

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

**Ústav Dálného východu**

**BAKALÁRSKA PRÁCA**

**Dominika Sakmárová**

**Činnost' krest'anských misií v Číne,  
1860-1900**

**The Christian Missionary Movement in China,  
1860-1900**

## **Pod'akovanie**

Moje pod'akovanie patrí predovšetkým vedúcemu mojej bakalárskej práce, PhDr. Vladimírovi Liščákovi, CSc., a to za jeho neoceniteľnú pomoc a dobré rady, ktoré mi pri spracovaní tejto práce nesmierne pomohli.

## Čestné prehlásenie

Ja, dolu podpísaná, Dominika Sakmárová, čestne prehlasujem, že som bakalársku prácu vypracovala samostatne, že som správne citovala všetky použité pramene a literatúru a že práca nebola využitá v rámci iného vysokoškolského štúdia či k získaniu iného alebo rovnakého titulu.

V Prahe dňa 08.05.2012

Podpis: \_\_\_\_\_

## **Abstrakt**

Úlohou tejto bakalárskej práce je popísať aktivity kresťanských misionárov v Číne v priebehu druhej polovice 19. storočia. Práca popisuje históriu kresťanských misií v Číne, ktorá viedla k veľmi rôznorodým postupom pri evanjelizácii čínskeho ľudu, rovnako sa venuje popisu spôsobov, ako boli kresťanské misie vykonávané a aký druh reakcií medzi čínskym obyvateľstvom vyvolali. Jednotlivé postupy sú porovnávané, s vysvetlením konkrétnych kultúrnych rozdielov, ktoré sťažovali prijímanie kresťanstva u čínskeho obyvateľstva. Na druhej strane je popísaný i uhol pohľadu čínskych misionárov a konvertitov, prípadne modifikácie, ktorým kresťanské učenie pri strete s čínskou kultúrou často podľahlo.

V praktickej časti práce sú porovnané konkrétne kresťanské dogmy na príkladoch dobových prekladov Svätého Písma do čínštiny, ilustrujúce možnú modifikáciu kresťanských právd pri strete s čínskou kultúrou.

Kľúčové slová: kresťanstvo, misie, Čína, 19.storočie

## **Abstract**

The objective of this Bachelor's thesis is to describe the activities of Christian missionaries in China during the second half of 19. century. Most attention is being drawn to Protestant missions, which are more relevant due to the absence of hierarchy in Protestant churches, unlike in other branches of Christianity. However, Catholic and Eastern Orthodox missions are also briefly mentioned.

The main point of the thesis is to describe history of Christian missions in China leading to the situation which arose in the second part of 19. century, causing a variety of different approaches to the problem of evangelization of Chinese people. The thesis describes various ways how the missions were practised and what kind of reactions amongst Chinese people they induced. On the other side, the point of view of Chinese Christians is mentioned, with the side effects that arose due to the presence of foreign missionaries. This leads to the explanation of how the Christian teachings were adjusted to the Chinese culture, and what were the consequences of cultural differences between missionaries and Chinese.

The thesis is divided into two main parts, the first, theoretical part is concerned with history of evangelization in China and explaining specific cultural differences causing the evangelization process to be very difficult. Besides, it compares different views of Chinese and foreign missionaries on the best way of teaching Christian doctrines, along with mentioning other reasons why Chinese might have been attracted to Christianity.

In practical part of thesis, specific doctrines are chosen and compared, explaining how easily the Christian teachings could be modified when confronted with Chinese culture and ideology. For this purpose, contemporary and modern Chinese, as well as Slovak translations of the Holy Bible are used.

In conclusion, the thesis shows an insight into the problem that Christians have been facing for a long time: whether is it possible for Christianity to keep its character in a foreign culture, or will it modify and adjust due to numeral cultural and historical differences.

**Keywords:** Christians, mission, China, 19.century

## Úvod

Cieľom tejto práce je v prvom rade popísať pôsobenie kresťanských misionárov v Číne, v priebehu druhej polovice 19. storočia, so zameraním hlavne na protestantských misionárov. Okrem toho sa práca venuje priblíženiu misijnej činnosti, spôsobu, akým boli misie uskutočňované, z pohľadu západných misionárov, a rovnako, s akým pochopením sa stretli zo strany čínskeho obyvateľstva, respektíve k akým reakciám šírenie kresťanského náboženstva určitým spôsobom viedlo. Rovnako práca popisuje, ako bola kresťanská vierouka prispôbovaná čínskej kultúre, a k akým následkom kultúrne rozdiely medzi misionármi a čínskym obyvateľstvom viedli.

Teoretická časť práce, ktorá má väčší historický charakter, sa delí na dve hlavné kapitoly. Prvá kapitola je venovaná zahraničným misionárom a ich evanjelizačným aktivitám v Číne. Okrem historického prehľadu ponúka pohľad na konkrétnu problematiku v oblasti teologických pojmov a šírenia evanjelia v Číne, aby bolo poukázané na kultúrne rozdiely, ktoré misijnú činnosť sťažovali, a ku ktorým bolo treba pristupovať špecificky s ohľadom na lokálne obyvateľstvo a jeho kultúru. Okrem toho sa kapitola venuje aj spoločenskému a hospodárskemu prínosu misionárov, ktorý taktiež čiastočne vyplýval z ich evanjelizačných aktivít.

