

TOMASZ SZYSZKA SVD
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Meandry zamierzeń inkulturacyjnych w Chinach

The Meanders of Inculturation Pursuits in China

Próby zakorzenienia chrześcijaństwa w Chinach podejmowano wielokrotnie¹. Jedną z nich była działalność jezuitów oraz innych zakonów pod koniec dynastii Ming (1368–1644) i mandzurskiej dynastii Qing (1644–1911). Historia misji katolickich w XVII i XVIII-wiecznych Chinach, to długotrwały spór o tzw. ryty chińskie, który dotyczył przede wszystkim możliwości zaakceptowania przez Kościół chińskiego kultu przodków oraz kultu Konfucjusza². Innym ważkim zagadnieniem był spór o metodę ako-

¹ R. Malek, *Chińskie oblicza Jezusa Chrystusa. Przegląd problematyki oraz impresje ikonograficzne*, w: *Oblicza Jezusa Chrystusa w kulturach i religiach świata*, red. T. Szyszka, A. Wąs, Warszawa 2007, s. 113-136; C. Collani, *Missionsgeschichte und Kirchengeschichte in China, bis einschliesslich 18 Jh.*, w: *LThK*, t. 2, s. 1058-1059; A. Santos, *El problema de la inculturación en China*, w: *La misionología hoy*, Estella 1987, s. 382-413; J. Rózański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008, s. 135-141, 165-166; Duc Ha Nguyen, *Polscy misjonarze na Dalekim Wchodzie w XVII-XVIII wieku*, Warszawa 2006, s. 15-33.

²A. Huonder, *Der Chinesische Ritenstreit*, Aachen 1991; A. Mulders, *Missionsgeschichte*, Regensburg 1960, s. 288-296; S. Puhl, *Zu den Gründen für das Scheitern der Chinamission der Jesuiten im 17./18. Jahrhundert*, w: „*Verbum SVD*” R. 1991, nr 4, s. 409-444; H. Rzepkowski, *Ritenstreit*, w: *Lexikon der Mission*, Köln 1992, s. 366-368; Xiu Haitao, *Von der Christianisierung des Konfuzianismus zur Inkulturation des Christentums in China. Einige Anmerkungen zur Sinisierung des Christentums*, w: „*Fallbeispiel China*”. *Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*, red. R. Malek, Nettetal 1996, s. 209-238; B.H. Willeke, *Ritenstreit*, w: *Lexikon der Missions-Theologischer Grundbegriffe*, red. K. Müller, Berlin 1987, s. 426-428; H. Steininger, *Die Begegnung des Abendlandischen Christentums mit der Kultur Chinas im Mittelalter und der*

modacji, który obejmował takie kwestie, jak chińska terminologia chrześcijańska (imię Boga), dyscyplina, przykazania kościelne itd.

Poniżej zostaną przedstawione niektóre aspekty metodologii misyjnej związane ze sposobem prowadzenia działalności misyjnej w Chinach w XVII i XVIII w. Zostaną wskazane kierunki poszukiwań w gronie jezuitów odnośnie do kryteriów, co do rytów chińskich i metody akomodacji misyjnej, w oparciu o trzy pola tematyczne: spór o znaczenie kultu Konfucjusza i przodków; kontrowersji wokół nazwy Boga w języku chińskim; trudności z tłumaczeniami na język chiński oraz dyscypliny kościelnej. Zostaną też omówione zasadnicze kwestie sporne pomiędzy zwolennikami metody adaptacji a ich przeciwnikami.

Jedną z kwestii spornych były bowiem metody i strategie misyjne stosowane przez poszczególne zakony. Różnice w podejściu do problemu adaptacji misyjnej zaznaczyły się przede wszystkim pomiędzy jezuitami, którzy reprezentowali nurt adaptacyjny a franciszkanami i dominikanami, którzy byli zwolennikami daleko idącej ostrożności w tym względzie. Każdy zakon starał się prowadzić działalność misyjną w oparciu o swoje własne kryteria i doświadczenia oraz stosowane wcześniej metody pracy misyjnej w Japonii, na Filipinach, w Afryce oraz Ameryce Łacińskiej. Nie można zapomnieć, że – jak pisze Georg Evers – „misjonarze byli misjonarzami”, czyli mieli jasno określony cel, jakim było głoszenie Ewangelii, nauczanie i nawracanie Chińczyków na chrześcijaństwo³. Pytanie dotyczyło jednak tego, jakie środki bezpośrednie i pośrednie należy zastosować, aby móc ten cel realizować.

I. METODY MISYJNE JEZUITÓW W CHINACH

Mentorem metody akomodacyjnej w Azji był ówczesny wizytator generalny jezuitów Alexandro Valignano (1539–1606)⁴. Jego koncepcję rozwinął z powodzeniem w Chinach Mateo Ricci (1552–1610), który przeszedł do historii jako ojciec akomodacji misyjnej w Chinach⁵. Jezuiti, co wy-

frühen Neuzeit, w: *Die Begegnung des Abendländischen Christentums mit anderen Völker und Kulturen*, red. B. Mensen, St. Augustin 1979, s.11-30; A. Santos, *El problema de la inculturación en China*, dz. cyt., s. 402-403; M. Bednarz, *Spór o obrządki chińskie i malabrskie*, w: F.A. Plattner, *Gdy Europa szukała Azji*, Kraków 1975, s. 286-302; F. Zapłata, *Akomodacyjny spór*, w: EK KUL, t. I, s. 253-254.

³ G. Evers, *Die Rolle der christlichen Mission als Werkzeug gesellschaftlicher und kultureller Veränderung am Beispiel Chinas*, w: „Fallbeispiel“ China, dz. cyt., s. 187.

⁴ M. Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, s. 84-85, 129-131.

⁵ J. Konior, *Pionierzy inkulturacji chrześcijaństwa – Mateo Ricci SJ i Michał*

nikało z pryncypiów przyjętej przez nich metody misyjnej, przywiązywali wielkie znaczenie do dogłębnej znajomości języka i kultury chińskiej, rozwijali działalność literacką, pielęgnowali sztukę oraz prezentowali europejskie, nieznane w Chinach osiągnięcia naukowe, które miały budzić zainteresowanie chińskich słuchaczy. Były to jednak tylko trafnie dobrane środki do realizacji celu swojej działalności misyjnej, a mianowicie stworzenia fundamentu pod szerzenie wiary chrześcijańskiej w Państwie Środka.

Jezuici postawili sobie za cel, aby jak najpełniej włączyć się w środowiska chińskich elit polityczno-społecznych, a docelowo dotrzeć na dwór cesarza. Środkiem do osiągnięcia tego celu, w ocenie jezuitów, miała być właśnie nauka, literatura i sztuka. Zakładali, że dzięki takim zabiegom zwrócą na siebie większą uwagę Chińczyków i zachęcą ich do podjęcia dialogu. Było to związane z jezuicką strategią misjonowania „z góry w dół”, wynikającą z przekonania, że najszybciej będzie można nawrócić całe Chiny, jeżeli najpierw zostaną nawrócone chińskie elity polityczne, czyli wysocy urzędnicy, na czele z cesarzem. Metoda jezuicka zakładała też, że nowo ochrzczeni Chińczycy nie będą w jakikolwiek sposób nakłaniani do zachowań, które mogłyby być odebrane przez innych jako brak lojalności wobec państwa czy zdrada rodzimej kultury.

