matematik, fyzik a astronom, který do Číny doplul roku 1618. Zhotovil překlady mnoha děl, v Pekingu pracoval v císařské hvězdárně a stal se císařským dvorním astronomem, mandarínem první třídy. Během pronásledování křesťanů byl odsouzen k smrti, od vykonání tohoto rozsudku ho ale prý zachránily podivné přírodní úkazy (zemětřesení).

Belgičan Ferdinand Verbiest (1623–1688), matematik a astronom, měl výborné technické dovednosti. Roku 1659 se dostal do Macaa, pak až do své smrti působil v Pekingu. Napsal řadu děl o křesťanství, astronomii i kartografii. Byl ředitelem císařské hvězdárny, vyrobil i hvězdářské přístroje a sám vyučoval císaře matematice.⁵²

Po Schallově a Verbiestovi chtěl císař udělit úřední hodnost i Ignáci Köglerovi. Ten úřad sice přijal, ale požádal císaře, ať mu již další funkce nepřiděluje, „aby si totiž obyvatelé této říše nemysleli, že sem přicházíme nejen kvůli hlásání Svatého zákona, nýbrž i kvůli výnosným hodnostem.“⁵³

Z české provincie se do Číny dostalo a tam působil osm jezuitů: zejména Slavíček⁵⁴, Jan Walter, František Tillisch a další.

Jezuité zjistili, jak velice důležitou roli hraje v Číně kalendář: byl používán i k označení šťastných a nešťastných dnů pro různé příležitosti atd. Už Ricci si všimnul zájmu konvertitů o kalendář, který sestavil pro liturgické účely. Proto požadoval od jezuitského řádu vyslání odborníka na astronomii, odpovědí na tuto žádost bylo poslání otce Sabbatiniho de Ursis, který do Číny dorazil roku 1606. Nebylo to mnoho let předtím, než muslimští matematikové v císařské astronomické akademii udělali vážnou chybu v předpovědi zatmění (roku 1610). Následkem tohoto pochybení astronomického úřadu, byl roku 1611 vydán císařský dekret příkazující misionářům zreformovat kalendář a přeložit evropské astronomické knihy. De Ursis tento úkol přijal, a chtěl ho provést (s pomocí Sü Kuang-čchiho a dalších křesťanských učenců). S dekretem ale silně nesouhlasili eunuchové

⁵² P. Karla Slavíčka, *misionáře T. J., listy z Číny do vlasti (1716-1727)*. edice Delfin, 1935. V poznámkách na konci knihy jsou stručné a výstižné poznámky o nejdůležitějších jezuitěch působících v Číně.

⁵³ Tamtéž, s. 69.

⁵⁴ V češtině vyšla Slavíčková korespondence: P. Karla Slavíčka, *misionáře T. J., listy z Číny do vlasti (1716-1727)*. Jeho dopis je zařazen i do sebraných listů českých misionářů v zámoří: Kalista, Zdeněk: *Cesty ve znamení kříže*. Vyšehrad, 1947.

a přepracování nebylo provedeno až do doby, kdy do Pekingu dorazil Adam Schall von Bell. Jezuité pod Schallovým vedením byli pověřeni revizí čínského kalendáře, který bylo třeba uvést v soulad s oběžnou dráhou zeměkoule. Splnili tento úkol velmi dobře a za odměnu získali vedoucí místa ve hvězdářské akademii. Schall a Verbiest se stali dvorními astronomy. (Schall se kromě toho stal předsedou matematické akademie.) Byla to velmi důležitá místa vzhledem k významu, který Číňané přikládali kalendáři. Tento úřad umožnil jezuitům značný vliv na čínské záležitosti.⁵⁵

Jezuité se mimoto zabývali překlady, dále se věnovali i mapování: zmapovali celou čínskou říši a po deseti letech práce vydali její kompletní atlas – první spolehlivou mapu Číny. I po vystřídání dynastií Mingů dynastií Mandžů (roku 1644) jezuité dále sloužili i jako lékaři či vyslanci a psali pojednání z různých vědeckých oborů.

Klíčovým obdobím pro představování západních věd byla vláda jednoho z největších mandžuských císařů Kchang-siho. Jezuité mu nabídli své služby, císař projevil zájem o astronomii a matematiku, seznámil se s kalendářem a mapou (ta byla důležitá pro udržení císařské vlády, pochopení geografické situace a možné rozšíření říše). Kchang-si studoval západní vědy a uvědomil si, že jeho úředníci nejsou v těchto, především astronomických záležitostech tak schopní; přijímáním jezuitů a získáváním jejich znalostí chtěl zvýšit císařskou prestiž. Jezuité začali chodit ke dvoru a hráli významnou roli v císařově matematickém vzdělání. Verbiest byl jeho domácím učitelem a vychovatelem, podobně jako Schall, který zastával tentýž úřad u jeho otce. Císař se proto na jezuitu spoléhal a důvěřoval jim.⁵⁶ Na jeho rozkaz také přeložili mnoho evropských astronomických a matematických knih do čínštiny. Na dvoře představili a tanním úředníkům darovali klavichord a napsali kontrapunktní písně, které je naučili hrát a zpívat. Další Jezuité měli např. funkci dvorních malířů.

Čínský pohled na křesťanství

I díky službě na císařském dvoře si jezuité získali obdiv a věhlas mezi učenci. Ricci a jeho řádoví spolubratři dokazovali čínské elitě vysokou úroveň západního vzdělání, současně s tím prezentovali idealizovaný obraz Evropy – jako společnosti těšící se

⁵⁵ Josef S. Sebes: Jesuitské misie v Číně. *Studie – Křesťanská akademie v Římě*, 3 / 1982, č. 81, s. 252.

⁵⁶ Tamtéž, s. 253.

ze stability, míru a pořádku.⁵⁷ Jezuité v Číně kombinovali kázání křesťanského poselství s propagací Evropy, což byla součást jejich misionářské strategie. Tomuto tématu se věnuje Erik Zürcher ve svém článku o pohledu Číňanů na evropskou civilizaci.⁵⁸ Křesťanství, jak píše, bylo prezentováno nejen jako systém náboženských věr a praktik, ale také jako velká civilizační síla. Misionáři oslavovali evropskou civilizaci, kde díky dodržování pravidel Pána nebes vládne politický pořádek a stabilita a nejsou zde žádné spory ani války. Toto téma se objevuje ve spisech jak jezuitů tak i čínských konvertitů, z toho lze tušit, že obraz evropské utopie udělal na Číňany dojem. Obyvatelé Říše středu obdivovali jezuitskou učenost, technické dovednosti i knihy a umění a přijali tak pohled na Evropu jako na ráj vzdělanců a milovníků knih. Jezuité popisovali místo původu učení Pána nebes jako zcela odlišné od ostatních barbarských zemí. Prohlašovali, že v jejich vlasti vládne spravedlnost, ctnostná vláda, vysoký standard morálky, mírumilovné chování, prosperující společnost, kde vládou zákony starých králů a lidé spolu žijí v harmonii. Prezentovali Evropu jako ekvivalent Číny, přijali myšlenku kulturní rovnocennosti: Čína a Evropa jsou jediné dva ostrovy vyšší civilizace v oceánu barbarství.

S konstrukcí tohoto idealizovaného obrazu Evropy začal sám Ricci: již v rozhovorech s učenci během svého pobytu v Nankingu Ricci zdůrazňuje vysokou úroveň západního vzdělání a informuje např. o rozšířené veřejné charitě. Vyvyšuje Evropu i ve vysvětlení přiloženém u jeho mapy světa vydané v Pekingu roku 1602: v Evropě podle jeho popisu všichni uctívají Pána nebes, všichni jsou šťastní a bohatí. Na Ricciho v tomto navázal především Giulio Aleni (1582-1649). Kromě těchto primárních zdrojů informací sepsaných jezuitou máme také spisy od čínských křesťanů, kteří byli inspirováni vizí dokonalé společnosti. Byli přesvědčeni o pravdivosti jezuitských zpráv a věřili, že křesťanské učení ze Západu může vytvořit ideální a bezchybné společenství lidí.

Jedním z nejvýše postavených příznivců, podporovatelů a ochránců křesťanství byl učenec **Sü Kuang-čchi**, pozdější předseda vlády, jeden ze tří vysoce postavených křesťanů na císařském dvoře. Považoval křesťanství za náboženství doplňující konfucianismus. Konfucius podle něj pojednával hlavně o světských znalostech, zatímco křesťanství je zaměřeno na znalosti Nebe; proto by se měly navzájem doplňovat. Z jeho

⁵⁷ Jezuitští misionáři v Číně však někdy bývali spojováni s iberskými kolonizátory; v jejich prezentaci Evropy se proto museli od nich a jejich expanzionismu distancovat, učinit jasnou dělící čáru mezi civilizovanými národy Evropy a barbary, kteří jsou v Macau: prohlašovali, že díky učení Pána nebes s nimi Evropa nemá nic společného. Jejich domovina - „Velký západ“ - je jiná Evropa, ve které pirátství nemá místo.

⁵⁸ Zürcher, Erik: China and the West: The Image of Europe and its Impact. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, s. 43-62.

zprávy císaři, v níž křesťany obhajuje proti nespravedlivým obviněním, můžeme vidět, jak pevně byl o pozitivním obrazu Evropy přesvědčen:

Po prostudování křesťanských knih prý zjistil, že učení Evropanů je pravdivé a není proto potřeba je podezřívát. Podle křesťanů je nejvyšší povinností osobní zlepšování a služba nejvyššímu vládci. Jejich příkázání jsou kompatibilní s čínskými principy, neodporují klasickému čínskému učení. Dále Sü Kuang-čchi píše: V Číně je také doporučováno činit dobro, ale lidé viděli, že se zlo na tomto světě netrestá, a to způsobilo nedodržování zákona. Sloužení Nebi však může situaci zlepšit a důkazem toho jsou právě národy Evropy: praktikují toto náboženství po mnoho století a lidé tam spolu žijí v míru, nejsou zde lháři ani podvodníci, nikdo se neodvážá vzít něčí ztracenou věc, v noci není potřeba zamykat dveře, ani na hranicích nemají strážce... Z toho je jasné, že jejich zákony mohou přimět lidi konat dobro, a proto mohou dobře sloužit státu, což je v souladu s tím, co chce císař. Pokud by jeho veličenstvo povolilo křesťanům zůstat v říši a hlásat své učení, kdyby byl uctíván jejich Pán nebes, říše by jistě vzkvétala, všichni by dodržovali zákony a v říši by byl trvalý mír. Výroky křesťanů podle něj souhlasí s čínskými učenci, ale jsou odlišné od buddhismu a taoismu, proto je tyto dvě sekty nenávidí a šíří o nich pomluvy. Je proto třeba rozlišovat, co je pravda a co lež. Pomluvy, které se o křesťanech šíří, asi naplnily ministerstvo ritů pochybnostmi, ale k podezření není důvod, naopak, křesťané mohou pomoci ke zlepšení správy říše a zajištění míru.⁵⁹

Ne všichni však měli tak idealizovaný pohled na Evropu. Často se mezi Číňany objevovaly spíše opačné názory na cizince a jejich víru a křesťanství bylo nejednou předmětem ostrých útoků ze strany představitelů oficiální státní ideologie (konfuciánství). Západ měl velký vliv na růst tradičního čínského postoje proti všemu cizímu, a i misie byla jedním z faktorů; misionáři byli často identifikováni s vlivem Západu. Objevovaly se protikřesťanské tendence, křesťanství v Číně bylo označeno jako heterodoxní učení, i proto, že mělo cizí původ, základní spory s konfuciánskými doktrínami - obsahovalo např. učení o zázracích... Navíc porušovalo určité dané kulturní normy a ještě se stavělo nad ně.