Druhá kapitola ponúka pohľad na danú problematiku z opačného hľadiska – z pohľadu samotných čínskych konvertitov, misionárov a radového obyvateľstva. Poukazuje na rozdielne predstavy západných a čínskych misionárov na šírenie kresťanstva, i na mimonáboženské faktory, ktoré motivovali čínske obyvateľstvo ku konvertovaniu na kresťanstvo. Rovnako sú v tejto kapitole spomenuté čínske modifikácie kresťanskej náuky.

V druhej, praktickej časti práce, som sa snažila poukázať na problematiku šírenia konkrétnych kresťanských dogiem z pohľadu západných misionárov v Číne, možnosť jej skreslenia vplyvom prekladu a kultúrneho povedomia čínskeho obyvateľstva. Na ilustráciu tejto problematiky sú použité porovnania rôznych úryvkov z dobových prekladov Biblie, vytvorených misionármi v priebehu druhej polovice 19. storočia. Na základe týchto prekladov, porovnaných s moderným čínskym prekladom a moderným slovenským prekladom Biblie, je vysvetlená zložitosť šírenia kresťanstva v čínskej kultúre 19. storočia .

Práca ako celok má za úlohu zhodnotiť pozitívne, rovnako ako i negatívne stránky pôsobenia západných kresťanských misionárov v Číne v druhej polovici 19. storočia, kedy sa Čína stala objektom záujmu západných veľmocí, s ohľadom na vtedajšiu politicko-ekonomickú situáciu, a na konkrétnych príkladoch ukázať zložitosť takej rozsiahlej úlohy, ako šíriť kresťanskú náuku v krajine s absenciou židovsko-kresťanskej tradície, a naopak, postavenej na základoch diametrálne odlišnej filozofie a historického vývoja. Je teda na mieste priblížiť komplexný problém, ktorému misionári čelili: Zostane kresťanstvo kresťanstvom v nezmenenej podobe, i keď sa bude šíriť v takej odlišnej kultúre, akou je čínska? Práca predstavuje predstavu dobových misionárov o spôsobe, akým by bolo možné vysvetliť základné kresťanské pravdy tak, aby boli pochopené, ale nie skreslené, a to i napriek kultúrnym, historickým a jazykovým rozdielom, a pomocou akých metód by bolo možné tento cieľ dosiahnuť.

## Zhodnotenie zdrojov

Pri vytváraní teoretickej časti práce som čerpala hlavne z literatúry, ktorej je k dispozícii pomerne veľké množstvo. Sústredila som sa najmä na literatúru zaoberajúcu sa porovnaním kresťanstva a čínskej kultúry, preto mi pomôckou boli najmä nasledovné publikácie: Küng, Hans, Ching, Julia: *Křesťanství a náboženství Číny. Na cestě k dialogu*. Praha, 1999 - čo sa týka porovnania chápania rôznych pojmov z pohľadu kresťanstva a konfucianizmu, resp. taoizmu. Pre históriu kresťanských misií v Číne i pred obdobím, ktorým sa práca zaoberá – pretože situácia vzniknúcšia v druhej polovici 19. storočia v Číne v súvislosti s kresťanstvom vznikla práve na základe udalostí, ktoré prebehli v dávnejšej minulosti – bola neoceniteľnou pomôckou nasledovná publikácia: Uhalley, Steven, Wu, Xiaoxin: *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. Armonk and London: Sharpe, 2001. Pre dôkladnejší rozbor kresťanských misií v období, ktorým sa práca zaoberá, zasa slúžila táto publikácia: Gu, Weiyang, De Ridder, Koen: *Authentic Chinese Christianity : preludes to its development (nineteenth and twentieth centuries)*. Leuven University Press, 2001

Pre praktickú súčasť práce boli nenahraditeľnou pomôckou dobové preklady Biblie do čínštiny. Pre nedostupnosť prameňov som pracovala s publikáciami z archívov Austrálskej Národnej knižnice, preto výber prameňov je značne ovplyvnený ich dostupnosťou. Napriek tomu, že k dispozícii boli aj iné kresťanské spisy vytvorené misionármi v Číne v druhej polovici 19. storočia, rozhodla som sa využiť preklady Biblie, respektíve častí evanjelií Nového Zákona, pre možnosť porovnania ich s prekladmi v iných jazykoch, a rovnako z dôvodu možnosti charakterizovania možného posunu obsahu v rôznych jazykoch.

# Kresťanské misie v Číne v druhej polovici 19. storočia

## TEORETICKÁ ČASŤ

### 1. Zahraniční misionári a ich evanjelizačné aktivity v Číne

#### 1.1. Príchod kresťanstva do Číny

##### 1.1.2. História vzniku kresťanskej misijnej činnosti

Kresťanstvo v priebehu histórie bolo pri svojom rozširovaní postupom času konfrontované s rôznymi kultúrami a ľudovými náboženstvami. Je všeobecne známe, že v záujme získavania nových veriacich a udržiavania samotného náboženstva pri živote integrovalo z týchto kultúr množstvo prvkov, počnúc pohanskými sviatkami a symbolmi, až po kalendár odkazujúci na mená pohanských bohov. V mnohých prípadoch si kresťanstvo tieto prvky upravilo podľa potreby. Z hľadiska propagovania kresťanskej viery v cudzej kultúre bolo jednoduchšie integrovať niektoré jej súčasti, a tak sa stalo kresťanstvo pre príslušníkov danej kultúry prijateľnejším a menej cudzím. Kresťanskí misionári museli ale bedlivo rozlišovať medzi potenciálne neškodnými, respektíve prínosnými prvkami, a konceptmi, ktoré boli neprijateľné, a z teologického hľadiska považované za kacírské.