Mieszkańcy Państwa Środka byli bowiem przekonani, że nie potrzebują żadnych pouczeń ani wskazówek ze strony przybyszów z krańców świata, którymi gardzili i uważali za barbarzyńców. Chińczycy, przekonani o swojej wyższości nad innymi narodami, budowali własną tożsamość w oparciu o świadomość, że są spadkobiercami tradycji kulturowej, która trwa nieprzerwanie pięć tysięcy lat⁶. Przekonanie to kreowało szczególny kontekst dla katolickiej działalności misyjnej. Mając na względzie takie okoliczności kulturowe, misjonarze jezuici poszukiwali możliwości zadziwienia Chińczyków czymś nowatorskim. Dlatego też tyle czasu i energii poświęcali sprawom technicznym (sporządzaniem zegarów, map, instrumentów do pomiarów astronomicznych itd.). Jednym z takich osiągnięć było sporządzenie przez Mateo Ricci w roku 1584 mapy świata, na której Chiny były przedstawione w samym centrum, jako Państwo Środka. Tym dziełem Ricci zdobył wielkie uznanie w oczach chińskich uczonych. Mateo Ricci miał też swoich następców na tym polu jak np. ojcowie Jan Adam Schall von Bell (1592–1666), Ferdynand Verbiest (1623–1688), czy też

Boym SJ, w: *Chrystologia chińska*, red. D. Klejnowski-Różycki, Opole 2008, s. 133-155; A. Miotk, *Dokonania o. Matteo Ricciego w zakresie akomodacji w Chinach*, w: „Nurt SVD” 2 (2002), s. 117-132; A. Kurek, *Inkulturacyjne misyjne w Chinach w XVII i XVIII wieku*, w: „Zeszyty Misjologiczne” 7 (1986), s. 144-155.

⁶ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003, s. 161-167; H. Król, *Podręcznik nauki o misjach*, Kraków 1938, s. 116-119; S. Puhl, dz. cyt., s. 409-415.

Andrzej Koffler (1603–1651). Pierwszy z nich był autorem 150 prac astronomicznych. Po zrealizowaniu prośby cesarza, dotyczącej reformy kalendarza chińskiego, ów pochodzący z Kolonii jezuita został mianowany dyrektorem cesarskiego urzędu astronomicznego w Pekinie. Jego następcą, a zarazem nowym dyrektorem został także jezuita, Ferdynand Verbiest.

Jezuici zajmowali się też działalnością publikacyjną. Spod ręki Mateo Ricciego wyszło około 20 dzieł w języku chińskim, w tym „Traktat o niebie i ziemi”, „O przyjaźni”, „Prawdziwa Nauka Boża” oraz „Transkrypcja chińskich znaków łacińskimi literami” z 1605 r. Również ilustrowane dzieło Giulio Aleniego (1582–1649) „Życie Pana w obrazach, z biblijnymi wyjaśnieniami”, na które składa się 55 ilustracji (miedziorytów), ukazujących najważniejsze elementy z życia Jezusa Chrystusa, albo autorstwa Johanna Adama Schall von Bella (1592–1666) *Jincheng shuxiang* z 48 ilustracjami z życia Jezusa oraz João da Rocha (1565–1623) *Song nianzhu guicheng* („Reguły odmawiania różańca”) z roku 1608, miały wielkie znaczenie dla przybliżenia katolicyzmu chińskim elitom.

Jezuici ciągle poszukiwali najlepszych rozwiązań, ale zdarzało się, że musieli korygować swoje wcześniejsze decyzje. Mateo Ricci nie ustrzegł się pewnego błędu, jeszcze w pierwszym okresie swojej obecności w Chinach. W oparciu o wcześniejsze doświadczenie jezuitów w Japonii przyjął błędne założenie, że dla powodzenia swojej misji w Chinach duchowni powinni przyjąć styl życia mnichów buddyjskich. Jezuici zaczęli ubierać się na wzór bonzów i golić głowę. Nie zdawali sobie wtedy jeszcze sprawy z tego, że mnisi nie cieszą się wielkim poważaniem w oczach wyższych sfer społecznych z powodu braku wykształcenia i nie mają żadnego wpływu na życie społeczno-polityczne w Chinach. Wyznawcami buddyzmu był przede wszystkim prosty lud oraz kobiety. Po kilku latach (w 1595 r.) Mateo Ricci postanowił dokonać zasadniczej zmiany stylu życia, dokładając wszelkich starań, aby zostać przyjętym do grona literatów (uczonych). Z tej grupy społecznej wywodzili się bowiem mandaryni, którzy mieli realny wpływ na politykę w Państwie Środka. Zmiana trybu życia dotyczyła między innymi sposobów podróżowania, tj. Ricci przestał poruszać się pieszo i zaczął korzystać z lektyki. Przyjął chińskie imię *Li Madou*, zrezygnował też z dotychczasowej praktyki golenia brody i obcinania włosów. Pielęgnował liczne kontakty z miejscową elitą, odwiedzając chińskich uczonych i zapraszając ich do swojego domu, przestrzegając wszelkiej etyki właściwej klasie uczonych. Studiował pisma i naukę Konfucjusza, za co przyznano mu tytuł „uczonego”, czy też „świętego”. To uznanie otworzyło mu drogę do Pekinu, co było zresztą jednym z założeń strategii misyjnej jezuitów.

II. KULT KONFUCJUSZA I KULT PRZODKÓW

Jezuici wychodzili z założenia, że wielowiekowa kultura chińska ma wiele cennych elementów, które należy uwzględnić w dziele ewangelizacji. Mateo Ricci był przekonany, że Konfucjusza należałoby postrzegać jako narzędzie w ręku Boga w przygotowaniu fundamentu pod głoszenie Ewangelii w Chinach. Dlatego też studiował i często odwoływał się do nauki Konfucjusza, wierząc, że w ten sposób szybciej przybliży Chińczykom wiarę chrześcijańską, ponieważ uczyni ją bardziej zrozumiałą. Przykładem jest jego katechizm *Tianzhu shiyi* („Prawdziwa nauka o Panu Niebios”) z roku 1603, gdzie treść katechetyczna została przedstawiona w formie dialogu pomiędzy chińskim mędrcem a chrześcijańskim intelektualistą, a prowadzący dialog posługują się argumentami z zakresu filozofii i teologii, jednak bez odwoływania się do argumentów czysto biblijnych.

Mateo Ricci sądził, że u zarania cywilizacji chińskiej istniała religia monoteistyczna w czystej postaci, kiedy to oddawano w Chinach cześć najwyższej istocie, a ludzie postępowali wówczas według głosu sumienia (prawa naturalnego) i byli w stanie rozpoznać głos Boży w swoich sercach. Twierdził również, że ten stan czystej religii został spisany na kartach klasycznej literatury chińskiej, ale zachodzące zmiany w Chinach na płaszczyźnie religijnej, doprowadziły do zatracenia się tej pierwotnej formy religijności. Uważano, że należałoby przekonać Chińczyków do studiowania starych tekstów literatury chińskiej, aby na nowo mogli odkryć głos sumienia i odkryć Boga⁷.