Heterodoxie⁶⁰ je kategorie pro učení a praktiky, které se odlišují od ideálů a norem, nemají vztah k pravdě a jsou protikladem správné cesty; toto označení bylo často používáno i proti křesťanství. Číňané se domnívali, že heterodoxní nauky podporují sociální nepokoje a ruší harmonii sociálního pořádku; často s nimi byla spojena povstání a

⁵⁹ Hsu Kuang-chi: Memorial to Fra Matteo Ricci, 1617 [www dokument] [cit. 11. 2. 2004]. Dostupný z: <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1617hsukuang.html>.

z toho vznikl názor, že heterodoxní učení jsou politickou hrozbou. Číňané měli strach z politické motivace cizích misionářů, proto se snažili jejich učení potlačit. Křesťanství bylo považováno za hrozbu čínskému způsobu života, nebezpečné bylo už jen to, že katolíci stavěli své učení nad konfucianismus. Navíc Evropané získali vlivnou pozici v Pekingu a jejich vliv stále narůstal, z čehož pramenily obavy, že daná situace by mohla vést k rozkladu sociálního pořádku a veřejné morálky. Křesťanství bylo často vnímáno jako nebezpečí pro existující čínský řád a hierarchii a jeho odmítání pramenilo z potřeby chránit se proti nebezpečí.⁶¹

Konfucianští intelektuálové často odmítali taoismus a buddhismus jako heterodoxní, nebo ho alespoň dávali na nižší úroveň než konfucianismus. Když ale přišlo na to obhájit čínskou kulturu jako celek, tato dvě tradiční učení byla označena za ortodoxní ve snaze spojit všechny síly proti novému cizímu náboženství; konfucianismus, taoismus a buddhismus se stali spoluobránci čínské ortodoxie – jako v případě, když se do Říše středu pokusilo proniknout křesťanství. Jeho nepřátelé tvrdili: Taoismus a buddhismus uznávají úctu k rodičům, učí lid sloužit svým vládcům a uctívat bohy. Katolické teze však zakazují uctívat Konfucia i tabulky předků, což je považováno za zneuznání vztahu mezi otcem a synem. Křesťané byli obviňováni i z ignorování vztahů mezi vládcem a poddaným a z toho, že znevažují konfucianské hodnoty. Číňané chápali křesťanské morální hodnoty jako protiklad konfucianismu; kritizovali, že povinnosti a úcta k Bohu zastíňují povinnosti k rodičům a vládci. Křesťanství bylo chápáno jako konkurenční světový názor.⁶²

Mezi Číňany byla také rozšířena teorie, že křesťané získávají peníze alchymickými procesy a jedna z potřebných přísad pro výrobu stříbra jsou i oči, které musí katolický kněz vydlobnout čínskému konvertitovi; oči barbarů v této technice prý nešly použít, a to byl motiv k lákání tolika Číňanů ke křesťanství.⁶³ Kolovaly i další tvrzení, jako např. že jezuité umí prodloužit život... Rozšířená byla také teorie, že křesťané přejali

⁶⁰ Tradiční čínské dělení, kterému učenci věnovali mnoho pozornosti, rozlišuje mezi ortodoxií (správná, rovná cesta) a heterodoxií (to, co se je v rozporu s cestou mudrců).

⁶¹ Nicolas Standaert – nevidí to jako xenofobní reakci, podle něj nejde o postoj proti všemu cizímu, ale pouze proti tomu, co vnímali jako nebezpečné. Standaert, Nicolas SJ: *Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission*. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, s. 81-116.

⁶² Rule, Paul A.: *Does Heaven Speak? Revelation in the Confucian and Christian Traditions*. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, s. 63-80.

⁶³ Tématu čínské heterodoxie a aplikaci této kategorie na křesťanství se věnuje Cohen, Paul A.: *China and Christianity: the missionary movement and the growth of Chinese antiforeignism 1860-70*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1967.

některé prvky z buddhistického a muslimského učení a tak vytvořili vlastní náboženství. Když pak přišli do Číny, hlásali, že jejich náboženské představy jsou ostatním nadřazené.

Jak jsme viděli na těchto příkladech, západní učení v Číně vyvolalo jak pozitivní, tak i negativní reakce. Nyní se ale opět vrátíme k Riccimu a k vývoji misie po jeho smrti.

VÝVOJ MISIE PO RICCIM

V posledních letech života se Ricci díky svým schopnostem a odvaze stal představeným čínské misie, jezuité se díky němu dostali do Pekingu a dalších center, získali některé vlivné úředníky a toleranci císařského dvora; Ricci udělal na Čínu dojem. Zemřel v Pekingu roku 1610. Byl pohřben s císařským schválením do země získané díky laskavosti učenců na dvoře. Jeho pohřeb, podobný domorodým praktikám, se slučoval s jeho politikou přizpůsobování se čínským zvykům.

Po Ricciho smrti následovaly další pokroky římskokatolické církve, misie dále prosperovala, jezuité se v Číně stali poměrně uznávanými. Ricciho následovníci byli ustanoveni jako oficiální dvorní astronomové a získali významné úřady, měli vedoucí pozice ve vládních kancelářích. Roku 1610, kdy Ricci zemřel, působilo v Číně 13 evropských misionářů, kteří pečovali o asi 50 000 křesťanů, z nich navíc bylo mnoho vysokých úředníků. V průběhu dalších 30 let bylo pokřtěných již 150 000, rostly i misijní domy, školy, koleje a kostely.⁶⁴ To lze považovat za veliký úspěch.

Roku 1616 byla však prosperita misie přerušena. Objevily se první velké persekuce a to hlavně zásluhou jednoho úředníka z ministerstva ritů, který byl k misionářům nepřátelský, a nepřátelství vůči cizincům podněcoval i u svých kolegů. Je možné, že jedním z důvodů byla i jeho žárlivost na úspěchy jezuitů u dvora. Misionáři byli ministerstvem ritů udáni císaři, neboť prý pobuřují lid a chtějí rozvrátit společnost, spolu s dalšími cizinci v Macau chystají spiknutí ve snaze podmanit si zem.

Roku 1617 byl vydán císařský dekret namířený proti křesťanům: Práce misionářů byla zakázána, a všichni proto měli čínskou říši opustit. Tento edikt vykazoval západní misionáře ze země, přikazoval bořit a konfiskovat kostely. Přesto jen několik málo misionářů opustilo zemi, většina z nich i nadále tajně zůstala. Navzdory tomu, že edikt nebyl odvolán, Číňané nepodnikali žádné další kroky, a situace byla zanedlouho stabilizována. Byl tu však předznamenán těžký konflikt.

Díky aktivitě stejného nepřátelského úředníka byly roku 1622 persekuce obnoveny a misionáři byli opět přinuceni se schovávat. Navíc povstání podněcené

⁶⁴ Josef S. Sebes: Jesuitské misie v Číně. *Studie – Křesťanská akademie v Římě* – 3 / 1982, č. 81, s. 252.

buddhistickou sektou Bílý lotos pomohlo vystrašit dvůr a podnítit ho dalším akcím. Dynastie byla ohrožovaná povstáními, není proto divné, že sekta vedená cizinci upadla v podezření. Misionáři však měli mocné přátele (Sü Kuang-čchiho a další učence), a tak byl nakonec nepřátelský úředník odvolán a misionáři se opět vrátili se do Pekingu a byli jmenováni do funkcí.

Následovalo obnovení prosperity misie: vznikala misijní centra, probíhaly křty nových konvertitů a církev zažívala rychlý růst, i když se čas od času objevily nějaké lokální persekuce. Odhady počtu křesťanů v Číně roku 1627 udávaly číslo 13 000⁶⁵, a počet stále vzrůstal. Jezuité získávali významné vládní úřady, převážnou většinu těchto pozic neovlivnil ani pád dynastie Ming a založení dynastie Čching (1644–1911). Roku 1644 nastoupila na čínský trůn nová dynastie Mandžůů, ale i za její vlády si jezuité rychle získali důvěru císařského dvora.

První císař mandžuské dynastie dal svého syna pod silný vliv jezuitských otců; byl vyučen jak v přírodních, tak v duchovních vědách. Tento syn se později stal schopným a silným monarchou, nejvýznamnějším panovníkem mandžuské dynastie, císařem Kchang-si. Tento císař získával vědomosti při výuce křesťanské teologie a renesančních věd, také se ale ponořil do studia konfuciánské klasiky a konfucianismu byl celý život oddán.

Jezuité byli opět pověřeni sestavením kalendáře; získali přízeň císaře a toleranci své víry. Císařský dekret z roku 1669 povolil jezuitům praktikovat jejich náboženství, ale stále platil zákaz šíření křesťanství. Císař se postupně stával vůči misionářům stále více přátelský, studoval pod Verbiestovým vedením matematiku, na jeho příkaz Verbiest zkonstruoval astronomické nástroje a sestrojil i kanón. Ostatní jezuité úspěchy sdíleli; církev prosperovala a i přes zákaz přibývalo mnoho nových konvertitů.

Koncem 17. století dostali jezuité v Pekingu posilu. Verbiest se snažil sehnat dostatek učených misionářů, kteří by pokračovali ve vedení astronomické kanceláře, a ukázalo se, že tento úkol budou moci splnit francouzští jezuité. Roku 1685 se do Číny plavila skupina šesti francouzských jezuitů; vybraní misionáři byli schopní v matematice a geografii a díky Verbiestovým dobrým konexím byli povoláni ke dvoru, kde pomáhali s astronomickými a dalšími úkoly svěřenými jezuitům. Roku 1699 bylo do Číny posláno dalších deset misionářů, někteří z nich opět zůstali u dvora, kde pracovali ve vědeckých, diplomatických a překladatelských službách.

⁶⁵ Latourette, Kenneth Scott: *A History of Christian Missions in China*. The Macmillan Company, New York, 1929, s. 107.

Toleranční edikt 1692

Misie v Číně činila pokroky, ale misionáři si uvědomili, že bez oficiálního povolení křesťanství mohou být opět vystaveni persekucím, a chtěli proto získat více formální císařskou toleranci. Kchang-si sice nebyl vůči křesťanství nepřátelský, ale na ministerstvu ritů byli někteří lidé, kteří - možná kvůli konzervatismu charakteristickému pro konfuciánské učence - aktivně odporovali cizí víře a zasazovali se o její další omezení spíše než o větší svobodu. I přes rostoucí císařskou podporu pozice misionářů zůstávala nejistá, byli stále cizinci a mnoho úředníků ze vzdělaných vrstev se na ně dívalo podezíravě.

Když císař onemocněl malárií, obstarali nový lék, navíc se ukázalo, že dva jezuitští kněží byli dobrými pomocníky císaře ve vyjednávání s Ruskem. Částečně jako projev vděčnosti za zprostředkování výhodné smlouvy, Kchang-si roku 1692 vydal toleranční edikt pro křesťanské náboženství, jímž prohlásil plnou svobodu křesťanství a povolil kázání evangelia a svobodu vyznání v celé Číně. Císařský dekret chránil existující církevní budovy a povolil stavět kostely po celé čínské říši. Dekret udával jako příčinu svého vydání službu prokázanou misionáři při opravě kalendáře, sestavení kanónu a pomoc v diplomacii. Díky svým službám státu jezuité získali toleranci a povolení pro svou práci pro církve. Byl to triumf politiky představené Valignanim a Riccim. Císař v ediktu poukázal i na to, že nová víra nepředstavuje nebezpečí povstání, (i když se samozřejmě objevila i opozice proti tomuto názoru). Potvrdil, že pokud budou Evropané sídlit v Číně zachovávat zákony říše, bude jim nadále poskytována přízeň a ochrana.

Císař prohlašoval: „Evropané nevyvolávají žádné nepokoje, nikomu neškodí, nepáchají žádné zločiny ani nemají tendence pobuřovat a jejich učení nemá nic společného s falešnými sektami v říši. Proto jsem rozhodl, že všechny chrámy věnované Pánu nebes, ať se nachází na jakémkoli místě, mají být chráněny, a má být dovoleno všem, kdo si přejí uctívat tohoto Boha, vstoupit do těchto chrámů a vykonat obřady prováděné podle starých křesťanských zvyků. Proto ať jim od nynějška nikdo neklade odpor.“⁶⁶

Přibližně patnáct let, které následovaly po vydání ediktu, proběhlo ve znamení rychlého růstu křesťanské komunity. Podle odhadů počtu misionářů bylo v letech 1694-

⁶⁶ Neill, S.: A History of Christian Missions. Harmondsworth: Penguin Books. Citováno dle: *Modern History Sourcebook: The Chinese Rites Controversy, 1715* [www dokument] [cit. 23. 5. 2006]. Dostupný z: <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1715chineserites.html>

1705 v Číně 88 členů jezuitského řádu.⁶⁷ Roku 1701 bylo v Číně 117 misionářů, z toho 59 jezuitů.⁶⁸ V letech 1702-3 byl počet jezuitů kolem 70.⁶⁹ I někteří Číňané byli aktivní v šíření víry mezi nekřesťany; založili organizace laických křesťanů pro duchovní dohled nad méně poučenými bratry či péči o nemocné. Křesťanství procházelo obdobím rozmachu, počet křesťanských konverzí dále narůstal, misionáři užívali císařovy přízně a měli velké naděje do budoucna.

V této době se však bylo nutno vyrovnat s dalšími tématy. Především to byly vztahy mezi jednotlivými řeholními řády. I když se budoucnost křesťanské misie v Číně zdála slibná, schylovalo se ke sporům, které za několik let přinesly opět persekuce. Po období úspěchu přišlo několik zklamání a slibný růst církve se tak zpomalil. Následoval totiž tzv. spor o čínské rity. Nyní si přiblížíme jeho pozadí, a s tím i charakteristiku vztahů mezi jednotlivými v Číně působícími řády.