V Biblii sa opakovane objavujú pobádania k šíreniu kresťanstva vo svete, medzi cudzími národmi a kultúrami, zdôraznené sú takmer ako povinnosť:

*Ježiš pristúpil a povedal im: Daná mi je všetka moc na nebi aj na zemi. Chod'te teda a získavajte mi učeníkov vo všetkých národoch a krstite ich v mene Otca i Syna i Svätého Ducha 20 a naučte ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal. A hľa, ja som s vami po všetky dni až do konca sveta.<sup>1</sup>*

*Toto evanjelium o kráľovstve sa bude hlásať po celom svete na svedectvo všetkým národom. A potom príde koniec.<sup>2</sup>*

Celý Nový zákon sa vo svojej podstate vykladá ako misionársky dokument. Ježiš sám bol zoslaný Bohom, aby zvestoval Božie učenie svetu, a odkazuje svojim učeníkom, aby ho nasledovali, takže môžu byť aj oni poslaní (lat. missio) do sveta. Aj samotný názov evanjelium v preklade znamená dobrú zvesť, teda zapísanie misijnej činnosti prvého kresťanského misionára – Ježiša Krista. Nový zákon je teda príbehom misijnej histórie:

*Ježiš im znova povedal: „Pokoj vám! Ako mňa poslal Otec, tak ja posielam vás.“<sup>3</sup>*

<sup>1</sup> Mt 28,18-20, slovné spojenie „všetky národy“ sa tradične v komentároch k Biblii vykladá ako „všetky etnické skupiny“, t.j. nie ako národy dnešného typu

<sup>2</sup> Mt 24,14 – v evanjeliu podľa Matúša sú takéto vybádania častejšie, keďže Matúš ho písal ako člen židovskej kresťanskej komunity žijúcej v Judei, ktorí boli práve kvôli odklonu od židovskej tradície v kríze

<sup>3</sup> Jn 20,21, ďalšie zmienky sú napr. v 1Krn 16, 23-28

### 1.1.3 Historický prehľad prenikania kresťanstva do Číny

Kresťanstvo prenikalo do Číny v rôznych historických obdobiach, pričom každé obdobie príchodu kresťanov predstavovalo z určitého hľadiska rozdielny spôsob šírenia kresťanskej viery, respektíve aj iné druhy kresťanskej náuky.

Ako prvé bolo uvedené do Číny nestoriánske kresťanstvo, odnož kresťanstva používajúca sýrsku liturgiu, ktorá sa oddelila od oficiálnej doktríny západného kresťanstva na koncile v Efeze v roku 431. Nestoriáni opustili svoje pôvodné územie, pobrali sa na východ a svoju vieru šírili postupne vo veľkej časti Ázie, v Číne za dynastie Tang. Boli prijatí cisárom Taizongom (太宗), a bolo im dovolené preložiť svoje náboženské spisy a založiť si vlastný kláštor. Bol pre nich dokonca vydaný aj tolerančný edikt. Ich šírenie kresťanskej viery bolo medzi domácim obyvateľstvom pomerne úspešné, a to z dôvodu, že nestoriáni sa v Číne natrvalo usadili a asimilovali, teda neboli to misionári v klasickom zmysle slova. Pomerne často spolupracovali s budhistami, a to až natolko, že nestoriánstvo bolo v Číne všeobecne pokladané za budhistickú sektu – čo spôsobilo, že neskoršia perzekúcia budhizmu v Číne sa vzťahovala aj na túto vieru (a tá sa znova rozšírila až za dynastie Yuan). Z pohľadu moderného západného kresťanstva bolo ale nestoriánstvo až príliš ústretové voči taoizmu a budhizmu.

Až v trinástom storočí potom prišli do Číny prví františkáni (1275 Giovanni da Pian del Carpine, vyslaný pápežom Innocentom IV), avšak tí, ak v krajine ostali dlhší čas, sa venovali takmer výlučne európskym kresťanom žijúcim v Číne. Preto ostalo kresťanstvo veľmi dlho cudzím náboženstvom, orientovaným na západnú kultúru a jej nositeľov v Číne, bez väčšej snahy pochopiť a akceptovať čínske myslenie. V Pekingu ale od roku 1292 pôsobil františkán Giovanni da Montecorvino, ktorý ako prvý rímskokatolícky biskup v Číne preložil Žalmy, Nový zákon, nechal vybudovať tri kostoly, a dostal sa do kontaktu i s čínskymi nestoriánmi. Avšak nestoriánov nepovažoval za kresťanov, a preto sa rozhodol ich konvertovať na „pravú“ kresťanskú vieru.