Mateo Ricci zdawał sobie sprawę z tego, że swoje poszukiwania „czystej religii” musi oprzeć na fundamencie klasycznego konfucjanizmu, czyli filozofii, która została wypracowana w okresie przed panowaniem dynastii Song (960–1279)⁸. Za panowania tejże dynastii doszło bowiem do zasadniczych reinterpretacji klasycznego konfucjanizmu, poprzez włączenie do tego systemu elementów zaczerpniętych z buddyzmu, taoizmu itd. W roku 1415 stworzono kompendium (*Xingli daguan*) najważniejszych tekstów Konfucjusza. Zawierało ono nauczanie Konfucjusza, które stało się właśnie w tym czasie główną ideologią cesarstwa chińskiego, a jego znajomość obowiązywała wszystkich urzędników cesarskich. Mateo Ricci wskazywał zaś na konieczność studiowania nauki Konfucjusza sprzed panowania dynastii Song, aby dotrzeć do jej czystej postaci. Uważał on, że neokonfucjanizm jest systemem ateistycznym i materialistycznym, stojącym w jawnej sprzeczności z wcześniejszym doświadczeniem Chiń-

⁷ Xiu Haitao, dz. cyt., s. 219.

⁸ C. Collani, *Figurismus – Anfang und Ende einer kontextuellen Theologie in China* w: „Fallbeispiel“ China, dz. cyt., s. 95.

czyków z okresu Konfucjusza. Dlatego też Mateo Ricci nie zaprzętał sobie głowy panującym systemem filozoficznym z XVII w. Wychodząc z założenia o istnieniu „czystej” nauki Konfucjusza z początkowego okresu konfucjanizmu, podjął intensywne studia nad klasyczną literaturą chińską, aby odpowiedzieć na pytanie, jakie było pierwotne znaczenie rytów chińskich.

Mateo Ricci zaakceptował kult Konfucjusza i zezwolił chińskim chrześcijanom na uczestniczenie w tym kulcie, ponieważ był przekonany, że nie ma on charakteru kultu religijnego ale charakter cywilny, a zarazem ma bardzo wielkie znaczenie dla tożsamości kulturowej Chińczyków. Według tej tradycji, Konfucjusz żyjący w latach 551–479 p.n.e. nigdy nie był pojmowany jako bóstwo, ale jako mędrzec, którego postawa jest godna naśladowania. Praktyki związane z kultem Konfucjusza, w postaci dbania o liczne jego wizerunki, palenia przed nimi świec i kadzideł oraz składania ofiar z owoców i kwiatów, miały na celu oddanie hołdu temu wybitnemu przodkowi. Kontrowersje dotyczyły tego, czy jest to rodzaj religijnej adoracji? W opinii zwolenników metody akomodacji zwyczaju tego nie należało oceniać jako bałwochwalstwo albo zabobon, ponieważ Chińczycy nie modlili się do Konfucjusza, ale jedynie oddawali mu wyrazy szacunku. To samo odnosiło się do kultu zmarłych, praktykowanego powszechnie w Chinach. Tabliczki z imieniem zmarłego, ofiary i modlitwy były powszechnym zwyczajem, a zarazem wyrazem wdzięczności okazywanej przodkom. Twierdzono, że kultury nie tylko nie są zabobonem, ale pełnią funkcję wychowawczą, ponieważ uczą szacunku wobec starszych pokoleń. Powoływano się przy tym na czwarte przykazanie Boże, gdzie jest mowa o szacunku dla rodziców.

Praca misyjna jezuitów była obserwowana i oceniana przez Chińczyków, zwłaszcza literatów i urzędników cesarskich, którzy byli w większości konfucjanistami. Początkowo uważano misjonarzy jedynie za uczonych, wielkich czcicieli Konfucjusza, ale też za wrogów buddyzmu i taoizmu. Mateo Ricci był przekonany o znikomym znaczeniu buddyzmu i taoizmu, określając lekceważąco te nurty jako zabobony. W praktyce, wszyscy misjonarze zachęcali swoich chińskich konwertytów do niszczenia wszelkich elementów związanych z buddyzmem czy taoizmem w domach prywatnych oraz palenia pism znajdujących się w świątyniach.

Poglądy Mateo Ricciego i jego zwolenników odnośnie do Konfucjusza i konfucjanizmu nie były powszechnie akceptowane przez wszystkich jezuitów, a od lat 30. XVII w. także przez licznych misjonarzy franciszkańskich i dominikańskich. Również zarzuty późniejszych krytyków Mateo Ricciego dotyczyły przyjętych przez niego *a priori* założeń oraz prób jednostronnego udowodnienia przyjętej na początku tezy, że w konfucjanizmie można doszukać się elementów pra-objawienia (stan czystej religii),

ponieważ nauka Konfucjusza opierała się zasadniczo na tzw. prawie naturalnym, a przez to zawiera elementy nauki o jedynym Bogu⁹.

Misjonarzy i ich chińskich słuchaczy nurtowało ważne pytanie dotyczące Konfucjusza w aspekcie eschatologicznym: czy jest on zbawiony i przebywa w niebie, czy też jako poganin nie zasłużył na miejsce w niebie, jest potępiony i przebywa w piekle ewentualnie w czyśćcu? Odpowiedź na ten teologiczny problem niosła ze sobą daleko idące konsekwencje, w tym nawet natury politycznej. Jak można bowiem mówić z szacunkiem i powoływać się na wielkiego twórcę konfucjanizmu, twierdząc, że przebywa potępiony w piekle? Nie dziwi zatem fakt, że Mateo Ricci „widział” Konfucjusza w niebie, natomiast franciszkanie i dominikanie odmawiali mu raczej miejsca w niebie.

Krytykowano też nazbyt idealistyczną wizję nauki Konfucjusza oraz głoszony pogląd, że wystarczyłoby „namówić” Chińczyków do odrzucenia neokonfucjanizmu i zainteresowania się pierwotną nauką Konfucjusza, aby tym samym otworzyć Chiny na przyjęcie Ewangelii. Wydaje się, że jezuici przeakcentowali znaczenie pierwotnej nauki Konfucjusza, nie biorąc w pełni pod uwagę realnego znaczenia i zasięgu, jakie miał neokonfucjanizm w społeczeństwie chińskim XVII i XVIII w. Zajmowanie się cennymi źródłami historycznymi z zakresu konfucjanizmu, przysłoniło jezuitom ówczesny, XVII-wieczny kontekst społeczno-religijny, w którym rytom chińskim przypisywano już zupełnie inne znaczenie niż to miało miejsce za czasów Konfucjusza. Ówczesna krytyka metody Mateo Ricciego dotyczyła zatem zbyt idealistycznego potraktowania pierwotnego konfucjanizmu i nieliczenia się z żywą tradycją, czyli powolnego i nieustannego obrastania początkowej nauki Konfucjusza otoczką nowych interpretacji i praktyk wieków następnych¹⁰.