Vztahy jezuitů a mendikantů

Hlavním tématem neshod, kvůli nimž jsou jezuitsko–mendikantské spory obecně známy, je legitimnost provozování tradičních konfuciánských ritů, které otcové Tovaryšstva v Číně inkorporovali do své misijní praxe. Řády se odlišovaly zejména v otázce inkulturace.

Misionáři byli rozděleni v názoru na povahu čínských ritů a tedy i v otázce misijních metod a postupů. Zatímco jezuité zastávali metodu určité akomodace, františkáni a dominikáni po svém příjezdu tuto jezuitskou politiku odsoudili a přiklonili se k metodě nazývané „tabula rasa“ (čistá deska). Mendikanti přicházeli do Asie se svou zkušeností z Nového světa. Z obavy, aby nedocházelo k synkrezí mezi původními kulty a křesťanstvím, pracovali tak, že nejprve vyvraceli tradiční náboženství, a až na takto „vyčištěném stole“ začali budovat novou víru. Respekt vůči tradiční kultuře by podle jejich názoru ohrozil víru nových konvertitů. Jezuitské způsoby byly v tomto jiné. Snažily se přizpůsobit čínským způsobům do té míry, do jaké to bylo možné.

⁶⁷ Latourette, Kenneth Scott, *A History of Christian Missions in China*. New York: The Macmillan Company, 1929, s. 127.

⁶⁸ Serviére – Les missions anciennes de la compagnie de Jésus en Chine, citováno dle Latourette, Kenneth Scott: *A History of Christian Missions in China*. New York: The Macmillan Company, 1929, s. 128.

⁶⁹ Lockman - Travels of the Jesuits, citováno dle Latourette, Kenneth Scott: *A History of Christian Missions in China*. New York: The Macmillan Company, 1929, s. 128.

S těmito rozpory v metodologické praxi jezuitů a mendikantů úzce souvisí ideologická a teologická východiska zmíněných řádů, která teď stručně zmíním.

Jezuité:

V jezuitském řádu museli všichni noví členové projít skrze Ignácova duchovní cvičení, což byl proces, pomocí něhož se člověk stal schopný rozhodování i ve složitých situacích. Tato efektivní výuka spolu s důrazem na poslušnost udělala z jezuitů dobře vycvičené služebníky hlavního generála Tovaryšstva, kteří si byli psychicky i duchovně jistí. Jezuité byli již svou podstatou misijním řádem. „Úmysl onoho slibu, jímž se Tovaryšstvo zavázalo papeži jako vrchnímu náměstkovi Kristovu poslušností bez výmluv, směřuje k tomu, že se odebereme, kamkoliv uzná za vhodné nás k větší slávě Boží a prospěchu duší poslat mezi národy, ať věřící nebo nevěřící.“⁷⁰ Ignác usiloval o pevnou disciplínu a promyšlenou strategii, řízenou centrálně z Říma. Pochopil, že spiritualita a asketismus sám o sobě nestačí, a poukázal na nutnost vzdělání.

Mendikanti:

Koncepce františkánské i dominikánské spirituality byla vytvářena v období vrcholného středověku. Středověké myšlení nazíralo na svět jako na neustálý boj mezi civitate dei a civitate diaboli, tento pohled se projevoval i v myšlení žebravých řádů: měly úzkostlivou snahu vyvarovat se všeho zlého a jakákoliv nedůslednost byla interpretována jako podlehnutí zlému. Z tohoto pramenil důraz na tradici a obavy ze všeho nového. Modlitba zůstávala základní povinností; vyučování a kázání bylo až jejím doplňkem.

Tyto vnitřní charakteristiky podmiňovaly samozřejmě také misijní aktivity řádů. Oba typy řeholního života se v konkrétních čínských podmínkách sice modifikovaly, hlavní rysy však zůstaly a v soužití Tovaryšstva a žebravých řádů na Dálném východě jistě také hrály svou roli. V meziřeholních vztazích se patrně projevila také žárlivost: až do roku 1600 totiž v Číně mohli působit jen jezuité, členové jiných řádů než jezuitského byli proto v misijním úsilí v Číně zdrženi. Papež Řehoř XIII. přidelil správu misie v Číně výlučně Tovaryšstvu.⁷¹

⁷⁰ Konstituce Tovaryšstva Ježíšova, Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova (pro vnitřní potřebu) 1999. Část sedmá, Hlava I, § 603. Citováno dle: Glogar, Martin: *Vztah mezi jezuiti a mendikanti v japonském "křesťanském století"*. (Diplomová práce) Brno, Filosofická fakulta MU, 2005, s. 32.

⁷¹ „Jest s velikou obezřetností dbáti na to, aby se tam nepovoloval vstup osobám novým a neobeznalým, jejichž novoty a odlišnosti by vzbuzovaly nějaké podivení, které by lidem tomu nezvyklým bylo škodlivé a nebezpečné a mohlo by mařiti nebo převraceti dílo Boží.“ Papež Řehoř XIII. – bula *Etsi Regio*, 1585.

Jak jsme si již popsali, jezuité dovolovali svým konvertitům pokračovat v rituálech prokazujících respekt ke Konfuciovi a předkům, a vyjadřovat křesťanské koncepty Nebe a Boha v čínských termínech. Byli tolerantní k inkorporování místních náboženských zvyků do svých praktik i do liturgie. Později ale byly metody Jezuitů kritizovány nově příchozími misionáři z řádu dominikánů a františkánů, kteří neschvalovali Jezuitské akceptování čínských ritů. Z jezuity dobře míněné akomodace se stal vleklý a složitý věroučný problém. Spor o čínské rity, který začal v polovině 17. století, byl zapříčiněn důrazným odsouzením této politiky přizpůsobování se ostatním duchovenstvem, které se bálo, že křesťanská doktrína je tím překrucována. Spor poté musel být řešen papežskou autoritou a nakonec celé misijní dílo v těchto zemích na dlouhá staletí téměř zcela zastavil.

Důvody sporu o rity

Vlastní spor o rity vypukl až ve 30. letech 17. století, kdy v Číně zahájili misijní činnost i **dominikáni a františkáni**. S jejich příchodem do Číny a ustavení misie roku 1634 dostal spor jasnější podobu. Půl století byli jezuité jedinými misionáři v Číně, od této doby ale museli s nově příchozími „zesynchronizovat“ svůj postup. Když se do aktivní misijní práce v Číně zapojili dominikáni a františkáni, příslušníci těchto náboženských řádů nemohli akceptovat termín Šang-ti, neboť to pokládali za identické s tradičním čínským panteonem. Podle nich byl Tchien termín pro něco ne zcela duchovního a na postoj Jezuitů k čínským tradičním termínům a zvykům pohlíželi jako na ústupky, označili to jako postoj, kterým se ztrácí čistota jejich víry. Kritizovali také jezuitskou strategii, která spočívala v usilování hlavně o přízeň a konverzi vysokých vrstev, zatímco mendikanté prosazovali šíření své víry hlavně u vrstev nižších. Nelíbilo se jim, že cílovou skupinou jezuitské misie byly elity, také pravděpodobně jezuitům záviděli jejich dosavadní úspěchy v Číně. Bylo nevyhnutelné, že se spor o překlad termínů rozrostl i na otázku ritů. Tématem debat katolíků se staly i čínské obřady, jejichž důležitost nakonec způsobila, že byl do případu zatažen i papež. Řešením sporu se začal zabývat Řím, ale i další evropská křesťanská centra.

Citováno dle: Durych, Jaroslav: *Služebníci neužiteční*, Argo, 1996. Až roku 1600 papež Kliment VII. oficiálně povolil přístup do Číny i nejezuitům.

Ricciho následovníci a podporovatelé, většinou jezuité, věřili, že konfuciánské praktiky jsou součástí struktury a kontinuity čínské civilizace, že rity z nich vyvěrající mají primárně kulturní a ne náboženskou orientaci. Oponenti tohoto pohledu, jimiž byla většina františkánů a dominikánů, se domnívali, že počáteční úspěchy jezuitů byly dosaženy na základě kompromisů s tradičními zvyky a praktikami. Poukazovali na vyvolávání zemřelých předků kvůli ochraně a požehnání a na používání obětních zvířat při ritech uctívajících Konfucia jako na typický akt náboženského rituálu. Do hry přišla také rivalita mezi různými katolickými náboženskými řády a spor o obřady vypukl s ještě větší intenzitou než předtím.

Františkánský a dominikánský misionářský řád dorazily do Číny ve 30. letech 17. století. Za krátkou dobu po jejich příjezdu ze španělských oblastí - poprvé z Formosy roku 1632 a poté roku 1633 z Filipín - začaly zpochybňovat Ricciho metodu. Kupodivu úplně první dominikán, Angelo Cocchi, se k ní stavěl příznivě. Přijel do Číny jako vyslanec španělského guvernéra Formosy, který se snažil získat obchodní privilegia ve Fuijanu, což se mu ale nepodařilo a byl poslán zpět. Cocchi ale tajně zůstal a začal se učit čínsky, oblékal se do čínských šatů a v misijním úsilí následoval způsoby jezuitů. Trval na tom, že strategie plánovaná misionáři v Manile - přistát v Číně ilegálně a kázat tajně - není správná. V Manile se rozhodli Cocchiho iniciativu následovat a skupina dominikánů a františkánů odplula do Fu-t'ien. Vůdčí dominikán byl Juan Baptista de Morales a františkán Antonio Caballero de Santa Maria. Do Číny dorazili roku 1633 a později hráli důležitou roli ve sporu o misionářské metody. S pomocí čínských křesťanů se do Číny dostali, ale neměli k tomu povolení jako jezuité; kázali ilegálně a navíc s sebou na veřejnosti vždy nosili krucifix, což upoutávalo pozornost. Jejich přítomnost a chování mohlo ohrozit místní křesťany, ale v této době se pravděpodobně ještě žádné problémy neobjevily. K incidentu došlo až později a byl způsoben mimo jiné kritizováním jezuitů. Santa Maria roku 1634 cestoval do Nankingu, místní křesťané mu ale vysvětlili, že jeho přítomnost je vrhá do nebezpečí; v této oblasti byly totiž persekuce křesťanů nejpřísnější. On ale v odmítnutí viděl snahu jezuitů zůstat tam jediným řádem. Další misionáři, jak františkáni tak dominikáni, následovali tyto pionýry, pokračovali v jejich snahách a postupně si získávali místo v čínské společnosti. Když se v Číně začali tito misionáři z jiných řádů pevněji usazovat, situace se komplikovala. Ve vztazích mezi řády propukla žárlivost; hlavně portugalské Macao bylo vůči španělským misionářům velmi nepřátelské.

V následujících letech se objevily další neshody mezi jezuity a mendikanty. Mendikanti kritizovali především čínské termíny používané pro označení Boha a nelíbilo se

jim také, že čínští křesťané se smí účastnit ritů vzdávajících úctu předkům a Konfuciovi. K tomu se navíc přidala ještě vážná opozice čínských autorit vedoucí k zatýkání a věznění. Misionáři byli nuceni se schovávat, přesto pokusy o zakládání misí neustávaly.

Nově přichozí řády nebyly vůči jezuitům příznivě nakloněny a odsuzovaly jejich kompromisy. Jezuité ale své postoje obhajovali, nechtěli přijmout kritiku od těch, kdo jsou v Číně teprve krátký čas a nejsou ještě dobře seznámeni s čínskými zvyky a odsuzují tedy něco, čemu nerozumí. Ze strany jezuitů byli mendikanti často posměšně nahlíženi jako neznalí čínského jazyka, kultury a podmínek vůbec. Příslušníci Tovaryšstva pocítovali určitou nadřazenost, která byla podporována i delší zkušeností z jejich působení v Číně.⁷²

Přístup mendikantů k evangelizaci byl odlišný od jezuitů. Když mniši z těchto řádů zjistili, že čínským křesťanům bylo dovoleno uctívání předků a Konfucia a také užívání tradičních čínských božích jmen, že je konvertitům dovoleno uctívat Konfucia a tabulky mrtvých, protestovali, že tak jezuité v Číně představili zkaženou formu křesťanství. Mendikanti měli námitky proti jezuitským praktikám; odmítali jezuitskou toleranci čínské morálky jako rovnocenné křesťanské morálce, stejně tak i akceptování čínského uctívání předků jako civilního, nikoli náboženského, ritu. Podle nich jsou obřady zemřelým a Konfuciovi pověrečné povahy. Jezuité podle jejich vysvětlení ani nezdůrazňují význam kříže, ani po čínských křesťanech nevyžadují dodržování základních církevních předpisů, jako např. nepracovat o svátečních dnech. Žebraví mniši zakazovali svým konvertitům takové výsady a stěžovali si Římu na jezuitskou metodu adaptace.