Od šesnásteho storočia boli v Číne oficiálne vytvorené nové diecézy podľa nariadenia pápežského dvora, a do krajiny začali prichádzať katolícki misionári vo väčšom množstve. Organizovaná misijná činnosť vo väčšej miere nastala až po príchode jezuitských misionárov (1583 Matteo Ricci), ktorých hlavným cieľom v Číne bolo konvertovanie domáceho obyvateľstva na kresťanské náboženstvo. To bolo dôvodom, prečo sa táto „násilná“ forma konvertovania stretla s väčším odporom, než napríklad nestoriánstvo, alebo islam. Hoci kresťanstvo nebolo autochtónnym náboženstvom, je možné ho porovnať s budhizmom, ktorý rovnako prišiel do Číny zo zahraničia a šírila sa taktiež prostredníctvom misíí, ale s tým rozdielom, že budhistickí mníši boli v krajine vítaní a pozývaní, čo sa o kresťanských misionároch dalo málokedy povedať.

Prvých jezuitských misionárov, Matteo Ricci a Michele Rugieri začali pôsobiť v južnej Číne od roku 1583, avšak ich prvotným zámerom ešte nebolo konvertovanie obyvateľstva, prezentovali sa najmä ako filozofovia a učitelia. Popritom kresťanskú vieru síce šírili, ale v porovnaní s ostatnými misionármi svojráznym spôsobom a to na základe filozofie a vedy.

Oboznámili sa s čínskou filozofiou a tradíciami, a na základe tohto poznania začali šíriť vieru nie medzi bežným obyvateľstvom, ale medzi čínskou inteligenciou. Matteo Ricci vyučoval kresťanstvo v akadémii, nie v kostole, a zvolil aj rozdielny postup učenia. Nevyučoval kresťanské dogmy, ale sústredil sa na diela čínskych konfuciánskych klasikov, v ktorých dokazoval prítomnosť kresťanských ideí. Bolo to väčšmi filozofické než náboženské učenie, a preto sa presadilo iba v malom okruhu učencov.

Napriek tomu nasledujúci jezuitskí misionári reinterpretovali klasické čínske diela svojvoľne podľa svojich zámerov, čo sa stretlo s nesúhlasom čínskych učencov. Navyše prejavovali príliš málo tolerancie vzhľadom na čínsku kultúru.

Niektoré neskoršie skupiny misionárov sa zamerali väčšmi na masy; vyučovali jednoduchším a pochopiteľnejším spôsobom (napríklad Sicíľčan Nicolo Longobardo) učili ľudí iba vybrané základné kresťanské pravdy a idey – avšak tie najzákladnejšie dogmy kresťanstva boli práve tými, ktoré sa najväčšmi priečili čínskym tradíciám a konfucianizmu. Od roku 1634 začali v Číne pôsobiť španielski františkáni a dominikáni, a počet kresťanov postupne narastal. Na konci sedemnásteho storočia kresťanstvo podporil aj cisár Kangxi (康熙) tolerančným ediktom.

V tomto období sa však naplno prejavili konflikty v rámci samotnej cirkvi – okrem rivality medzi jednotlivými rádmi a národnosťami misionárov, sa do celej situácie zamiešal pápežský dvor, ktorý dovtedy už i tak komplikoval situáciu svojimi nerozumnými a nepraktickými nariadeniami na diaľku, a celá náboženská záležitosť sa premenila na politickú (najmä pokiaľ išlo o toleranciu jezuitov voči čínskym obradom a tradíciám)

V devätnástom storočí sa začala nová vlna kresťanských misií do Číny, spôsobená zmenou spoločensko-politického postavenia Číny vo svete, a európskeho kolonializmu a imperializmu. Misie vo svete v hojnom počte boli umožnené i vďaka zlepšeniu ekonomickej situácii po priemyselnej revolúcii, a spoločenských podmienok po Veľkej francúzskej revolúcii. Súčasne sa odohrávalo tzv. Oživenie evanjelikalizmu, hnutie, ktoré vyústilo do zvýšeného záujmu o protestantské zahraničné misie. Bolo založených mnoho misijných spoločností, a spoločností štúdia a distribúcie Biblie, a touto činnosťou protestantská cirkev začala oslabovať postavenie katolíckych misionárov v Číne vo svoj prospech.

Protestantskí misionári museli čeliť nesúhlasu samotných Európanov v Číne (hlavne predstaviteľov katolíckych krajín a tiež Východoindickej spoločnosti), a potýkali sa s početnejšími prekážkami než katolícki misionári. Protestanti zvolili čiastočne odlišný spôsob šírenia kresťanstva. Spoliehali sa najmä na preklad Biblie, o čo sa pokúšal aj prvý anglický misionár Robert Morrison, pôsobiaci v Kantone v rokoch 1807-1834.

Robert Morrison bol vyslaný do Ázie Londýnskou misionárskou spoločnosťou. Po príchode do Macaa sa usadil v Guangzhou, kde sa venoval prekladom Biblie<sup>4</sup> a štúdiu čínštiny, zostavoval aj anglicko-čínsky slovník. Postupne si založil akadémiu Yinghua (英華書院 *Yinghua shuyuan*, anglicky Ying Wa College), v ktorej vyučoval Číňanov angličtinu

---

<sup>4</sup> Nový zákon preložil v roku 1813 pod názvom Divine heaven, a následne Starý zákon v roku 1819 ako Holy book

a cudzincov čínštinu. Prvý kresťan, ktorého konvertoval, bol Cai Gao (蔡高 1788-1818), a prvý čínsky kňaz, ktorého vysvätil, sa nazýval Liang Fa (梁發, 1823).