Adwersarze rytów chińskich interpretowali zastany stan rzeczy według zupełnie innego klucza, tj. duszpasterskiego. Zwracali oni uwagę nie tyle na pierwotne nauczanie Konfucjusza, ile brali pod uwagę aktualny stan rzeczy, tj. występujące w społeczeństwie chińskim struktury religijne i społeczne oraz praktyki o charakterze religijnym. Bez wątpienia inaczej rozłożone były akcenty w niższych warstwach społecznych, wśród których pracowali franciszkanie i dominikanie, a inaczej wśród warstwy literatów i urzędników cesarskich, gdzie prym wiedli jezuici. Tym samym oponenti metody jezuickiej nie zajmowali się tropieniem możliwych interpretacji czasów zaprzeszyłych, ale poszukiwali praktycznych rozwiązań duszpasterskich, poczuwając się do obowiązku wydawania oceny moralnej w odniesieniu do praktyk religijnych i zachowań chińskich chrześci-

⁹ S. Puhl, dz. cyt., s. 423-424; Xiu Haitao, dz. cyt., s. 210.

¹⁰ S. Puhl, dz. cyt., s. 426.

jan. Pytanie jakie stawiali jezuita można by streścić następująco: „Jak powinno się ocenić zachowania i praktyki chińskich katolików, uwzględniając pierwotne nauczanie Konfucjusza?”, natomiast oponenta jezuitów pytali raczej: „Jak należy ocenić aktualne zachowania i postawy chińskich wierzących?”.

Kontrowersje dotyczące kultu Konfucjusza i kultu przodków stały się z biegiem czasu problemem bardzo nabrzmiałym. W roku 1693 biskup Charles Maigrot, wikariusz apostolski w Fukien, zabronił na podległym mu obszarze praktykowania kultu przodków i Konfucjusza. Jezuita broniąc swojego stanowiska, skierowali prośbę do chińskiego cesarza Kang Xi, który w roku 1700 wydał oświadczenie, że kult zmarłych i kult Konfucjusza mają charakter rytów cywilnych i politycznych, a nie religijnych, dlatego chińscy chrześcijanie mogą je praktykować. Te decyzje cesarskie zostały wysłane do Rzymu. Efekt był odwrotny od zamierzonego. Jezuitów oskarżono o uciekanie się do decyzji pogańskiego cesarza, a tym samym podważanie decyzji prawowitych władz kościelnych.

W Europie tymczasem, sprawa dotycząca rytów chińskich została skierowana do rozpatrzenia przez komisję teologiczną na paryskiej Sorbonie, która w roku 1700 wydała negatywną opinię na temat rytów chińskich. Kilka lat później (w 1704 r.) papież Klemens XI zakazał praktykowania wszelkich zwyczajów chińskich „na ile przesiąknięte były elementami bałwochwalczymi”¹¹. W odniesieniu do kwestii rytów chińskich zalecono:

Żadną miarą ani z żadnej przyczyny nie należy pozwalać, aby chrześcijanie przewodniczyli, usługiwali lub uczestniczyli w uroczystych ofiarach czy obiadach, jako przesiąkniętych zabobonem, jakie Chińczycy (...) zwykli składać Konfucjuszowi i zmarłym przodkom. (...) Wreszcie nie należy zezwalać chrześcijanom na przechowywanie w ich domach prywatnych obrazów zmarłych przodków według zwyczaju ich regionów (...). Odnosnie natomiast obrazów, na których wypisane jest samo imię zmarłego, można je tolerować, byleby tylko w ich sporządzeniu pominięto wszystko to, co tchnie zabobonem, wykluczone było zgorszenie¹².

Klemens XI wydał w roku 1715 breve *Ex illa die*, w którym potwierdził swoje wcześniejsze decyzje. Zostały one nieco złagodzone przez legata papieskiego, patriarchę Aleksandrii Carlosa Ambrosio Mezzabarba w roku 1721. Wydał on zarządzenie dla misjonarzy w Chinach, w którym przypominał, że nadal pozostaje w mocy breve *Ex illa die*, ale udzielił 8 pozwoleń, które dotyczyły między innymi: używania przez katolików chińskich tabliczek z imieniem zmarłego, w obrębie ich własnych do-

¹¹ Por. CPF, t. I, s. 130-141; BMis, t. 1, s. 61.

¹² Por. CPF, t. I, s. 130-141; BMis, t. 1, s. 65-67.

mostw, pod warunkiem, że praktyka ta nie ma charakteru bałwochwalczego i nie będzie dla innych zgorszeniem; praktykowania ceremonii związanych z kultem zmarłych, o ile nie mają charakteru bałwochwalczego i są rytami całkowicie cywilnymi; kultu Konfucjusza, jeżeli ma on charakter kultu cywilnego oraz na używanie tabliczki z jego imieniem; używania świec i perfum podczas obrzędów pogrzebowych; okazywanie szacunku poprzez przyklęknięcie i czołobitność przed tabliczką, jak również przed trumną ze zmarłym; przygotowanie stołów ze słodyczami, owocami, potrawami w pobliżu trumny albo tabliczek z imieniem zmarłego itd¹³.

Papież Klemens XII wydał w roku 1735 breve *Apostolicae sollicitudinis*, w którym zostały unieważnione pozwolenia z roku 1721. Ostateczną decyzję podjął zaś Benedykt XIV, wydając 11 lipca 1742 roku bullę *Ex quo singulari*, którą autorytatywnie potępił ryty chińskie. Musiały upłynąć prawie dwa wieki, aby Kongregacja Rozkrzewienia Wiary, instrukcją *Plane compertum*, z roku 1939 uchyliła wcześniejsze zakazy i zezwoliła chińskim katolikom na praktykowanie rytów chińskich¹⁴. Papież Pius XII napisał wówczas: „Niektóre ceremonie, choć pierwotnie związane były z pogańskimi obrzędami, teraz po upływie wieków, po zmianie obyczajów i mentalności, zachowały tylko znaczenie wyrazu czci dla przodków lub miłości do ojczyzny albo grzeczności względem bliźnich”. Tak więc wiele elementów kultu przodków, które przez długi okres budziły liczne kontrowersje (stroje żałobne, czas żałoby, palenie kadzideł i pieniędzy itd.), ostatecznie wprowadzono do chrześcijańskiego obrzędu pogrzebowego.

III. IMIĘ BOGA

Metoda jezuicka opierała się na przeświadczeniu o konieczności poznania miejscowej kultury. Środkiem do rozwinięcia tej metody i osiągnięcia celu było poznanie i adekwatne posługiwanie się przez misjonarzy językiem chińskim. Dobra znajomość języka chińskiego miała służyć misjonarzom nie tylko do komunikowania się w życiu codziennym, ale nade wszystko do przekazywania prawd ewangelicznych, według chrześcijańskiej koncepcji filozoficzno-teologicznych, ale też z uwzględnieniem pojęć zaczerpniętych z tradycji i kultury chińskiej.