Tento rozdíl v postoji jezuitů a mendikantů vysvětluje, proč Valignano nechtěl v Číně (ani Japonsku) nejezuitské misionáře. Ti nechápali, že nepracovat o mnoha svátečních dnech církve by pro Číňany znamenalo konflikt s čínskými autoritami, podle jezuitů ale toto není v evangeliu zásadní věc. Jezuité také trvají na tom, že nepotlačují význam Kristova kříže. Na veřejnosti ho nenosí jen kvůli podezřavosti Číňanů, ale konvertité jsou o něm vždy důkladně zpraveni. Netvrdí, že Konfucius je v pekle, protože podle katolického učení je možné, že i pohané, kteří následují Boží světlo, mohou být Božím milosrdenstvím spaseni.

Opozice vůči Ricciho politice se objevila hlavně u frakce mezi misionáři složené z františkánů, dominikánů, ale i několika jezuitů. Jezuita João Rodrigues z japonské misie navštívil Čínu roku 1616 se záměrem uvalení zákazu pro misionáře vyučující matematiku nebo vědy. Rodrigues odsoudil Ricciho spolupráci s čínskými literáty a trval na tom, že

metoda používaná misionáři v Japonsku (trvání na úplném zřeknutí se všech pohanských pověr a rituálů) musí být aplikována i v Číně. Jeho argument že tento obtížný přístup není jen nutný z teologického hlediska, ale také úspěšný, byl podkopán, když Japonci začali v následujícím roce křesťany tvrdě persekuovat.

Podle františkánů a dominikánů jsou Číňané velmi domýšliví, když považují své absurdní vědy a filosofii za jediné na světě. Obviňovali jezuity, že usilují o schování jejich chyb. Tvrdili, že misionáře by nemělo zajímat, zda staří Číňané znali Boha nebo jak ho pojmenovali. Tyto otázky jsou lhostejné. Přišli, aby hlásali evangelium, ne aby obhajovali Konfucia.

Františkáni a dominikáni poukazovali na své úspěchy v Amerikách, kde obrátili celé kultury, jako na důkaz úspěšnosti jejich metody, a proto i v Číně požadovali od všech konvertitů úplné zřeknutí se svých původních pohanských přesvědčení a praktik. Názor jezuitů, že toto mohla být pravda právě proto, že domorodá přesvědčení v Americe byla pohanská, zatímco konfucianismus takový není, byl z jejich strany odmítnut a považován za herezi. Mendikanti začali připravovat seznam otázek, který pak poslali biskupovi na Filipínách, kde byl dále projednáván. Na základě tohoto dokumentu manilský arcibiskup jezuitské metody v Číně formálně odsoudil. Když ale slyšel jezuitské vysvětlení, obvinění stáhnul (1638).

Spor o čínské obřady byl konflikt, který vedl k téměř úplnému ukončení vztahů mezi Čínou a Západem a jeden z nejtěžších a dalekosahajících problémů v historii misí. Týkal se uchování západní formy dogmatických definic, liturgických obřadů a kanonického práva u konvertitů z jiné kultury. Otázky vyvstávaly z obvinění, že jezuité „přimhouřili oči“ nad pohanskými praktikami a patrně úmyslně nesprávně interpretovali klíčové čínské termíny. Takový spor nemohl být vyřešen v misii, a nakonec musel zasáhnout Řím. Teologické debaty a neshody mezi jezuity, dominikány a františkány postupně vyústily do konfliktu mezi čínským císařským dvorem a Vatikánem. Neshody známé pod názvem spor o čínské rity začaly v polovině 17. století a trvaly přibližně sto let. Účastnilo se jich několik čínských císařů i papežů. Roku 1742 papež spor ukončil rozhodnutím, jímž od katolických misionářů vyžadoval, aby konvertitům čínské praktiky důsledně zakazovali.

Velkou roli v následném sporu hrála i rivalita mezi příslušníky jednotlivých misijních řádů i mezi národy, a to roli často větší než měly teologické argumenty. Byli-li jezuité zastánci umírněného postupu při řešení nastíněných sporných otázek, mělo to svoje

⁷² Glogar, Martin: *Vztah mezi jezuity a mendikanty v japonském "křesťanském století"*. (Diplomová práce)

snadno vysvětlitelné důvody. Tovyřštvo Ježířovo mělo v Číně mocný politický vliv a silnou pozici. Jeho členům, imponujícím panovníkům svými znalostmi a praktickými dovednostmi, byly svěřovány důležité a odpovědné úkoly na císařském dvoře. Jezuité vedli pekingskou observatoř, tlumočili při audiencích evropských poselstev atd. Mohl to tedy být i zájem o udržení těchto výhodných pozic a privilegií, jenž jim diktoval zmíněný zdrženlivější postup ve věci věroučného sporu. Zastánci radikálního a v zásadě negativního řešení stavějící se odmítavě k jakýmkoli akomodačním snahám, byli opět hnáni snadno vysvětlitelnou řevnivostí vůči jezuitům, kterým záviděli jejich úspěch, vysoká místa, tituly a vliv u dvora. Zjevně přezírajíce kulturní tradice starobylé říše, stavěli se vehementně za zákaz čínských ritů.

Svědkiem sporů stejných účastníků bylo i Japonsko. Spor se také dotýkal oblasti inkulturační praxe, průběh však měl trochu odlišnou podobu: Zatímco v Číně došlo k adaptaci v oblasti dogmatické, a spory zde byly hlavně o otázkách doktríny, v Japonsku se jezuité snažili křesťanství přizpůsobit zejména v oblasti sociální a jednalo se zde především o spory praktické.⁷³

Co se týče obou stran konfliktu v Číně, současné hodnocení je většinou vyobrazuje v černobílých barvách. Jsou to jezuité, kteří bývají oceňováni lépe – jsou moderní, humanističtí, vzdělaní, zatímco na žebravé mnichy zůstává role středověkých barbarů, kteří se snaží silou dosáhnout toho, čeho jezuité lehce dosahují svou diplomacií. Tento pohled však není historicky únosný. Ne všichni jezuité byli otevření intelektuálové pohlížející s úctou na domorodé tradice, a stejně tak ne všichni františkáni byli striktně rigidní. Je nutno nahlížet na problém z většího nadhledu a vnímat celou šíři kontextu.

Období sporu

Nyní se podíváme na průběh celého sporu na pozadí papežských dekretů a císařských prohlášení. Přiblížíme si, jaký měl postoj papežské kurie vliv na osudy čínského křesťanství a následný úpadek misie.

Dominikánský misionář, který vedl opozici proti jezuitům, byl Juan Baptista Morales (cca 1597-1664). Měl pochybnosti o jezuitské metodě evangelizace a roku 1639

Brno, Filosofická fakulta MU, 2005, kapitola Jezuitský monopol, s. 21-26.

poslal dopis týkající se této záležitosti Propagandě do Říma. Morales byl následně svým představeným do Říma sám poslán, aby hledal odpovědi na své otázky ohledně jezuitské misijní praxe a stížnosti prezentoval osobně. Do Říma dorazil roku 1643 a předložil Propagandě Fidei zprávu, ve které poukázal na sporné misijní praktiky jezuitů. Popsal typické rituály věnované předkům, a také oběti vázající se k památce Konfucia. Rituály zahrnovaly obětování zvířat a vína, stejně jako používání vonných tyčinek, svíček a květin. Podle Moralese jsou obřady zemřelým a Konfuciovi idolatrie. Morales přinesl otázku čínských ritů do pozornosti římských autorit. Vznášel teologům otázky, ale velmi důležitá byla i jeho prezentace problému: obřady popsal v náboženských termínech a tak jim přisoudil náboženský charakter. Teologové papežské kurie se ve svém posuzování spolehli na informace prezentované Moralesem.

Papež Innocent X. předal celou záležitost vybraným teologům. Ti se podle Moralesova vylíčení situace v Číně se rozhodli zakázat čínským křesťanům účast na obřadech k počtě Konfucia i na obřadech věnovaných předkům. Papež se účastnil ostré debaty o správnosti "adaptování" určitých tradičních čínských obřadů a nakonec schválil dekret Propagandy odsuzující tyto praktiky. Dekret vydaný roku 1645 byl prvním výnosem učiněným Římem v otázce čínských obřadů. Řím rozhodl, že katolíci se jich nesmí účastnit a praktiky popsané Moralesem odsoudil. Ve stejném dekretu papež nakázal všem misionářům plnit dekret pod trestem exkomunikace. Od té doby nebyl spor o rity pouze tématem Východu, ale pozornost mu začal věnovat i západní svět.

Když se o papežském rozhodnutí dověděli jezuité v Číně, byli znepokojeni. Rozhodnutí, že se křesťané nesmí účastnit ritů, mezi nimi způsobilo velký neklid a chtěli proto papežským autoritám svůj postoj obhájit. Roku 1651 proto vyslali muže jménem Martino Martini, aby papeži a Propagandě Fidei vysvětlil jejich stanovisko a aby ho naléhavě požádal o povolení k pokračování v jejich metodě. Podle jezuitských misionářů byly jejich praktiky Moralesem špatně interpretovány a čínské obřady popsány nepřesně. Trvali na tom, že metoda zavedená Riccim je vhodná a že stanovisko několika misionářů žijících v Číně pouze krátký čas není směrodatné. Moralesovo vylíčení obřadů a latinské termíny pro jejich popis byly podle jezuitů zkreslené: místo „hala“ použil „chrám“, místo „stolu“ „oltář“ atd. Martini doručil do Říma zprávu týkající se stejných témat, o jakých pojednával Morales, ale s odlišnými fakty: poukázal na to, že při obřadech udělování

⁷³ Rozdílný vývoj obou misí sleduje Pina, Isabel: The jesuit missions in Japan and in China: Two distinct realities. Cultural adaptation and the assimilation of natives. In *Bulletin of Portuguese – Japanese Studies* 2 / 2001. s. 59-76.

učeneckých hodností a titulů při obřadech v Konfuciových chrámech se nejedná o žádnou oběť nebo idolatrii; účastní se jich jen mistři a studenti a Konfucius je brán pouze jako učitel.

Teologové papežské kurie byli přinuceni zhodnotit situaci na základě informací prezentovaných druhou stranou. Po důkladném zvážení celého případu došli k závěru, že kdyby bylo vše tak, jak říká Martini, pak by se křesťané mohli i nadále popsaných obřadů účastnit. To bylo zveřejněno v dekretu potvrzeném papežem Alexandrem VII. vydaném roku 1656. Papež přijal jezuitský popis těchto praktik jako občanských spíše než náboženských a rozhodl, že se jich proto katolíci smějí účastnit. Dekret dával čínským křesťanům právo účastnit se slavností civilní a politické povahy, zároveň nechával misionářům do velké míry volnost v rozhodování, co spadá do těchto kategorií.

Alexandr VII. se ale ve svém dekretu vůbec nezmiňoval o nařízení Innocenta X. z roku 1645. Výsledkem byly dva odlišné soubory praktik, které katolíci v Číně následovali; záleželo na tom, podle jakého dekretu se řídili jejich misijní pastoři.

Papež Alexandr VII. poté, roku 1659, vydal důležitý dokument, který sice nepojednává přímo o otázce čínských ritů, ale udává určité pokyny týkající se zvyků převládajících v postojích misionářů: „Žádným způsobem se nepokoušejte tyto národy přimět k tomu, aby měnily své obřady a zvyky, ve kterých vyrostly, pokud nejsou otevřeně protikladné dobrým mravům. Protože co může být absurdnějšího než chtít přinést Francii, Španělsko, Itálii nebo jinou Evropskou zemi do Číny? Nesmíme do těchto oblastí vnášet naše zvyklosti, ale víru, která neopovrhne mravy žádného národa, neodmítá obřady ani zvyky jiných národů, ale spíše se pokouší je udržet a pomáhá je rozvíjet.“⁷⁴

Ricciho metoda však byla přesto zpochybněna, a to Charlesem Maigrotem (1652-1730), biskupem a apoštolským vikářem ve Fu-t'ien, členem Pařížské misijní společnosti (Société des Missions Étrangères de Paris). Maigrot roku 1693 vydal kněžím svého vikariátu mandát (tzn. pastorální pravidla), kterým praktiky jezuitů odsoudil. Zakázal křesťanům účast na tradičních čínských obřadech, které se pořádají ke slávě Konfucia a předků. Také zakázal používání termínů Tchien a Šang-ti. Dále nařídil odstranění tabulek předků z čínských domácností, ponechat si je mohly pouze pokud nesly pouze jméno zemřelého a ne tradiční čínskou zmínku o jejich uctívání. Podle Maigrota jsou čínské klasické spisy neslučitelné s křesťanskou vírou, jsou ateistické a plné pověr a rozhodně

⁷⁴ Minamiki, George: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Loyola University Press, Chicago, 1985, s. 31.

nepoukazují, jak tvrdil Ricci, na Boha Stvořitele. Také výrok, že kult Konfucia je spíše politický než náboženský, je podle Maigrota nepravdivý.