Kresťanské cirkvi v tom období získavali privilégia iba veľmi pomaly, keďže sa stretávali s vytrvalým odporom bežných Číňanov i vládnych úradníkov. Navyše v tom čase ešte stále platil zákaz oficiálneho šírenia kresťanskej viery, ktorý bol vydaný po spore o obrady, takže misionári pôsobili v krajine nelegálne. Zdržiavali sa iba v niekoľkých miestach - Hongkong, Macao, Guangzhou. Aj Robert Morrison sa dostal do Číny vďaka tomu, že sa zúčastnil rokovaní medzi čínskou a anglickou vládou, a stal sa britským sekretárom a hovorcom britského obchodného supervízora sídliaceho v Číne.<sup>5</sup> V čase trvania zákazu kresťanských misii v Číne teda šírenie kresťanskej viery úzko súviselo s medzinárodnou politikou, ale iba z nutnosti, pretože inak by misie vôbec neboli možné. Keďže v dôsledku oficiálneho zákazu bolo kresťanstvo väčšine ľudí neznáme a cudzie, to ešte väčšmi komplikovalo situáciu jeho šírenia a prijímania.

Postoj dynastie Qing voči cudzincom, nielen misionárom, ale i obchodníkom, bol veľmi obozretný. Mohli sídliť iba za mestskými hradbami, napríklad v Guangdongu sa nesmeli učiť čínštinu, a ak vydávali spisy, mohli byť písané iba v západných jazykoch.

Voči misionárom boli ostražití aj ostatní cudzinci v Číne, hlavne obchodníci, ktorí sa usilovali udržať krehkú rovnováhu obchodovania s ópium, a nemohli si dovoliť žiadne ďalšie konflikty s čínskou vládou, ktoré by mohli misionári spôsobiť, hlavne Východoindická spoločnosť neustále prejavovala nesúhlas s prítomnosťou misionárov v krajine. Preto mali napríklad britské úrady v Číne právo vyhostiť misionárov z krajiny v prípade, že by sa ich prítomnosť ukázala ako nežiaduca z akéhokoľvek dôvodu (napríklad aj ak ich pobyt „nebol nevyhnutný“, alebo sa ukázal byť „nepatričným“).

Od tridsiatych rokov 19. storočia prichádzali do Číny aj prví protestantskí misionári z ostatných západných krajín, v roku 1830 Američan E.C. Bridgman (American Board of Commissioners for Foreign Missions), ktorý zároveň pôsobil v službách americkej vlády; Nemeck K.F.A. Gützlaff v roku 1827, ktorý tiež slúžil britskej armáde a Východoindickej spoločnosti, a hoci preložil niektoré časti Biblie, viac sa zaujímal o čínsku politickú a ekonomickú situáciu, v utajení sa plavil na lodi až do Tianjinu. Londýnsku misionársku spoločnosť prišli v tom čase reprezentovať aj W. Milne, W.H. Medhurst a W. Lockhart, ďalej Peter Parker (taktiež za American Board of Commissioners for Foreign Missions), W.I. Boone z anglikánskej cirkvi a iní.

Protestantskí misionári ešte nemali v Číne vybudovanú takú širokú základňu ako katolíci, a to sa odzrkadlilo aj v postoji qingskej vlády voči nim. Tá chápala katolícke náboženstvo ako tradičné/dedičné náboženstvo cudzincov, a aj potom, ako sťažka akceptovala katolícke misie, odmietla povoliť kázanie protestantov.

Situácia sa zmenila v roku 1842 po ukončení prvej ópiovej vojny a podpísaní Nankingskej dohody, ktorá okrem iného znamenala otvorenie piatich čínskych prístavov európskym mocnostiam, a povolenie kresťanským misionárom šíriť vieru v krajine. Na základe uzavretia Druhej sino-francúzskej dohody bolo misionárom umožnené prenájsť

---

<sup>5</sup> Luo, Weihong, (2004) s.7

alebo kupovať pôdu a stavať budovy pre svoju potrebu.<sup>6</sup> Postoj európskych štátov ku misionárom sa odrazu zmenil – šírenie kresťanstva sa stalo výhodným spôsobom, ako možno prispieť ku imperialistickým plánom kolonizácie Číny. Naopak, menšie, najmä európske štáty, ktoré sa na kolonizácii Číny nepodieľali, považovali práve kresťanstvo za vhodný spôsob, ako nadviazať kontakty s Čínou.

So zlegalizovaním misií v Číne súvisel náhly vznik mnohých cirkevných spoločností v Európe a USA zaoberajúcimi sa misijnou činnosťou a pripravovaním pracovníkov na misie. Patril medzi ne Seminár pre zahraničné misie v Miláne (Taliansko, zal.1850; nasledovaný Combonian Fathers v r. 1866), Bieli otcovia a Biele sestry (Peres blancs a Soeurs blancs, vo Francúzsku, zal. 1868, resp. 1869), Spoločnosť Svätého slova (Nemecko, zal. 1869), Sestry De Jacht (Belgicko, zal. 1897) a iné.