Jezuici zdawali sobie sprawę z tego, że należy wypracować adekwatną terminologię teologiczną w języku chińskim, która umożliwi prawowierne przekazywanie prawd wiary chrześcijańskiej w Chinach. Jednym z palących problemów było przyjęcie chińskiej nazwy Boga. Mateo Ricci

¹³ A. Santos, *El problema de la inculturación*, dz. cyt., s. 410-411. Por. CPF, t. 1, s. 137-138.

¹⁴ AAS 32 (1940), s. 24-26; BMis, t. 1, s. 283-285.

zaczął posługiwać się terminem *Tien* – niebo, *Szangti* – najwyższy pan, *Tieniti* – władca niebios oraz *Tianzhu* – pan nieba. Ostatnia nazwa była używana powszechnie przez prosty lud, natomiast pozostałe przez ludzi wykształconych. Pojęcia *Tien* i *Szangti* były interpretowane przez komentatorów literatury chińskiej (od czasów dynastii Song) w znaczeniu panteistycznym. Zwolennicy Mateo Ricciego twierdzili zaś, że pojęcia te w czasach zaprzyszłych nie miały znaczenia panteistycznego i dlatego można się nimi posługiwać. Tej opinii nie podzielali jednak adwersarze jezuitów, podkreślając, że stosowana przez jezuitów terminologia, oparta bardziej na filozofii chińskiej niż na tomistycznej, będzie miała zgubne skutki, ponieważ doprowadzi do rozmycia wypracowanych pojęć teologicznych¹⁵.

Pośród samych jezuitów nie było jedności i jasności, co do słuszności stosowanej terminologii. Po śmierci Mateo Ricciego (1610), kiedy zabrakło jego charyzmy, rozgorzały w gronie jezuitów dyskusje i polemiki na temat granic adaptacji misyjnej. Wielu kwestionowało niektóre praktyki wprowadzone przez Mateo Ricciego, między innymi te, dotyczące terminologii. Ojciec Mikołaj Longobardi, następca Ricciego, a zarazem nowy przełożony misji w Chinach, pomimo że w pierwszych latach swojej pracy misyjnej był zwolennikiem metody proponowanej przez Ricciego, z biegiem czasu zmienił swoje zapatrywanie i zaczął się odnosić bardzo krytycznie do tej metody oraz sugerował inne rozwiązania. Jednym z nich było odrzucenie terminologii chińskiej na określenie Boga i posługiwanie się za przykładem Franciszka Ksawerego w Japonii, fonetyczną transkrypcją łacińskiej nazwy „Deus”. Ten postulat został skrytykowany przez innego jezuitę, ojca Alfonsa Vagnoni (1566–1640).

W odróżnieniu od jezuitów, franciszkanie i dominikanie nie przywiązywali aż tak wielkiego znaczenia do dogłębnego zapoznawania się z miejscową kulturą i miejscowymi formami religijnymi. Dawały o sobie znać rozbieżności przede wszystkim, co do środków oraz dopuszczalnych granic metody adaptacyjnej. Przeciwnicy metody adaptacyjnej wyznawali pogląd, że należałoby wprowadzić w Chinach chrześcijaństwo w jego ustabilizowanej (tj. europejskiej) formie, bez zbędnych elementów (w tym terminologii) wywodzących się z kultury chińskiej. Dążono do tego, aby wyrugować wszelkie niewłaściwe ich zdaniem elementy i praktyki w odniesieniu do języka, jak również do sakramentów i sakramentaliów, które zostały wcześniej wprowadzone przez jezuitów.

Podobnie jak w przypadku rytów chińskich, w roku 1693 biskup Charles Maigrot, wikariusz apostolski w Fukien, zabronił posługiwania się chińską terminologią. Misjonarzom zostało zakazane posługiwanie się terminem *Tien* – niebo oraz *Szangti* – najwyższy pan, natomiast zobowią-

¹⁵ A. Huonder, dz. cyt., s. 3nn.

zono do używania terminu *Tianzhu* – pan nieba. Zakaz dotyczył również korzystania i posługiwania się podczas katechezy księgą *Yijing* („Księga przemian”), ponieważ zawierała wiele błędów, trudnych do pogodzenia z nauką chrześcijańską. Decyzja ta bez wątpienia przyczyniła się do zahamowania metody adaptacji, a zarazem przyczyniła się do wewnętrznych napięć, ponieważ niektórzy misjonarze odmówili wypełnienia tychże zaleceń.

Kolejny zakaz został sformułowany w roku 1704 przez papieża Klemensa XI, który napisał: „Ponieważ Boga Najlepszego i Najwyższego nie można wyrazić adekwatnie określeniami europejskimi, na oznaczenie prawdziwego Boga należy dopuścić określenie *Tianzhu* – Pan Nieba. (...) Całkowicie natomiast odrzucić należy nazwy *Tien* – Niebo i *Szanti* – Najwyższy Władca”¹⁶. Spór o terminologię został przerwany wspomnianą już wyżej bullą Benedykta XIV *Ex quo singulari* z roku 1742, którą papież potępił wysiłki akomodacyjne w Chinach i zarządził składanie przysięgi antyadaptacyjnej.

Kwestie związane z nazewnictwem chińskim dotyczyły tego, jak mówić i jaką terminologią się posługiwać w odniesieniu do Boga, czy też do tematyki stworzenia, grzechu, zbawienia, łaski, eschatologii itd., skoro w kulturze chińskiej pojęcia te nie występują¹⁷. Zasadniczy problem dotyczył tego, jak wyrazić pewne pojęcia z zakresu teologii chrześcijańskiej i Biblii, a tym samym związane z nimi prawdy wiary, które bazują na koncepcjach filozoficznych świata zachodniego, ale nie mają żadnego odniesienia w kulturze chińskiej? Misjonarze byli konfrontowani z trudnym zadaniem zwerbalizowania treści chrześcijańskich w oparciu o język chiński, w którym nie istniały pojęcia ekwiwalentne, czyli takie, które byłyby pomocne w zrozumieniu i wyrażaniu pojęć i koncepcji chrześcijańskich.

IV. STUDIA NAD CHIŃSKĄ LITERATURĄ KLASYCZNĄ

Jezuici zajmowali się też studiowaniem klasyki literatury chińskiej. Celem tych wysiłków było wykazanie, że Chińczycy mają wszelkie predyspozycje, aby przyjąć wiarę chrześcijańską i się zbawić. Mateo Ricci dążył do udowodnienia, że początkowo Chińczycy wierzyli w jednego Boga, ale ta wiara z biegiem czasu została niejako zniekształcona elementami pogańskimi. Przyjęcie tej tezy oznaczałoby, że początkowy konfucjanizm ma wiele wspólnego z chrześcijaństwem. Mateo Ricci dopatrywał się

¹⁶ Por. CPF, t. 1., s. 130-141; BMis, t. 1, s. 66.