Když roku 1693 Maigrot vydal své pokyny, většině misionářů v Číně se to zdálo jako místní problém, který bude brzy vyřešen, přesto ale vyhlášení jeho mandátu vyvolalo rozruch. Maigrotův mandát otevřel novou epizodu ve sporu o čínské obřady. Mandát byl sice druh místního pastorálního dopisu, ale Maigrot nechtěl, aby se problém řešil jen na lokální úrovni; jeho záměrem bylo přimět papežskou kurii, aby případ obřadů znovu otevřela, zvážila fakta a učinila nové rozhodnutí.⁷⁵ Francouzská misijní společnost proto vyslala svého zástupce, aby celou záležitost v Římě znovu předložil k přezkoumání. Mandát byl tedy prezentován papežským autoritám, ale trvalo dlouho, než se tím začaly zabývat. Proto Maigrotův zástupce tuto záležitost předložil i pařížskému arcibiskupovi a teologické fakultě na Sorbonně. Následovaly dlouhé diskuse, o čínské obřady se přeli různí lidé, i ti, kteří o tom tématu nic nevěděli. V Evropě se objevilo mnoho knih a pamfletů pro i proti jezuitům a jejich metodě v Číně. Zájem o celou záležitost v Evropě nakonec vyústil ve vzbuzení zájmu papežských autorit; to vše tlačilo Řím k rychlému rozhodnutí. Roku 1697 papež nařídil znovuotevření celé otázky a Inkvizice začala opět projednávat Maigrotovy připomínky a vyšetřovat okolnosti.

Jak se boj v Evropě zintenzivňoval, i jezuité v Číně si začali uvědomovat vážnost celého problému a shodli se, že je nutné podniknout nějaké protipatření. Rozhodli se navrhnout císaři, aby ve svém vlastním jménu vydal edikt objasňující význam obřadů a termínů pojících se k této problematice. Jezuitští misionáři proto požádali císaře Kchang-siho o jeho vyjádření k tradičnímu chápání obřadů a významu některých klíčových pojmů v čínských klasických spisech. Jezuité v Pekingu sepsali svůj pohled, který měl císař buď potvrdit nebo vyvrátit. Císař Kchang-si, po konzultaci s předními konfuciánskými učiteli, napsal pro jezuitu veřejnou deklaraci, oficiálně vydanou roku 1700, ve které jezuitský pohled schvaloval. Potvrdil, že nejvyšší Božstvo popsané v klasických čínských spisech je Všemocný křesťanů a že mnoho tradičních čínských ctností odpovídá křesťanskému učení. Konfucius není v Číně uctíván jako Bůh, ale jako učitel; ctění předků je připomínkou a ne bohoslužbou; boží jména Tchien a Šang-ti neznamenaají fyzikální nebe, ale Pána nebe, který stvořil svět a vládne mu. Z císařova prohlášení dále jasně vyplynulo, že účel tabulek předků je pouze památeční, žádné duše či duchové v nich nepřebývají.⁷⁶ Jezuité doufali, že tento

⁷⁵ Tamtéž, s. 39.

⁷⁶ O tomto císařském listu pojednává podrobněji: Minamiki, George: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Loyola University Press, Chicago, 1985, s. 40–43.

dokument, neprodleně poslaný do Říma, se ukáže jako rozhodující. Výnos císaře byl však v Římě kritizován a pak církví zcela ignorován.

Papež Klement XI. se snažil přinést jednotná a konečná pravidla k otázce ritů a svolal proto radu kardinálů k setkání na toto téma. Pečlivě vybral reprezentanty z různých řádů a misijních společností a žádal od nich vyjádření. Byla zde prezentována jak pozice biskupa Maigrota a jeho pastorální pravidla, tak i jejich vyvrácení ze strany jezuitských představitelů. Roku 1704 debaty teologů vyústily ve vydání dekretu, ve kterém zvítězila Maigrotova pozice: křesťanům bylo zakázáno rituální uctívání Konfucia a předků, stejně jako používání termínů Tchien a Šang-ti. Dále bylo křesťanům zakázáno vyvěšování tabulek s nápisem „sídlo duše zemřelého“, ale tabulky pouze se jménem zemřelého byly povoleny. Papežovy důvody k tomuto rozhodnutí pramenily z praktické nemožnosti oddělit tyto rituály od pověr, které je obklopují v rozšířené lidové víře. Papežovo rozhodnutí však mělo katastrofální důsledky pro čínské křesťanství. Čínským křesťanům byly zakázány věci, které podle jejich pojetí platily za požadavek slušnosti a dobrého způsobu života. Konfuciánská etika zahrnující i uctívání předků byla totiž základnou čínské společnosti. Řím vyhlásil své stanovisko, ale ještě musel najít způsob, jak prosadit platnost dekretu. Jak ho dodržovat a nepřivodit přitom misii katastrofu? Budou jezuité poslouchat?

Ještě před vyhlášením dekretu se papež Klement XI. rozhodl poslat na Dálný východ zvláštního legáta, který měl přesvědčit císaře, že papežský dekret není v rozporu s císařskými výsadami, a seznámit katolíky s jeho přibližným obsahem. Pro tento úkol byl určen Carlo Tommaso Maillard de Tournon (1668-1710), apoštolský komisař a vizitátor čínské misie. I když Tournon neznal přesné znění papežského dekretu, znal jeho základní body. Legát dorazil do Číny roku 1705. Po příjezdu do Pekingu požádal císaře o formální audienci, zatím ale tajil pravý důvod své návštěvy. Mnoho misionářů ještě stále doufalo, že přinesl nějaký kompromis, nebo že se alespoň pokusí vyjednávat, brzy se ale dozvěděli, že tomu tak není. Měl vyhlásit papežský dekret, měl ale málo zkušeností a o Číně toho příliš nevěděl. Jezuitští misionáři se naopak věnovali budování církve v Číně po mnoho let, a cítili, že by jejich práce mohla být ohrožena legátovou netaktností.

Císař byl nedočkavý zjistit reakci Říma na své prohlášení z roku 1700 a chtěl se s legátem dohodnout na otázce ritů. Přijal Tournona nejprve se zdvořilostí a laskavostí, postupně k němu však zaujal negativní postoj. Nemohli se shodnout na otázce ritů, neboť legát musel jednat dle instrukcí, které nemohl měnit. Navíc pak Tournon povolal biskupa Maigrota, aby pobýval na dvoře s ním a byl jeho rádcem ohledně čínských záležitostí. Maigrot pohrdal čínskou kulturou i jejími literáty a císaře iritoval již kvůli svému mandátu

proti čínským ritům; nebylo tedy moudré, aby se před císařem znovu ukazoval. Při audienci však přesto Tournona doprovázel.

Císař při setkání vysvětlil důležitost uctívání předků i Konfucia a ujasnil i to, že pokud v budoucnosti někteří misionáři vystoupí proti tomuto uctívání, nebude jim dovoleno v Číně zůstat. Během návštěvy Kchang-si přišel na to, že biskup má velice nízké znalosti čínské kultury a jazyka, a byl ještě více pobouřen, když se mu Maigrot odvážil oponovat v jeho interpretaci čínské klasiky. Nemohl pochopit, jak mohl Maigrot, který ani neznal čínské písmo, diskutovat o pravdě či falešnosti čínských principů.

Roku 1706 císař nařídil vyhoštění Tournona i Maigrota. Vydal edikt, kterým sděloval ještě to, že v Číně mohou zůstat pouze ti misionáři, kteří mají certifikát (pchiao), kterým se zavazují následovat Ricciho praxi. Ten obdrží až po přezkoušení příslušnými úředníky na císařském dvoře.

Tournon – s autoritou papežského legáta – v odpovědi na to zveřejnil roku 1707 mandát, kde sdělil návod všem misionářům, jak mají odpovídat na otázky při zkoušení spojeném s udělováním tohoto císařského povolení. „Povolují se pouze ty zvyky, které odpovídají křesťanskému zákonu. Oběti určené Konfuciovi a předkům se nemohou konvertitům povolit.“⁷⁷

Misionáři si tedy nyní museli vybrat mezi císařským ediktem a Tournonovým mandátem: podřídit se nařízení císaře a obstarat si poslouchat pchiao, nebo poslouchat papežského zástupce a být vyhoštěni ze země. Zveřejnění papežského zákazu rozdělilo čínské misionáře do dvou táborů. Jedni v čele s Maigrotem, většinou dominikánů a některými františkány, odmítli o císařské povolení požádat, a byli proto ze země vykázáni. Jezuité se však proti legátovu postupu ohradili a o císařovo povolení požádali.

Tournonova mise do Číny, která byla doprovázena velkou nadějí, skončila celkovým nezdarem. Jeho mandát nezpůsobil sjednocení misijní praxe v Číně a naopak vykrytalizoval v neshody mezi misionáři. Ti byli v názorech na otázku obřadů i nadále rozděleni.

Roku 1710 vydal Klement XI. další dekret. Sdělil v něm, že všechny odpovědi z dekretu z roku 1704, stejně jako Tournonův mandát z roku 1707, musí být všemi dodržovány. Zároveň zakázal další diskuse o této otázce a vydávání jakýchkoli knih týkajících se čínských ritů bez povolení papeže. Dodal i sankci při případném porušení těchto nařízení, jíž byla exkomunikace.

Roku 1715 následovalo vydání další papežské encykliky *Ex illa die*.⁷⁸ Jednalo se vlastně o instrukce doplňující předešlý dekret, jež byly míněny jako konečný rozsudek, jako absolutní ukončení veškerých diskusí o sporu o rity. Papež Klement XI. v něm odmítnul jakékoli námitky a výmluvy. Bula nejen jasně a jednoznačně zopakovala předchozí odsouzení, (znovu potvrdila rozhodnutí dekretu z roku 1704), ale předepsala také přísahu, kterou museli všichni misionáři složit, aby mohli v Číně i nadále působit. Museli přísahat na Bibli, že se bule podrobí a že se budou řídit danými instrukcemi.⁷⁹

Tento papežský dekret přišel do Kantonu až roku 1716. Jezuité ho přijali, ale rozhodli se s jeho prováděním počkat, kvůli nebezpečí zkázy celé misie. Zveřejnění dekretu v hlavním městě Pekingu bylo provedeno v listopadu 1716. Tehdejší jezuitský vizitátor nařídil svým podřízeným, aby se papežské konstituci bezvýhradně podrobili, ale aby si přitom počínali co nejbezpečněji. Mnoho misionářů bylo proti dekretu, ale přísahu proti ritům nakonec většinou podepsali; cítili však, že v praxi konstituce pravděpodobně ohrozí jejich práci. Navíc konstituce obsahovala pasáž, kde se psalo, že praktiky, které nejsou v konstituci přímo zakázané a nejsou pověřivé, jsou ponechány na rozhodnutí místních misionářských autorit, což se později ukázalo být původem dalších zmatků a nedorozumění. Bylo dost misionářů, kteří i po přísaze stále doufali v budoucí změny a dodatky ke konstituci.

Když se o bule dozvěděl císař, misionáře, který ji veřejně vyhlašoval lidu, dal uvrhnout do vězení a také dal okamžitě všechny její kolující kopie posbírat a nařídil, aby byly vráceny papeži.⁸⁰ Kchang-si dal již dříve – v letech 1706 a 1708 – poslat do Říma své vyslance. Jelikož se jeho poselstva dlouho nevracela⁸¹, rozhodl se poslat roku 1716 v této věci do Evropy otevřený list s dotazem, jak dopadla v Římě jeho dřívější odvolání v záležitosti čínských ritů. Tento list byl pro rumělkovou barvu tisku nazývaný "červený manifest", císař ho dal poslat do Evropy v několika stech exemplářích. Poznámky dekretu, psané trojjazyčně, říkaly, že dokud od jeho poslů z Evropy nepříjde žádná zpráva a nedejde

⁷⁷ Minamiki, George: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Loyola University Press, Chicago, 1985, s. 55.

⁷⁸ Český překlad uvádí Kolmaš, Josef: Akomodace – předchůdce aggiornamenta: Na příkladu katolických misí v Číně. In *Jezuité*, 1999, č. 4-5. [www dokument] [cit. 2. 4. 2006]. Dostupný z: <http://www.jesuit.cz/bulletin/?rok=1999>

⁷⁹ *China in Transition, 1517-1911*, Dan. J. Li, trans. (New York: Van Nostrand Reinhold Company, 1969), citováno dle *Modern History Sourcebook: The Chinese Rites Controversy, 1715* [www dokument] [cit. 23. 5. 2006]. Dostupný z: <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1715chineserites.html>

⁸⁰ Minamiki, George: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Loyola University Press, Chicago, 1985, s. 63.