Misionári, presvedčení o svojej rasovej nadradenosti, sa tešili právnej ochrane a výhodám, a spolu s náboženstvom šírili aj superioritu západného myslenia, obyčajne netolerujúc čínske tradície. Mnohí misionári otvorene presadzovali použitie moci a agresívnu metódu otvorenia Číny a západu, a rovnako šíreniu kresťanstva. Misionár David Abeel hlásal, že vojna je „the God’s means to prize China’s door open“. Obdobne Nevins, presbyteriánsky misionár, vyhlásil: „No matter if this war is just or not, it is endorsed by God to open a new epoch for our relationship with China.“<sup>7</sup>

Pri príchode do Číny sa misionári neopierali iba o zmienky v Biblii alebo svoju morálnu povinnosť šíriť Božie slovo vo všetkých krajinách sveta, ale spoliehali sa aj na staršie misionárske spisy, ktoré popisovali v Číne existujúce kresťanské komunity, ktoré potvrdzovali pôsobenie západných misionárov v minulosti, ako napríklad v Xiningu a Lanzhou (už od roku 1723), alebo komunita v Zhangyi (približne od roku 1660).<sup>8</sup>

V roku 1850 vypuklo Taipingské povstanie, trvajúce do roku 1866, ktoré taktiež veľmi úzko súviselo s myšlienkami kresťanstva – hoci boli interpretované špecificky, čínskym spôsobom. Taipingovia, pokladajúci sami seba za kresťanov, napokon ale bojovali proti kresťanským západným mocnostiam.

Devätnáste storočie bolo zavŕšené boxerským povstaním, ktorého prvotným cieľom síce neboli protikresťanské, ale celkovo protizápadné tendencie zo strany Číňanov, vyplývajúce z celkovej politickej situácie Číny v tom čase, a vývoja krajiny počas celého devätnásteho storočia. Jeho výsledkom však napokon bolo mnoho obetí na strane misionárov a i samotných čínskych konvertitov (viac než 200 západných misionárov a približne 30 000 čínskych kresťanov). Paradoxne, zásluhou tejto udalosti došlo ku obratu v misionárskom prístupe ku evanjelizácii čínskeho obyvateľstva, pretože misionári konečne pochopili, že

---

<sup>6</sup> Ako viackrát spomína Koen De Ridder v *The first diplomatic contacts between Belgium and China, its background and consequences for politics, trade and mission activity*

<sup>7</sup> Luo, Weihong (2004) s.17. Napriek tomu historik Paul Cohen vyhlásil, že hoci v 19. Storočí prišli obchodníci do Číny kvôli zisku, diplomati a vojaci kvôli privilégiám a koncesiám, iba misionári neprišli kvôli vlastným záujmom, ale záujmom Číňanov (Fairbank, J.K.: *Dějiny Číny*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1998, s.543)

<sup>8</sup> de Ridder, Koen: *The first diplomatic contacts between Belgium and China. its background and consequences for politics, trade and mission activity*. Leuven University Press, 2001, s.50. Biskupi Jacobus Bax (Mongolsko) a Ephisius Chiais (Shanxi) vyjadrili pápežovi Levovi XIII znepokojenie, či tieto komunity neboli medzičasom zničené moslimami, a následne vysielali do týchto oblastí ďalších misionárov (Ferdinand Hamer). Tí našli vskutku komunity zachované.

nepokoje a nenávisť boli spôsobené predovšetkým nepochopením kresťanských myšlienok Číňanmi, a preto bolo potrebné rozšíriť kresťanské vzdelanie – pochopiteľne, v misijných školách. To sa prepojilo s vtedajšou ekonomickou situáciou. Keďže po boxerskom povstaní boli misionárske školy a budovy z veľkej časti zničené, bolo potrebné ich obnoviť – pochopiteľne z prostriedkov na obnovu poskytnutých Čínou. Takto pri obnovovaní začala spolupráca jednotlivých kresťanských skupín, ktoré prekonali vzájomné rozpory kvôli spoločnému cieľu.

## 1.2 Spoločenský a hospodársky prínos misionárov

V určitých ohľadoch kresťanské misie znamenali pre Čínu aj určité pozitívum, paradoxne však nie v náboženskej oblasti. Išlo predovšetkým o sprostredkovanie západnej civilizácie, teda civilizácie, ktorej súčasťou bolo kresťanstvo, ku ktorému sa misionári pričínili. Čína bola v devätnástom storočí oproti Európe zaostalá v mnohých ohľadoch, a práve tieto priepastné rozdiely sa misionári pokúšali prekonať – stavbou škôl, nemocníc a kostolov. Napomáhali tak zlepšiť hlavne hygienu, vzdelanie, ale prinášali aj rôzne hospodárske poznatky a znalosti pomáhajúce zlepšenie každodenného života.

Tieto aktivity významne zvýšili počet novo konvertovaných kresťanov najmä v rokoch 1876-79 a 1889, kedy v Číne vypukol hladomor. Misionári okamžite zareagovali výstavbou a zakladaním krízových centier, v ktorých pomáhali postihnutému obyvateľstvu. Často bola táto pomoc podmienená konvertovaním na kresťanskú vieru (v prípade jezuitských misionárov v Zhili). Katolícki misionári využili situáciu aj výhodným nákupom veľkého množstva pôdy, ktorú následne prenajali čínskym roľníkom, opäť pod podmienkou, že prestúpia na katolícku vieru – čím bolo dosiahnuté nielen náhle prudké zvýšenie počtu konvertitov a založenie kresťanských osád, ale došlo aj ku polepšeniu ekonomickej situácie misionárov.<sup>9</sup> Pochopiteľne konvertovanie Číňanov za takýchto podmienok obyčajne nemalo dlhé trvanie.