¹⁷ R. Malek, *Elementy chińskiego kontekstu chrystologii*, w: *Chrystologia chińska*, dz. cyt., s. 11-41.

w klasycznym konfucjanizmie elementów monoteistycznej pra-religii. Jezuici wychodzili z założenia o formowaniu się konfucjanizmu na bazie prawa naturalnego – *lex naturae*, czyli pierwotnego prawa ludzkości, na fundamencie którego, w pradziejach wyłonił się też judaizm a potem chrześcijaństwo. Owo prawo naturalne, według nauki Kościoła, zostało wpisane w serce człowieka, tym samym ludzie nieznający Boga, ale postępujący według swojego sumienia mogą uniknąć potępienia wiecznego. Religia chrześcijańska zaś tego prawa nie zniosła ale je dopełniła.

Drugim motywem badań nad chińską literaturą klasyczną było dążenie do wykazania, że głoszona w XVII w. przez misjonarzy wiara chrześcijańska, nie jest w Chinach czymś zupełnie nowym i obcym, ponieważ wiele elementów tejże wiary, chociaż w sposób ukryty i niepełny, zawartych jest w starej tradycji chińskiej. Teza ta była realizowana w oparciu o metodę figuryzmu¹⁸. Chciano udowodnić, że kultura chińska ma pewne elementy wspólne z chrześcijaństwem. W ten sposób jezuici chcieli wzbudzić wśród chińskich uczonych zrozumienie dla nowej nauki. Dla chińskich uczonych bowiem, wszystko, co było zakorzenienie, a przynajmniej miało odniesienie w literaturze chińskiej cieszyło się zainteresowaniem i zaufaniem. Natomiast wszelkie nowinki, jeżeli nie były one w jakiś sposób wzmiankowane w starych chińskich księgach uważali za mało przydatne i zbędne. Dlatego jezuici postawili sobie za cel, wyszukanie w literaturze klasycznej tych elementów wspólnych, które odnosiłyby się do prawd teologicznych.

Idąc tym tropem, jezuici (figuryści) poszukiwali dowodów na zbieżność historii biblijnej i chińskiej, gdzie historia Chin była odczytywana alegorycznie. Dowodowano np., że najstarsi cesarze chińscy są identyczni z pierwszymi biblijnymi patriarchami (Noe, Henoch). Twierdzono, że można odnaleźć w literaturze chińskiej topiczne obrazy zbawiciela, unii hipostatycznej, nieśmiertelności duszy, a nawet dopatrzono się elementów wskazujących na Trójcę Świętą. W jednej z ksiąg zwrócono bowiem uwagę na następujący cytat: „To, co widoczne i niewidoczne, określone jest jako Y. To co słyszalne i niesłyszalne określone jest jako HI. To, czego można dotknąć i czego nie można dotknąć określa się duchem. Tej trójcy nie można do końca zgłębić, ponieważ jest chaosem i jednością”¹⁹. Giulio Aleni, zwany Konfucjuszem z Zachodu, dowodził, że w osobie cesarza Tang z dynastii Tang można dopatrzeć się obrazu Jezusa. W roku 1703 Joachim Bouvet wydał książeczkę *Tianxue benyi* („Oryginalne znaczenie nieba”), gdzie dowodzi, że wiele tematów z klasycznej literatury chińskiej

¹⁸ C. Collani, *Figurismus*, dz. cyt., s. 91; C. Collani, *Jesus of the figuristis*, w: *The Chinese Face of Jesus Christ*, red. R. Malek, t. 2, Nettetal 2003, s. 553-582.

¹⁹ C. Collani, *Figurismus*, dz. cyt., s. 112.

pokrywa się z tradycją chrześcijańską, ponieważ wiele chińskich zwyczajów i praktyk jest podobnych do zachowań chrześcijańskich²⁰.

Na podstawie tych badań zrodziły się z biegiem czasu, jak twierdzi Claudia von Collani, załączki teologii chińskiej²¹, ale pisze też, że „jezuici z teologicznej potrzeby uczynili sinologiczną cnotę, ustawiając na tym samym stopniu stare chińskie księgi i Stary Testament”²². Zaś J. Gernet napisał „niektórzy misjonarze ulegli pokusie przypisania Chińczykom, ich własnych wyobrażeń”²³ i powołuje się na przykład dotyczący terminu *Szangti* – Pan na wysokościach. Jezuici potraktowali ten termin, zaczerpnięty ze starej tradycji chińskiej, jako dowód na uniwersalność religii, a tym samym jako dowód na znajomość prawdziwego Boga w starożytności. J. Gernet twierdzi również, że: „istniała cicha zmowa pomiędzy uczonymi, którzy byli pozytywnie nastawieni do misjonarzy i niektórymi misjonarzami, którzy aż nadto pokładali nadzieję w uniwersalistyczny ludzki rozsądek. Doprowadziło to do całkowitego wymieszania chińskich i chrześcijańskich wyobrażeń”²⁴. Pytanie odnośnie do metody jezuickiej dotyczy jednak też tego, czy misjonarze szczerze wierzyli w celowość tej metody, czy też była to jedynie przemyślana taktyka do podbudowania arbitralnie przyjętych założeń? Czy można w sposób odpowiedzialny utożsamiać tradycję chrześcijańską z tradycją chińską? Dlatego też niektórzy autorzy są zdania, że metodę jezuicką należałoby określić jako próbę „chrystianizacji konfucjanizmu”, ale nie „sinologizacji chrześcijaństwa”²⁵.

V. TŁUMACZENIA I PRZYKŁADY AKOMODACJI MISYJNEJ

Jezuici poszukiwali ciągle nowych rozwiązań dla dzieła misyjnego. W tym celu odbywali regularne spotkania, aby kwestie nowe i sporne wspólnie przedyskutować. W latach 1600–1665 jezuici odbyli 74 zjazdy, na których, oprócz innych tematów, poruszano problematykę rytów chińskich i akomodacji misyjnej (przestrzeganie postu i niedziel, formy udzielania sakramentów i sprawowania liturgii), jak również form ubioru, życia i pracy misjonarzy. Jezuici zabiegali w Rzymie o stosowne pozwolenia, które też otrzymywali.

W roku 1615 papież Paweł V wydał breve *Romanae Sedis antistes* zezwalające chińskim księżom na odmawianie brewiarza, sprawowanie

²⁰ Xiu Haitao, dz. cyt., s. 221.

²¹ C. Collani, *Figurismus*, dz. cyt., s. 91.

²² Tamże, s. 109.

²³ J. Gernet, *Christus kam bis nach China*, Zürich-München 1984, s. 32.

²⁴ Tamże, s. 42.

²⁵ Tamże, s. 222.