⁸¹ První skupina po cestě utonula a druhá, když u papeže nepořídila, se rozhodla do Číny již nevrátit.

tak k vyjasnění situace, císař nebude pokládat za pravé žádné listy a zprávy, které mezitím přijdou.⁸²

Situace v Číně po publikaci encykliky *Ex Illa Die* vyžadovala ze strany římských autorit vyslání dalšího legáta. Papež Klement XI. proto roku 1719 vyslal k čínskému císaři Carla Ambrosia Mezzabarbu (1685-1741), s titulem papežského legáta a apoštolského vizitátora. Císař Kchang-si zpočátku nebyl ochoten dalšího posla přijmout, nakonec ale souhlasil a poskytl Mezzabarbovi několik audiencí. Na setkáních s Mezzabarbou, na přelomu let 1720–1721, se císař opět postavil na obranu Ricciho; jedině ten rozuměl klasice a konfuciánským způsobům.

Legát se snažil odložit formální doručení Klementovy konstituce, nemohl ale zastírat pravý cíl své mise, tedy uvedení této konstituce v platnost. Když si ji nakonec císař přečetl, jeho trpělivost se vyčerpala a rozhněval se. Mezzabarbova návštěva císaře nakonec zcela přesvědčila, že křesťanství již není hodno jeho tolerance. Poté, co se poučil od Tournona, se Mezzabarba choval opatrně a roku 1721, když viděl, že už ničeho dalšího nemůže dosáhnout, požádal o povolení k návratu do Říma. Roku 1721 v Macau, před odjezdem do Evropy, udělil papežský legát misionářům určitá povolení týkající se ritů s přísným nařízením, že nesmějí být přeloženy do čínštiny, ani vydány domorodým křesťanům, byly čistě jen pro vedení misionářů. Jezuité to vítali a v křesťanských komunitách povolovali tyto výjimky, zatímco ostatní duchovní tato povolení odmítali a popírali jejich platnost.

Mezzabarba ve svém pastorálním dopise uvádí osm bodů, které jsou konvertitům povoleny, zároveň ale sděluje, že tím papežovu bulu neruší, pouze upřesňuje. Těchto osm ústupků lze shrnout následovně: tabulky předků v domovech jsou povoleny, ale tabulky mohou nést pouze jména zesnulých, bez zmínění jejich duše, a vedle nich musí být prohlášení o křesťanském pohledu na duši. Před správně označenými tabulkami je dovoleno zapalovat svíčky, předkládat jídlo, i se klanět a poklekávat. Tradiční čínské slavnosti nenáboženské povahy na počest zesnulých a Konfucia jsou povoleny. Mezzabarba dále nabádá všechny misionáře, aby poslouchali papežskou kurii, kvůli udržení jednoty.⁸³

⁸² Slaviček, Karel: *Listy z Číny do vlasti a jiná korespondence s evropskými hvězdáři (1716-1735)*. Vyšehrad, Praha, 1995 s. 268 – 269.

⁸³ Podrobnější popis Mezzabarbova dopisu uvádí Minamiki, George: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Loyola University Press, Chicago, 1985, s. 64 – 66. Nebo také článek Mission work in non-orthodox lands: are there lessons to be learned from the „rites controversy“? [www dokument] [cit. 23. 5. 2006]. Dostupný z: <http://www.cs.ust.hk/faculty/dimitris/metro/mission.html>

Tyto ústupky byly evidentně otevřené různým interpretacím, což se brzy ukázalo být pramenem dalších debat a neshod. Vystaly pochyby, jak skloubit tato povolení s nařízením *Ex illa die*. Misionáři měli opět konfliktní stanoviska, Mezzabarbova návštěva nepřinesla misiím v Číně mír.

Císař roku 1721, po rozhovorech s druhým papežským legátem, změnil svou perspektivu. Začal uznávat nepřekonatelné rozdíly mezi Východem a Západem. Přesvědčil se, že církev, jež odmítla Ricciho způsoby, si již dál nezaslouží jeho ochranu a toleranci. Kchang-si ve svém dekretu z roku 1721 prohlašuje: „Čtouce toto prohlášení,⁸⁴ odvodil jsem, že lidé ze Západu jsou malicherní, nejsou schopni porozumět čínské etice a kultuře, neorientují se v klasických čínských spisech a jejich poznámky jsou často neuvěřitelné a směšné. Soudě z tohoto prohlášení, jejich náboženství není jiné než další malé netolerantní buddhistické či taoistické sekty. Nikdy jsem neviděl dokument, který by obsahoval tolik nesmyslů. Proto od nyníška nesmí Evropané v Číně kázat svou víru, abychom se tak vyhnuli dalším potížím a problémům.“⁸⁵

Císař vzkázal papeži, že zakázá-li se čínské obřady, nemůže Evropany v Číně trpět. Výnos zakazoval další šíření křesťanství v Číně a misionáři byli ze země vyhoštěni; zůstat mohli pouze odborníci ve vědách s výjimečnými dovednostmi a ti, kteří byli příliš staří či nemocní, aby mohli cestovat. Ostatní byli nuceni opustit Čínu.

V reakci na papežské dekry došlo v Číně k zákazu křesťanství, ničení kostelů, nucenému zřikání se křesťanské víry... Počet katolíků rychle klesal, většinou jimi zůstali pouze rolníci žijící v odloučení a pohrdání. Po smrti Kchang-siho se nástupcem na trůnu stal jeho syn Jung-čeng (1723-1735), který zaujal ke křesťanství záporný postoj a jeho šíření v zemi nebyl nakloněn. Roku 1724 vydal nový císař dekret, kterým opět vypověděl všechny evropské misionáře ze země. Tím i spor o čínské rity spěl nezadržitelně ke svému konci.

Spor ohledně misijní praxe byl Mezzabarbovým dopisem znovu rozdmýchán. Papež Klement XII. dal proto popud k přezkoumání jeho osmi povolení a znovu započal nové prošetřování celé záležitosti, s cílem spor konečně vyřešit. Tento výzkum byl dokončen až za Klementova nástupce, jímž byl Benedikt XIV. Ten roku 1742 vydal bulu

⁸⁴ Míněno *Ex illa die*.

⁸⁵ *China in Transition, 1517-1911*, Dan J. Li, New York: Van Nostrand Reinhold Company, 1969. Citováno dle: *Modern History Sourcebook: The Chinese Rites Controversy, 1715* [www.dokument] [cit. 23. 5. 2006]. Dostupný z: <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1715chineserites.html>. Podobný překlad uvádí Ross, Andrew C.: *A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China 1542-1742*. Edinburgh University Press, 1994, s. 197.

Ex quo singulari, poslední a nejostřejší dekret týkající se čínských obřadů. V této encyklice papež znovu obnovil zákaz čínských ritů. Potvrdil zákazy z roku 1704, Maigrotův edikt z roku 1710, stejně jako rozhodnutí buly z roku 1715, zároveň anuloval Mezzabarbovy ústupky. Papežská kurie se nedotýkala čistě teoretických otázek, jako co čínské rity znamenají podle císaře nebo co znamenaly v dřívějších dobách. V tomto mohl mít Ricci pravdu; ale mýlil se v tom, že tak, jak jsou praktikovány v současné době, nejsou pověřivé nebo mohou být zbaveny veškeré pověry. Papež po dlouhém prošetřování prohlásil, že obřady pořádané ke slávě Konfucia a předků jsou zkaženy pověrou do takového stupně, že nemohou být očištěny, a proto je odsuzuje. Tím ukončil veškeré debaty, potvrdil předešlá odsouzení a připomenul misionářům, že jejich úkol byl získat konvertity, ale ne přizpůsobovat se za každou cenu. Dále předepsal formulaci přísahy poslušnosti vůči papežským dekretům, která musela být podepsána všemi misionáři v Číně. Bylo dodáno, že misionáři, kteří nesloží přísahu poslušnosti těmto instrukcím, budou z Číny odvoláni.

S papežskou bulou z roku 1742 byly ukončeny veškeré naděje na záchranu čínské misie. I když jezuité v císařských službách byli dále tolerováni, Ricciho misie skončila. Až na několik málo výjimek, křesťanství přestalo být jednou z možností pro většinu Číňanů a bylo nuceno se stáhnout z veřejného života. Křesťanství bylo zakázáno, lidé ze Západu vyhoštěni. Katolická církev v Číně sice nezmizela úplně, ale stala se pouhou sektou pro lidi na okraji společnosti. Definitivním zákazem čínských ritů bylo životní dílo Ricciho a jezuitů zničeno, znamenalo to přechodný konec křesťanské misie v Číně. Misionáři pak sice v 19. století přicházejí do Číny znovu, ale již do zcela jiného kontextu.

Konečná kapitola sporu o rity byla napsána až roku 1939, kdy Propaganda Fidei odvolala zákaz čínských obřadů. Dokument *Plane compertum est* označil kult Konfucia a předků podle prohlášení státu i obecného názoru za zvyklosti občanské povahy nemající náboženský obsah, čímž vlastně potvrdil starou Ricciho akomodační praxi.⁸⁶ Důležité bylo uznání, že obřady v Číně, i když možná v dřívějších dobách obsahovaly pohanské praktiky, za staletí změnily svůj význam a zbavily se pověřivého charakteru. Povinnost přísahy proti čínským ritům (vyžadovaná od všech misionářů pracujících v Číně) byla po dvou staletích prohlášena za neplatnou.

Avšak i když Vatikán roku 1939 deklaroval, že uctívání Konfucia, oběti zemřelým předkům a další národní zvyky jsou ve svém charakteru občanské, a proto pro katolíky povolené, katolická církev fakticky tyto ceremonie nepodporovala. Uvědomme si však, že

v té době již zmíněné rity v Číně nebyly praktikovány tak jako za Ricciho dob. Kultura se do velké míry sekularizovala. Měnila se tradiční struktura čínské společnosti, konfucianismus již nebyl schopen udržet si tak významnou roli, kterou hrál ve společnosti dříve, již neměl takovou sílu jako v minulosti. Konfucius byl napadán jako příčina čínské zaostalosti. Toto gesto tedy nemělo na čínské křesťanství vlastně žádný vliv.⁸⁷

Důsledky sporu

Jaké důsledky měl spor o čínské rity? Jaký měl vliv na úspěch katolické církve v Číně? Na to existují různé pohledy:⁸⁸

Dle názoru některých jezuitů vypuknutí sporu o obřady narušilo mimořádný potenciál církve k dosažení Ricciho cíle - obrácení čínské říše. Hádky a papežské dekrety zruinovaly misii, sami jezuité by úspěšně pokračovali v získávání konvertitů a budování církve v Číně; neúspěch byl podle nich způsoben jen díky sporu mezi misionáři. Tento názor je však snadno zpochybnitelný.

Podle mnohých historiků by církev za Kchang-siho nástupců neprosperovala, ani kdyby konečný zákaz ritů roku 1742 nebyl vydán. Špatné časy by misii nastaly i bez zásahu papeže, důvodem by bylo mimo jiné zrušení jezuitského řádu (1773) nebo války probíhající v Evropě a z toho plynoucí nedostatek misionářů i hmotné podpory misie. Úpadek čínské misie není jen následkem sporu o rity.⁸⁹ Je sporné, zda by Ricciho politika mohla vést k dalšímu růstu křesťanské komunity i přes zmíněné nepříznivé okolnosti.

V těch částech světa, kde se katolická církev setkala s méně rozvinutými kulturami, domorodci nekladli při obrácení na křesťanskou víru významný odpor. Ale v zemích, v nichž se misionáři setkali s vyspělými civilizacemi, měli úspěch jen díky

⁸⁶ Minamiki, George: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Loyola University Press, Chicago, 1985, s. 197 – 200.

⁸⁷ Změnám významu ritů v moderní čínské společnosti se věnuje Minamiki, George: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Loyola University Press, Chicago, 1985, s. 94 - 97.

⁸⁸ Latourette, Kenneth Scott: *A History of Christian Missions in China*. The Macmillan Company, New York, 1929, s. 153.

⁸⁹ Ludvík Pastor v díle *Geschichte der Papste* (svazek 16, část 1) o bule *Ex quo singulari* píše: „Šíření křesťanství nebylo tou konstitucí znemožněno; ovšem původního plánu získat napřed vyšší vrstvy a skrze ně celou Čínu bylo třeba se vzdát. Ztroskotání onoho plánu za Benedikta lze však oželeť, zrušení Tovaryšstva Ježíšova a znemožnění činnosti řádů by o 50 let později stejně přivedilo jeho zničení. Papežské zákazy ritů daly tedy misijní práci jiný směr bez jejího konečného poškození.“ Citováno dle: *P. Karla Slavička, misionáře T. J., listy z Číny do vlasti (1716-1727)*, edice Delfín, 1935.

částečnému přizpůsobení se starým kulturám. Může křesťanství získat tak vysoce kulturní a vzdělané lidi jako Číňany bez adaptace? To zůstává otázkou.