Misionári zastávali názor, že takýmto spôsobom bežní ľudia získajú dôveru ku západnej kultúre a stratia predsudky voči kresťanstvu. Najmä nemocnice výrazne napomohli pri šírení kresťanstva, ale keďže ich prevádzka si vyžadovala množstvo vyškolených profesionálov, častejšie sa zakladali školy. Spočiatku to boli najmä základné školy, kde sa okrem obyčajných predmetov študovala aj Biblia a deti v nich boli rôznym spôsobom kompenzované za to, že časom stráveným na vyučovaní zanedbali domáce práce.<sup>10</sup> Postupne boli zakladané aj špecializované a vysoké školy, ktoré teda vychovávali nielen nové generácie kresťanov, ale aj západne vzdelaných intelektuálov.

Tu sa prejavil aj rozdiel medzi jednotlivými kresťanskými cirkvami. Hlavne protestantskí misionári sa pohybovali medzi nižšími vrstvami spoločnosti, kým katolíci sa primárne orientovali na vyššie spoločenské skupiny (respektíve vzdelané obyvateľstvo). Ďalší rozdiel, ktorý sa postupom času prejavil medzi katolíckymi a protestantskými misionármi, bol v prístupe k premene spoločnosti. Protestanti presadzovali radikálnu modernizáciu

---

<sup>9</sup> Tiedemann, R.G.: *Conversion patterns in north China: Sociological Profiles of Chinese Christians, 1860-1912*. Leuven University Press, 2001, s.120 – tzv. fenomén Millet Christians

<sup>10</sup> Luo Weihong (2004), s. 20.

spoločnosti na obraz západných krajín. Postoj katolíckych misionárov nebol takýto jednoznačný. Oficiálne pápežský dvor zastával stanovisko zachovávanie starého spoločenského poriadku a odmietania modernizácie, čo sa naplno prejavovalo v súdobej Európe, ale často kontrastovalo s názormi jednotlivých misionárov v Číne. Tí sa taktiež stavali proti tradičným konfuciánskym hodnotám a zachovávaniu starého poriadku v podobe, v akej ho propagovala vládnuca dynastia Qing.<sup>11</sup>

Trádia katolíckych misií v Číne bola dlhšia, siahajúca do hlbšej minulosti, a podliehala určitému stanovenému smerovaniu – šírenie viery bolo orientované na vzdelanú skupinu obyvateľstva. Katolícki učenici študovali čínštinu a čínske klasické diela, a svoje učenie podávali Číňanom vo väčších teologickej rovine, zaoberajúc sa otázkami svedomia a prvotného hriechu, vierou a pod. Navyše celá katolícka liturgia bola vypracovaná v literárnom jazyku, ktorý nebol v hovorovej reči zrozumiteľný (guwen 古文), a preto náboženská náuka v takejto forme nebola pre bežný ľud vôbec dostupná. Navyše táto liturgia vychádzala zo severných dialektov a v južných oblastiach Číny bola nepoužiteľná pre všetky skupiny obyvateľstva bez rozdielu.<sup>12</sup> Toto všetko sa pokúsili vyriešiť práve protestantskí misionári svojím diametrálne odlišným prístupom.<sup>13</sup>

Kresťanskí misionári sa taktiež radikálne stavali voči ópiu, a niektoré z lekárskejších inštitúcií, ktoré založili, boli venované práve starostlivosti o ľudí závislých na ópiu, a slúžili na vyliečenie tejto závislosti. Aj v tomto prípade ale jestvovali výnimky. Niektorí misionári sa stavali proti ópiu aj za cenu, že by to poškodilo úspech ich misie, zatiaľ čo jestvujú prípady katolíckych misionárov, ktorí udržiavali styky s kupcami ópia kvôli zabezpečeniu svojej ochrany, respektíve vplyvu medzi obyvateľstvom.<sup>14</sup>

V krajine boli vytvorené kresťanské spolky pod záštitou rôznych západných kresťanských organizácií a cirkví. Anglikánska cirkev vybuodovala v Ningbo školu angličtiny a centrum pre liečbu drogovu závislých (1844). Americká anglikánska episkopálna cirkev založila svoje centrum v Šanghaji (1844), a neskôr založila školu svätého Jána. V Šanghaji rovnako sídlila aj severná a južná baptistická cirkev. Britská baptistická cirkev sídlila v Shandongu, postupne prichádzali aj zastupitelia americkej Presbyteriánskej cirkvi a iní.<sup>15</sup>

Vyskytli sa aj prípady spolkov spájajúcich misionárov z rôznych cirkví a krajín, ako napríklad Chinese home missionary society, založená v roku 1865 (jej zakladateľom bol J.H.Taylor). Spoločnosť vznikla v Šanghaji, ale pôsobila najmä v malých mestách, v provinciách Sichuan, Henan, Shanxi a Yunnan. Rovnako ako ostatní misionári zakladali školy a nemocnice, ale členovia tejto spoločnosti sa obliekali ako Číňania a žili čínskym spôsobom života, čím sa chceli priblížiť domácejmu obyvateľstvu a uľahčiť šírenie viery.<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup>Tiedemann (2001), s.120

<sup>12</sup>Heylen, Ann.: *Missionary linguistic on Taiwan*. Leuven University Press, 2001, s.141

<sup>13</sup>Vid' tamtiež, 157 – problematické bolo preto aj vydávanie Biblie. Ešte v roku 1877 bola väčšina kresťanských spisov písaná literárnym jazykom (High Wenli), a preto v roku 1890 bolo na Konferencii misionárov ustanovená komisia pre kresťanskú literatúru, a boli pripravené jednotné preklady Biblie nielen v High Wenli, ale aj v zjednodušenom High Wenli, a v mandarínskej čínštine. Preklad do južného dialektu bol neúspešný. Oficiálna mandarínska čínština bola však aj tak v krajine zrozumiteľná.