Mszy św. i udzielanie sakramentów w języku chińskim. Pozwolenie to zostało wydane na prośbę jezuitów z Chin, którą w Rzymie na polecenie ówczesnego przełożonego jezuitów w Chinach, przedstawił Mikołaj Trigault (1577–1628). Po dwóch latach podróży w roku 1614 dotarł on do Europy i zdołał nakłonić papieża do wydania pozwolenia na posługiwanie się językiem chińskim w liturgii. Pozwolenie to nie zostało jednak wprowadzone w życie. W rzeczy samej chodziło bowiem o pewien projekt dotyczący formacji chińskich kapłanów, którzy mieliby się wywodzić z warstwy literatów. Według zamysłu jezuitów mieliby to być mężczyźni starsi, nieżonaci lub wdowcy, wywodzący się z wyższych warstw społecznych, znający rodzimą kulturę i cieszący się szacunkiem pośród swoich krajanów. Ich formacja do kapłaństwa miałaby być prowadzona na miejscu, z pominięciem studiów łaciny w Makao. Aby ominąć trudność, jaką sprawiała Chińczykom łacina, zwrócono się do Rzymu z prośbą o zezwolenie posługiwanie się wyłącznie językiem chińskim. Papież przychylił się do tej prośby i udzielił pozwolenia na posługiwanie się językiem chińskim w liturgii i podczas udzielania sakramentów. Zabrakło jednak Chińczyków – literatów, którzy byliby chętni i spełnialiby kryteria odnośnie do przyjęcia święceń kapłańskich. Posługiwanie się językiem chińskim w liturgii nie znalazło więc zastosowania w praktyce. Tłumaczenia mszału rzymskiego i brewiarza na język chiński dokonał ojciec Luigi Buglio (1606–1682) dopiero w roku 1670. Zajął mu to 24 lata, ale od pozwolenia wydanego przez Pawła V w roku 1615 minęło 55 lat. Kiedy ukończone tłumaczenie przedłożono do zaakceptowania w Rzymie w roku 1680, stosownego pozwolenia na posługiwanie się tymi tekstami nie udzielono²⁶.

Innym ambitnym zamiarem było przetłumaczenie Biblii na język chiński. Pozwolenie wydał też Paweł V w roku 1615, zaznaczając, że przy tłumaczeniu należy się posłużyć językiem literatów, a nie prostego ludu. Jezuiti dostrzegali jednak ogrom trudności związanych z tłumaczeniem (projekt długoletni, skomplikowany i rodzący wiele kontrowersji) i zwlekali z rozpoczęciem tego projektu. Odczuwano przede wszystkim brak osób z odpowiednim przygotowaniem, którzy mogliby się podjąć tłumaczeń na język chiński²⁷.

Inne z pozwoleń (również z roku 1615) dotyczyło zwyczaju używania kapłańskiego biretu podczas uroczystości liturgicznych. Chodziło o po-

²⁶ Dopiero w roku 1949 Rzym zezwolił na posługiwanie się językiem chińskim podczas liturgii, z wyjątkiem kanonu. Pozwolenie to nie zostało wprowadzone w życie, ponieważ Chiny zostały zamknięte dla misjonarzy przez reżim komunistyczny. Por. A. Santos, *El problema de la inculturación*, dz. cyt., s. 399-401; F.J. Montalbán, *La liturgia China*, w: „Razón y Fe” 109 (1935), s. 65-77; A. Santos, *La Liturgia China*, w: A. Santos Hernández, *Adaptación Misionera*, Bilbao 1958, s. 505-511.

²⁷ M. Ko Fma, *Biblia w Chinach*, w: „Chiny dzisiaj” 4 (2007), s. 11-12.

zwolnienie odprawiania Mszy św. z nakrytą głową, ponieważ uczestniczenie w ceremoniach liturgicznych bez nakrycia głowy, oznaczało brak szacunku. Bez nakrycia głowy przemieszczały się bowiem w Chinach osoby skazane na śmierć. Już Mateo Ricci używał stosownego nakrycia. Misjonarze używali specjalnych biretów, przeznaczonych tylko do użytku podczas kultu religijnego, w kolorze okresu liturgicznego. W przypadku niedysponowania tym nakryciem, można było posłużyć się biretem tradycyjnym²⁸.

Jedną z trudności dla misjonarzy w Chinach była kwestia miejsca kobiety w kościele, w tym uczestnictwa kobiet w życiu sakramentalnym²⁹. Trudności wynikały z kanonów kultury chińskiej, według których kobieta nie mogła przebywać sam na sam z obcym mężczyzną i nie mogła być przez niego dotykana. Należało zatem rozwiązać problem katechumenatu (nauczania), udzielania sakramentów (namaszczenia) oraz spowiedzi usznej. W praktyce kwestie te rozwiązywano na wiele sposobów. Kobiety były przygotowywane do przyjęcia sakramentu chrztu (katechizowane) przez ojca albo męża. Katechetami matek i sióstr były też przeszkolone w tym celu dzieci. Tworzono też system niezamężnych katechetek, które mieszkały z rodzicami i zajmowały się katechizacją innych kobiet. Jeszcze inna praktyka polegała na tym, że w domach ludzi bogatych misjonarz i kobieta przebywali w jednym większym pomieszczeniu, ale podzielonym zasłoną.

Przy namaszczeniach olejami świętymi, stosowanych podczas sakramentu chrztu i namaszczenia chorych misjonarze musieli zachować daleko idącą ostrożność. Aby nie popełnić uchybienia przeciwko etykietce chińskiej, opuszczano niektóre elementy ceremoniału (tchnienia, pocierania śliną, podawania soli, namaszczenia olejem), czy też pomijanie znaku krzyża na piersi, czole i stopach podczas udzielania sakramentu namaszczenia chorych, zwłaszcza w przypadku kobiet. Jezuici prosili Rzym o specjalne dyspensy albo też rezygnowali z udzielania sakramentów. Podczas słuchania spowiedzi starano się tak zaaranżować spotkanie pomiędzy księdzem a penitentem, aby wszystko odbywało się publicznie. Na uroczystościach kościelnych kobiety siedziały oddzielone od mężczyzn. Były odprawiane też oddzielne Msze św. dla kobiet i mężczyzn, istniały nawet specjalne kościoły tylko dla kobiet. Dla kobiet organizowano też oddzielne uroczystości liturgiczne.

Pojawiła się też kwestia kalendarza liturgicznego³⁰. Misjonarze posługiwali się kalendarzem gregoriańskim, ale w Chinach był w powszech-

²⁸ A. Santos, *El problema de la inculturación*, dz. cyt., s. 400.

²⁹ J. Gehrs, *Die Bedeutung der Sakramente für die Kirche in China – 2. Teil*, w: „*Verbum SVD*” R. 2008, nr 1, s. 74-76; H. Rzepkowski, *O liturgicznym języku w Chinach*, w: *Inkulturracja chrześcijaństwa w świecie*, red. E. Śliwka, Pieniężno 1999, s. 73-82.

³⁰ J. Gehrs, dz. cyt., s. 76-77.

nym użyciu kalendarz chiński. Nie istniał w tradycji chińskiej regularnie powtarzający się dzień wolny od pracy. Należało zatem rozwiązać kwestie niedzieli, która dla katolików powinna być dniem obowiązkowej Mszy św. oraz dniem odpoczynku. W roku 1625 stworzono dwuczęściowy kalendarz: z jednej strony był kalendarz gregoriański a obok chiński. Można było porównywać dni, a zarazem wyznaczać niedziele, święta i dni postu. Innym problemem do rozwiązania w tej materii była kwestia odpoczynku niedzielnego. Jednakże przestrzeganie niedzieli przez Chińczyków niosło ze sobą zagrożenie dla ekonomii poszczególnych rodzin, dlatego na prośbę jezuitów, otrzymali od papieża zezwolenie na pracę w niedzielę, ale dopiero od południa.