Častým vysvětlením zkázy křesťanské misie v Číně bývá poukázání na nedostatečnou přizpůsobivost církve místním podmínkám; ve sporu jsou často vyvyšováni jezuité, jako ti, kdo misii úspěšně založili, zatímco na přístup mendikantů je pohlíženo jako na příčinu této zkázy. Musíme si ale uvědomit, že mendikanté se tímto postojem snažili uchránit církve před ztrátou jejího charakteristického poselství. Obávali se, že kompromis s čínskými náboženskými praktikami by křesťanskému učení přivodil újmu. I když asi ne pro vzdělance, pro masy však tradiční čínské obřady byly plné pověr a animismu. Povolení ritů by se podle názoru žebravých řádů mohlo vymknout z ruky. Navíc misionářů v Číně bylo vždy relativně málo, a bez adekvátního dohledu by víra mohla inklinovat zpět k pohanství. Papežské dekrety odsuzující tradiční čínské obřady sice učinily získávání konvertitů složitějším, ale směřovaly k udržení vysokých standardů církve. Nechtěly povolovat „pohanství na povrchu maskované křesťanskými obřady“.⁹⁰

Když se podíváme na celou tu dlouhou sérii rozhodnutí církve týkajících se otázky ritů, získáme lepší pochopení celého problému. Při komunikaci mezi Římem a misii se objevovaly stálé potíže, zprávy byly často doručovány se zpožděním, což způsobovalo zmatení a nejistotu. Rozhodnutí učiněná Římem byla často založena na nedostačujících důkazech, v Evropě měli neúplné a navíc často protichůdné zdroje informací. Vzdálenost mezi Římem a misiemi spočívala také v radikálních odlišnostech v myšlení a kulturním pozadí.⁹¹

⁹⁰ Kubíková, Jiřina: *Křesťanská misie v 16.-18. století*. L.Marek, Brno, 2001, s. 24.

⁹¹ Minamiki, George: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Loyola University Press, Chicago, 1985, s. 221.

SHRNUTÍ

Setkávání Evropy a Číny v 16. až 18. století mělo specifické rysy ve srovnání s jinými kontakty té doby, šlo o víceméně rovnocenný kontakt. Ze strany Západu se zde projevovalo úsilí o kulturní akomodaci, jako o jednu z alternativ etnocentrismu evropských expanzí.⁹² Počet misionářů i čínských konvertitů, obzvláště ve srovnání s celkovou populací země, byl velice nízké. Omezený byl také počet lidí, kteří se přímo setkali se západní vědou, byli to jen příslušníci elity. Interakce probíhala mezi poměrně malými skupinami, které byly relativně na stejné úrovni. Tato rovnost Evropy a Číny té doby je patrná zejména v oblasti vzdělání a tisku.⁹³ Z tohoto důvodu byli Evropané a Číňané schopni komunikovat na úrovni odlišné od příkladů jiných zemí té doby. Do značné míry měla dominantní postavení spíše čínská strana: Číňané přijímali cizince podle svých vlastních zvyků a nutili je tak se do značné míry přizpůsobit jejich kultuře; ve stycích také dominoval čínský jazyk. To je velice důležité; neboť dříve než misionáři mohli své ideje sdělit místním obyvatelům, museli je „přefiltrovat“ skrze čínský jazyk a myšlenkové vzorce. Museli se vyrovnat s otázkou, jestli kvůli rozdílům ve struktuře jazyka je přenos myšlenek v jejich původní „čisté“ podobě vůbec možný.⁹⁴

Metody a výsledky

Metody používané při přinášení křesťanského poselství Číňanům byly různé: jezuité zdůrazňovali, že jsou vzdělaní učenci, a učili se místní jazyk, aby své poselství mohli dát do formy, která by byla akceptovatelná pro vzdělané třídy. Když představovali křesťanské poselství, zdůrazňovali pasáže klasických čínských knih, které byly podle nich shodné s křesťanskými představami. Chtěli být vnímáni jako ti, co přišli naplnit a ne zničit národní dědictví; doufali, že tak získají respekt dominantní třídy a jejím prostřednictvím pak získají přístup k masám. Tato politika byla úspěšná; křesťanství se dostalo

⁹² Standaert, Nicolas SJ: Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, s. 81-116.

⁹³ V Číně, oproti ostatním zemím, misionáři nepředstavili knihtisk, v Číně už ho znali a byl rozšířen. Misionáři se také v Číně setkali se zavedeným vzdělávacím systémem, nebylo tu již třeba zakládat školy.

⁹⁴ Jacques Gernet zastává negativní stanovisko: „sám jazyk deformuje křesťanské poselství dávající mu cizí, čínské resonance, které jsou s ním nekompatibilní.“ Citováno dle: Rule, Paul A.: Does Heaven Speak? Revelation in the Confucian and Christian Traditions. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, s. 49.

k císařskému dvoru a umístilo se tak pod ochranu vlády. Ricci se právě této „pravé čínské kultuře“ chtěl přizpůsobit; ale katolické učení nikdy nebylo akceptováno jako součást ortodoxie, neboť obsahovalo i některé prvky považované za heterodoxní.

Richard Madsen vysvětluje, proč se křesťanství nakonec stalo součástí věr označovaných jako heterodoxní: po vydání protikřesťanských dekretů, když misionáři ztratili možnost kontaktu se dvorem a úředníky, zaměřili svou pozornost na vesnický lid. Po vyhoštění misionářů byly katolické komunity vedeny laiky s minimálním teologickým vzděláním a vývoj doktrín se proto přibližoval tradiční venkovské mentalitě. Nakonec katolictví zapadlo do kultury lidových náboženství, do heterodoxní části klasifikačního systému.⁹⁵ Jezuité se tedy na jednu stranu snažili představovat ideál konfuciánského učitele a morálního vůdce, na druhou stranu ale hráli také roli kněze zabývajících se rituální praxí; to bylo mnoha konfuciány považováno za neslučitelné.

Jaké výsledky práci misionářů následovaly? Na Čínu a její kulturu jako celek misionáři neudělali téměř žádný dojem; nová víra náboženské představy země nijak významně neovlivnila. Většina Číňanů na dvoře patrně na misionáře pohlížela jako na lidi, kteří sice přinesli nějaké užitečné znalosti, ale v náboženských a dalších otázkách nemohou být bráni vážně. Číňané se s Evropany kulturně příliš nesblížili; považovali je za barbary. Říše středu pohlížela na poddané různých evropských monarchů pouze jako na členy odlišných kmenů.⁹⁶

Nicméně je také pravdou, že misionáři seznámili několik vzdělavců s existencí Západu a s evropskou vědou. Stimulovali tuto skupinu lidí tak, že jim otevřeli dosud neznámý svět idejí. Vliv nebyl přímý ani okamžitý (snad kromě astronomie a kartografie), zpočátku se omezoval hlavně na pokládání otázek čínské kultuře, např. proč v Číně probíhá stagnace věd a technologie ad. Čína je prostřednictvím západních misionářů konfrontována sama se sebou.

Li Tiangang používá pojem „čínská renesance“: Tato „renesance“ byla podle autora silně ovlivněna jezuitskými misionáři, čínskými překlady západních děl, učením a vědami, které v Číně představili. Čínští učenci se setkali s cizími znalostmi, což jim

⁹⁵ Richard P. Madsen: *Beyond Orthodoxy: Catholicism as Chinese Folk Religion*. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, s. 233-250.

⁹⁶ Cummins, J. S.: *Two Missionary Methods in China*. In *Jesuit and Friar in the Spanish expansion to the East*, Variorum Reprints, 1986, s. 42.

pomohlo najít nový způsob redefinování konfuciánské tradice. Pokusili se o znovuoživení a oživení hodnoty starých učení.⁹⁷

Nicméně vliv cizinců v oblasti náboženství nebyl významný, nad národem jako celkem jejich víra neměla účinek. Zdá se dokonce, že misie měly větší okamžitý efekt na Evropu než na Čínu.⁹⁸ díky misionářům se Evropa poprvé opravdu seznámila s Čínou, tato země se v Evropě stávala více známá díky dopisům a deníkům z cest misionářů. Široká veřejnost tak mohla získat informace o Číně a její historii. Misionáři vracějící se do Evropy s sebou přivezli první větší sbírky čínských knih, představili zde nové poznatky z oboru čínské geografie, botaniky, literatury či lingvistiky. Byly tak položeny základy vědeckého studia Číny. V 18. století se šířily informace o Číně mnohem širšímu publiku než kdykoli předtím a docházelo k popularizaci Číny. (Zajímavým rysem evropské obeznámenosti s Čínou byl vliv Číny na liberální myšlení. Mnoho vzdělaných Evropanů té doby byli deisté a upřednostňovali tedy „přirozené“ oproti „zjevenému“ náboženství. Jezuité svými překlady čínské klasiky otevřeli intelektuálům Západu civilizaci, ve které mohli vidět potvrzení svého pohledu.⁹⁹)

Faktory působící na přijetí či nepřijetí křesťanství v Číně

Úspěch misie byl podmíněn více faktory:

Křesťanství se při vstupu do Číny potkalo s dobře organizovaným systémem tří čínských filosoficko-náboženských systémů: konfucianismu, taoismu a buddhismu. Ve společnosti byl hluboce zakořeněn kult předků a Konfucia; napadnout to by podle Číňanů znamenalo ohrožení společnosti a státu. Jediná metoda, která dávala misionářům naději, byl kompromis s čínskou kulturou. Kdyby Číňané mohli přijmout křesťanskou víru a zůstat přitom loajální k institucím a praktikám čínského národa, kdyby cítili, že křesťanství je slučitelné s čínským myšlením a učením, církev by mohla získat vlivné místo v životě země; zároveň by ale hrozila fatální změna podstaty křesťanství. Kdyby ale naopak Číňan, když se stane křesťanem, musel opustit sociální a politickou strukturu svého lidu, církev by měla jen mizivou šanci na uznání.

⁹⁷ Tiangang, Li: Chinese Renaissance: the Role of Early Jesuits in China. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, s. 117-126.

⁹⁸ Latourette, Kenneth Scott: *A History of Christian Missions in China*. The Macmillan Company, New York, 1929, s. 185-198.

⁹⁹ Více o vlivu Číny na evropské osvícenecké myšlení pojednává Spence, Jonathan D.: *The Chan's Great Continent, China in Western Minds*, W.W.Norton & Company, New York, London, 1999, s. 81 - 100. Pro naše téma je zajímavá poznámka o Leibnizovu pohledu na otázku čínských rituů: Schvaloval jezuitskou

Úspěch křesťanství byl zbrzděn vlastní netolerancí: praví křesťané nedělají kompromisy s jinými vírami, nemohou akceptovat či dokonce uctívat bohy či duchy... Křesťanství nemohlo být věrné svým základním idejím a zároveň tolerovat polyteistické a animistické představy, a zaujalo proto k jiným náboženstvím i k tradiční čínské kultuře jako celku odmítavý postoj. Začalo prosazovat vlastní výlučnost, zaujalo povýšenecký postoj vůči jiným náboženským představám. Považovalo se za jediné pravé náboženství. Zdeněk Nešpor mluví o „křesťanském konceptu jediného pravého náboženství, zatímco všechna ostatní byla jen zrůdnými modlářstvími“.¹⁰⁰

Proč křesťanství v Číně nezakořenilo?

Navzdory velkým nadějím a velkému úsilí nezapustilo křesťanství v Číně kořeny. Pro Čínany dodnes zůstalo "cizím náboženstvím", nezískalo trvalý vliv, většinou bylo spíše odmítáno. Ráda bych zdůraznila dvě příčiny, které mohli ovlivnit misionáři sami. Prvním problémem byla jejich neschopnost (resp. malá schopnost) oprostít se od své „evropskosti“ a přizpůsobit „radostnou zvěst“ svým posluchačům. Dalším důvodem byla vzájemná nejednotnost misionářů, zejména pak právě ona nepřátelská linie mezi Tovaryštvem a mendikanty. Jejich vzájemná rivalita, neschopnost dohodnout se, neustálé hádky a sváry poukázaly na nejednotnost křesťanů, činily katolictví podezřelým a výraznou měrou předznamenaly neúspěch celé misie.

Nebylo by ale správné hodnotit pouze výsledek, navíc definování úspěchu či neúspěchu je značně relativní. Musíme se dívat na celkový a stále trvající proces interakce – vzájemného ovlivňování mezi evropskou a čínskou kulturou. Standaert připodobňuje přenos křesťanství do jiných kultur k roubování (nový prvek je naroubován na již existující a pokud je proces úspěšný, nese ovoce); další jeho trefnou metaforou je transplantace orgánu (misionář proces aktivuje, ale neovlivní konečný výsledek a riskuje odmítnutí).¹⁰¹

politiku a jejich metodu přizpůsobování se. Podporoval jejich názor, že konfucianismus je etický systém, a není proto v konfliktu s církevními doktrínami.

¹⁰⁰ Nešpor, Zdeněk R.: Sinizace náboženství jako cesta k náboženské toleranci I. In *Nový Orient* 7 / 2003, s. 306.

¹⁰¹ Standaert, Nicolas SJ: Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, s. 81-116. Termínu transplantace se věnuje Pye, Michael E.: The Transplantation of Religions. In *Numen – International review for the history of religions* 12 / 1969, s. 234-239.

ZÁVĚR

Otázka, do jaké míry je možné se při sdělování křesťanského poselství přizpůsobit místním kulturám, je věčná. Jezuitská misie v Číně v 16.–18. století je jen jedním z příkladů jejího řešení v daných specifických podmínkách. Máme o tomto období sice dostatečné množství pramenů, přesto ale dnes můžeme jen stěží poznat myšlenkové pochody tehdejších misionářů. Mnoho z nich bylo jistě ovlivněno evropocentrickým myšlením Evropy té doby. Ricci a jeho spolubratři se ale do značné míry dokázali od tohoto pohledu oprostit. Činnost jezuitů v Číně je pokusem zrušit propojenost křesťanství a evropanství. Ricci věřil v to, že jediná možná cesta k dosažení úspěchu při šíření evangelia, je cesta akomodace. Měl hluboký respekt vůči čínské kultuře, studoval klasické spisy, aby jí opravdu porozuměl, snažil se v ní najít prvky shodné s křesťanstvím. Neodmítal zvyky Číňanů a naopak se je, pokud nebyly v přímém rozporu s křesťanskou doktrínou, snažil udržet.

Jak se můžeme z popsané situace a z misijních metod jezuitů poučit dnes?

Úkol dnešní misie je stejný jako tehdy, objevuje se stejná otázka, kterou řešil již Ricci: jak daleko může misionář v inkulturaci dojít? Na tuto otázku neexistuje jednoznačná odpověď. Při misii jde vlastně o hledání a vymezování „zlaté střední cesty“. Důležité je především jít cestou pravé inkulturace: mezi liturgickým purismem na jedné straně a nekritickým synkretickým mísením na straně druhé.

V moderní době jsme svědky příklonu římskokatolické církve k Ricciho způsobům, v mnoha církevních dekretch můžeme vidět uznání a potvrzení jeho metod šíření křesťanské víry. Ve 20. století se podniklo velké úsilí o podporu misionářské adaptace. Druhý vatikánský koncil (1962-65), který jednal mimo jiné o misionářské aktivitě církve, vyzval k důkladnější adaptaci, ve které má křesťanské poselství vyjít vstříc povaze každé kultury. Církev také formálně prohlásila, že neodmítne nic z toho, co je v ostatních náboženstvích pravdivé, a také, že se neidentifikuje s žádnou určitou kulturou.

Ricci by také jistě rád viděl, že církev dnes již přičítá ve vztahu k jiným náboženstvím větší váhu dialogu a zdůrazňuje nutnost spolupráce s mimoevropskými náboženskými tradicemi. Křesťané by neměli své náboženství pokládat za nadřazené, měli by se vzdát exkluzivního nároku na spásu, partnera v dialogu by měli respektovat, chovat se k němu s úctou a uznat ho za rovnocenného. Církev nabízí křesťany, aby poznávali i jiná

náboženství a snažili se o dialog s lidmi, kteří nejsou křesťané. Měli by se zaměřit hlavně na to, co mají s jinověrci společného, hledat v jejich názorech shodné body.

Misie zůstává úkolem církve. Křesťanská víra se však při kontaktu s jinými kulturami musí odpoutat od kolonialismu, aby nebyla stále chápána jako cizorodé náboženství. Kulturní výměna započatá první generací jezuitů v Číně se odehrávala s předpokladem vzájemnosti a rovnosti, v tom je Ricciho model živý i pro dnešní svět. Při kontaktu západní kultury s kulturou čínskou by mělo dojít k vzájemnému obohacení a oboustranným výhodám. Dialog mezi čínskou kulturou a křesťanstvím musí být kreativní proces.

I dnes se máme od Ricciho co učit o setkávání křesťanské víry a čínské kultury. Svým příkladem potvrdil, že získávat dobré jméno křesťanského učení je možné, i když se okolnosti zdají nepříznivé. Ricci si byl vědom důležitosti poselství, které nabízel, přesto ale k jeho přijetí nikoho nenutil. Pochopil také, že setkávání Evropy a Číny není jen jednosměrným předáváním znalostí, ale je to proces vzájemné přeměny.

Povýšenecký postoj a arogance, které dříve (hlavně v 19. století, po tzv. opiových válkách) misijní aktivity často doprovázely, byly silnou překážkou šíření křesťanské víry v čínském světě. Tím, že současná církev schválila jezuitskou metodu akomodace, uznala její hodnotu a také aktuálnost. Díky následování Ricciho způsobů možná církev dosáhne většího otevření Číny vůči křesťanství. Příklad Mattea Ricciho, jako vzoru pro toleranci a vnímavý postoj vůči čínské kultuře, je stále aktuální.

SUMMARY

Missions are an important part of church history. With the spreading of the Christian faith goes the question: how far can one go to accommodate the gospel to the native countries and their cultures? Can this faith, with its Graeco-Roman origins, be accepted by people in different, non-European countries, without any changes? The first missionaries who sailed overseas to the Far East also had to handle this question.

In this work I will try to show this theme using an example of a Christian mission in China. Its beginning is connected with a Jesuit mission in the 16th century. The famous Italian Jesuit priest, Matteo Ricci, was the first person who succeeded in entering so far removed Middle Kingdom. He learnt the Chinese language and dressed in traditional Chinese dress. He gradually gained the respect of the educated „literati“ class despite their original hostility to him, and slowly started progress with his mission. Ricci and his fellow Jesuits introduced Western knowledge, and were even nominated into important high offices at the Imperial court (mainly the astronomical bureau).

When they baptized their first converts, they had to solve the question of whether they should let the converts continue to attend the ceremonies in honour of their ancestors, and the celebrated teacher Confucius. Were these rites religious or just civil? Another question arose, related to the translation of name of the Christian God.

After the arrival of other religious orders (Franciscans and Dominicans), the real controversy began and the struggle became more complicated. Jesuits tended to the opinion that ancestral rites are not religious practices, they just show the reverence towards one's parents. But Mendicants were against this Jesuit accommodationist method and wanted Rome to decide whether it was right or not. Then followed a long period called the Chinese Rites Controversy, which included many papal decisions and emperors' decrees. Finally Rome decided that these rites were superstitious, and converts could not attend them. This condemnation of Jesuit method meant the end of the Catholic mission work for long time.

Today, we still can learn from Ricci. He had respect towards Chinese culture, he spent lot of time reading Confucian works in order to understand the culture deeply. He did not refuse the customs of Chinese people, but rather tried to find common elements between Chinese religions and Christianity. Even modern papal decrees incline to accept the Jesuit policy telling that missionaries cannot change native customs if they are not

strictly against Christian faith. The Church should not be identified with any culture. Rome in the 20th century appealed to intercultural dialogue and basically approved of Ricci's way of spreading the Christian message.

PRAMENY:

Kalista, Zdeněk: *Cesty ve znamení kříže*. 2.vyd. Praha: Vyšehrad, 1947.

Kolářek, Josef: *Čínské epištoly*. Edice čeští jezuité, svazek 16. Velehrad: Refugium, 1999.

P. Karla Slavička, misionáře T. J., listy z Číny do vlasti (1716-1727). Edice Delfin, 1935.

Slaviček, Karel: *Listy z Číny do vlasti a jiná korespondence s evropskými hvězdáři (1716-1735)*. Praha: Vyšehrad, 1995.

LITERATURA:

Durych, Jaroslav: *Služebníci neužiteční*. Praha: Argo, 1996.

Kubíková, Jiřina: *Křesťanská misie v 16.-18. století*. Brno: L.Marek, 2001.

Küing, Hans – Ching, Julia: *Křesťanství a náboženství Číny*. Praha: Vyšehrad, 1999.

Stürmer, Ernest: *Útok na dračí trón: Misionári, ktorí vytvárali dejiny – Matteo Ricci, Mandarín neba v Číne*. Nitra: Spoločnosť Božieho Slova na Slovensku, 1996.

Cohen, Paul A.: *China and Christianity: the missionary movement and the growth of Chinese antiforeignism 1860–70*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967.

Cummins, J.S.: *Jesuit and Friar in the Spanish expansion to the East*. Variorum Reprints, 1986.

Latourette, Kenneth Scott: *A History of Christian Missions in China*. New York: The Macmillan Company, 1929.

Minamiki, George: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, 1985.

Ross, Andrew C.: *A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China 1542-1742*. Edinburgh University Press, 1994.

Spence, Jonathan D.: *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*. New York, London: W.W.Norton & Company, 1999.

Uhalley, Stephen Jr. – Wu, Xiaoxin, ed.: *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. M.E.Sharpe, 2001.

Witek, John W.: Christianity and China: Universal Teaching from the West. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. M.E.Sharpe, 2001.

Zürcher, Erik: China and the West: The Image of Europe and its Impact. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. M.E.Sharpe, 2001.

Rule, Paul A.: Does Heaven Speak? Revelation in the Confucian and Christian Traditions. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. M.E.Sharpe, 2001.

Standaert, Nicolas SJ: Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. M.E.Sharpe, 2001.

Tiangang, Li: Chinese Renaissance: the Role of Early Jesuits in China. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. M.E.Sharpe, 2001.

Qi, Han: Sino-French Scientific Relations through the French Jesuits and the Academie Royale des Sciences in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. M.E.Sharpe, 2001.

The Dictionary of Religion – William Benham, published by Cassel + Co, 1891

Encyklopaedia of Religious Knowledge, based on the Real-Encyklopadie, New York

Eliade, Mircea – Culianu, Ioan P.: *Slovník náboženství*. Praha: Český spisovatel, 1993

Glogar, Martin: *Vztah mezi jezuitou a mendikanty v japonském "křesťanském století"*. (Diplomová práce) Brno, Filosofická fakulta Masarykovy Univerzity, 2005.

Kolmaš, Josef: Tři bývalé jezuitské chrámy v Pekingu. In *Nový Orient* 2 / 2003.

Nešpor, Zdeněk R.: Sinizace náboženství jako cesta k náboženské toleranci (I., II.). In *Nový Orient* 7, 8 / 2003.

Sebes, Josef S.: Jesuitské misie v Číně. In *Studie – Křesťanská akademie v Římě* – 3 / 1982, č. 81.

Pina, Isabel: The jesuit missions in Japan and in China: Two distinct realities. Cultural adaptation and the assimilation of natives. In *Bulletin of Portuguese – Japanese Studies* 2 / 2001.

Pye, Michael E.: The Transplantation of Religions. In *Numen – International review for the history of religions* 12 / 1969.

INTERNETOVÉ STRÁNKY:

Kolmaš, Josef: Akomodace – předchůdce aggiornamenta: Na příkladu katolických misíí v Číně. In Jezuité, 1999, č. 1-5. [www dokument] [cit. 2. 4. 2006]. Dostupný z: <http://www.jesuit.cz/bulletin/?rok=1999>

The Ricci 21st Century Roundtable on the History of Christianity in China [www dokument] [cit. 23. 5. 2006]. Dostupný z: <http://www.ricci.rt.usfca.edu>

Modern History Sourcebook: Hsu Kuang-chi: Memorial to Fra Matteo Ricci, 1617 [www dokument] [cit. 11. 2. 2004]. Dostupný z: <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1617hsukuang.html>

Modern History Sourcebook: The Chinese Rites Controversy, 1715 [www dokument] [cit. 23. 5. 2006]. Dostupný z: <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1715chineserites.html>

Mission work in non-orthodox lands: are there lessons to be learned from the „rites controversy“? [www dokument] [cit. 23. 5. 2006]. Dostupný z: <http://www.cs.ust.hk/faculty/dimitris/metro/mission.html>

Horner, Charles: China's Christian History [www dokument] [cit. 23. 5. 2006]. Dostupný z: <http://www.firstthings.com/ftissues/ft9708/articles/horner.html>

Jesuit China missions [www dokument] [cit. 23. 5. 2006]. Dostupný z: http://en.wikipedia.org/wiki/Jesuit_China_missions

Billington, Michael: Matteo Ricci, the Grand Design, and the Disaster of the 'Rites Controversy' [www dokument] [cit. 23. 5. 2006]. Dostupný z: http://www.larouchepub.com/other/2001/2843m_ricci.html

Matteo Ricci [www dokument] [cit. 23. 5. 2006]. Dostupný z: <http://www.newadvent.org/cathen/13034a.html>