Jezuici unikali publicznego pokazywania krzyża z cierpiącym Jezusem, ponieważ budziło to w Chińczykach wielki niesmak. Jest faktem, że nie eksponowali krzyży, jednakże bez wątpienia wiele pisali o życiu Jezusa, w tym o Jego męce i śmierci na krzyżu. Polski misjonarz w Chinach, Michał Boym, odpierając zarzuty wobec jezuitów, że nie podejmują tematyki ukrzyżowania Jezusa pisał:

kto poganina nawrócić chce, ten nie od ukrzyżowania Chrystusowego zaczynać ma, ale winien mu wprzód pokazać, że nie wiele bogów, ale jeden tylko jest Bóg we trzech osobach. Stworzyciel wszystkiego, który ze dwu ludzi cały rodzaj ludzki rozmnożył, a na odkupienie nasze, gdy żeśmy wszyscy zginieni byli, jednorodzonego syna swego z nieba zesłał. Ten zaś, żeby nas zbawił ludzką naturę przyjął. Kiedy tak nowonawrócony wszystkie artykuły dobrze pojął i mocno wierzy, w ten czas dopiero całe mu życie i Mękę Zbawicielową wyłożył. Inaczej, gdy ten porządek wywróćę i na samym początku o krzyżu, szubienicy, o katach mówić zacznę, zapewne to drugą ręką obalę, com jedną zbudował i poganę od dalszego słuchania *Ewangelii* odstraszę³¹.

Misjonarze w Chinach w XVII i XVIII w. poszukiwali na wiele sposobów właściwych odpowiedzi na trudne kwestie z zakresu problematyki teologiczno-katechetycznej oraz dyscypliny kościelnej. Wydaje się, że przygotowanie intelektualne jezuitów czyniło z nich misjonarzy gotowych do ciągłego podejmowania nowych wyzwań, aby tym samym być bardziej efektywnym w prowadzeniu dzieła ewangelizacji.

VI. PODSUMOWANIE

Nie ulega wątpliwości, że jezuici byli bardzo krytyczni względem kultury chińskiej (jako pogańskiej), ale dążyli do tego, aby przekazywanie

³¹ M. Boym SJ, *Relacja Xsiedza Michała Boym, Societatis Jesu, Missjonarza z Prowincji Polskiej w Chinach o stanie chrześcijaństwa w tamtych krajach uczyniona w Rzymie rok 1653 (...)*, opr. M. Leńczuk, K. Sikora, S. Witkowska, w: *Studia Boymiana*, red. A.W. Mikołajczak, M. Miazek, Gniezno 2004, s. 145-146.

wiary odbywało się na płaszczyźnie wzajemnego poznania i dialogu, gdzie jest miejsce na spokojne i rzeczowe wyjaśnienie kwestii trudnych i niezrozumiałych. W roku 1610, kiedy umarł Mateo Ricci, wspólnota chrześcijańska w Chinach liczyła około dwóch tysięcy członków. Jedynie mniejszość należała do warstw wyższych i wykształconych społeczeństwa chińskiego. Mogło się wydawać, że metoda przyjęta przez jezuitów przyniesie z biegiem czasu jeszcze większe owoce, ale stało się inaczej. Trudności jakie wynikały z rozbieżności pomiędzy światopoglądem chińskim a chrześcijańskim oraz z zasadniczych różnic kulturowych okazały się trudne do przewyciężenia.

Działalność misyjna w Chinach w XVII i XVIII w. pozostaje jednak pięknym wzorem autentycznego zaangażowania w poszukiwanie nowych, adekwatnych rozwiązań na płaszczyźnie metodologii misyjnej. Jest to historia pełna dramatycznych zwrotów, licznych konfliktów, antagonizmów i nieporozumień, ale zarazem ciągłego poszukiwania i wypracowywania nowych rozwiązań. Jeden z niemieckich autorów napisał, że „jezuici podjęli się zadania, które przypominało rozwiązywanie kwadratury koła”³².

Działania misjonarzy w Chinach, zmierzające do zatwierdzenia przez Rzym rytów chińskich oraz metody adaptacyjnej, są bez wątpienia wspólnym odniesieniem dla wszystkich współczesnych misjonarzy. Dzisiejszy imperatyw inkulturacji w pracy misyjnej jest sformułowany jednoznacznie. W adhortacji *Ecclesia in Asia* Jan Paweł II napisał:

Kościół, kiedy spotyka się z różnymi kulturami świata, nie tylko przekazuje swoje prawdy i wartości, odnawiając kultury od wewnątrz, lecz także czerpie z różnych kultur pozytywne elementy, jakie już się w nich znajdują. Drogą tą muszą podążać ewangelizatorzy, aby przedstawiać wiarę chrześcijańską i czynić ją częścią dziedzictwa kulturowego danego narodu³³.

Praktyczna realizacja tego zadania jest jednak nieuchronnie związana z wieloma trudnościami, meandrami, a nawet niepowodzeniami. Podobnie jak w ówczesnych Chinach, również współcześnie w wielu środowiskach misyjnych odbywają się niełatwe dyskusje nad sensownością i celowością wysiłków inkulturacyjnych, związanych chociażby z problematyką nowej terminologii teologicznej, tłumaczeniami na języki lokalne, czy też wypracowaniem takich norm dyscypliny kościelnej, które uwzględniałyby specyficzne uwarunkowania kulturowe ludów ewangelizowanych.

³² S. Puhl, dz. cyt., s. 409.

³³ EA 21. Zob. *Ecclesia in Asia. Wybrane problemy Kościoła w Azji w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, red. J. Różański, Warszawa 2004, s. 45.

SUMMARY

In the 17th century the Jesuits were granted the permission to cross the border of the Center Country. When undertaking their missionary work there they had to face many major challenges. However, from the outset they pursued their goals following the accommodative method. Learning the Chinese language in order to communicate with the Chinese people, studying the local culture and customs as well as exploring Chinese traditions resulted in numerous and interesting though sometimes controversial solutions. Thus, despite many positive results of missionary work in the Centre Country, the history of Catholic missions in 17th and 18th century China was a long-lasting controversy over the so called Chinese rites. The issue at stake was the possibility of accepting by the Church the cult of ancestors and the cult of Confucius. Another crucial concern was a controversy over the accommodative method that included such questions as Christian terminology in Chinese, Church discipline and Church commandments. The article signals the subject matter related to the inculturation pursuits of Christianity in China in the 17th and 18th centuries. Three directions of quest in the field of missionary methodology are discussed relevant to three thematic areas: controversy over the significance of the cult of Confucius and ancestors; controversy over the name of God in the Chinese language; difficulties with translations into Chinese and with Church discipline. Also points of contention between supporters and opponents of the accommodative missionary method are presented.