<sup>14</sup>Sommers, Scott.: *Missionaries, Opium and Imperialism*. Leuven University press, 2001, s.19

<sup>15</sup>Luo Weihong (2004), s.15

<sup>16</sup>tamtiež

Číňania oponujúci týmto misionárskym aktivitám argumentovali, že náboženstvo je iba ďalším nástrojom imperializmu, a obzvlášť farbisto a v najhoršom možnom svetle popisovali kresťanské sirotince, ktoré podľa ich slov sirotám viac uškodili než pomohli.<sup>17</sup>

### 1.3. Stret čínskej a kresťanskej ideológie

Pri misiách v Číne sa misionári dostali do kontaktu s kultúrou s vyspelým a prepracovaným filozofickým a duchovným systémom. Preto bolo obzvlášť zložité rozhodnúť, ako postupovať pri šírení evanjelia, vzhľadom na isté kľúčové princípy hlboko zažitú v čínskej kultúre, ktoré boli z pohľadu kresťanov nesmierne sporné. Kresťanskí misionári samotní ale v tomto procese mnohokrát pochybili, a to spôsobilo mnohé komplikácie a nevôľu čínskeho obyvateľstva.

Prvým z problémov boli rozpory medzi jednotlivými skupinami misionárov, respektíve príslušníkmi iných odnoží kresťanských náuk, v predstave o evanjelizácii Číny. V prípade katolíckej náuky bolo navyše dôležité aj vyjadrenie pápežského dvora. Na druhej strane bola partikularizácia niekedy príliš vysoká, nevytvárali sa iba skupiny podľa jednotlivých protestantských cirkví, ale aj podľa spoločností v jednotlivých krajinách alebo mestách, a hoci reprezentovali jednu vieru, v skutočnosti v praxi často propagovali podstatne odlišné hodnoty. V súvislosti s týmto faktom bolo pre misionárov pomerne dôležité aspoň v istých ohľadoch spolupracovať, najmä vzhľadom na odpor čínskych učencov (a celkovo väčšiny spoločnosti) proti kresťanstvu ako cudziemu náboženstvu.

Ďalším dôležitým faktorom bolo práve rozhodnutie postupu, ako pristupovať ku čínskym kultúrnym a morálnym hodnotám, ktoré sa tak líšili od západných a kresťanských hodnôt, nakoľko dovoliť inkulturalizáciu kresťanskej viery. Každý nesprávny krok by v tomto prípade predstavoval odpor domáceho obyvateľstva.

Táto debata rozdelila aj samotných európskych teológov a učencov. Zatiaľ čo jezuiti boli naklonení kompromisom a verili v možnosť implementácie konfuciánskych a iných čínskych tradičných princípov do kresťanstva, na základe svojho dlhoročného štúdia čínskych klasických textov, v opozícii k tomuto názoru stáli puristi, ktorí považovali čínske hodnoty za radikálne odlišné. Tí zdôrazňovali, že prijatie čínskych hodnôt nevyhnutne znamená aj zmenu fundamentálnych kresťanských princípov, čo sa javilo ako neprijateľné. V očiach neskorších učencov sa často vyskytli názory, že tieto kultúrne rozdiely boli až natoľko neprijateľné, že odsúdili vtedajšie kresťanské misie na relatívny neúspech a nepopularitu.<sup>18</sup>

Misionári pochopiteľne veľmi skoro prišli do kontaktu s čínskymi náboženstvami a filozofickými náukami, a veľkým problémom bol už len samotný postoj ku nim. Dal by sa postaviť do paralely ku postaveniu Číny ako krajiny vo svete, a postupnou premenou jej nazerania z pohľadu Číňanov – z centra sveta a civilizácie, nastal posun ku vnímaniu Číny ako jednej z mnohých krajín, ktorá nestojí na nadradenej pozícii voči ostatným. Rovnako to

<sup>17</sup> Koen de Ridder (2001), s.52

<sup>18</sup> posun u J. Gerneta. Kým Nicolo Longobardo a Antonio de Caballero popisovali nezlučiteľnosť princípov kvôli prílišnej poverčivosti a materiálnej povahe čínskej náboženskej viery, Gernet vychádza z predpokladu, že rozpor vzniká z povahy čínskeho jazyka, ktorý je nevhodný na správne tlmočenie ideí kresťanstva, a že vďaka povahe jazyka sa v Číne vyvinul filozofický systém stavaný na iných princípoch než grécky. Opomína tým napríklad budhizmus, ktorý vyšiel z indoeurópskej jazykovej rodiny.

bolo v prípade kresťanstva. Misionári spočiatku považovali všetky ostatné náboženstvá za povery a kacírstvo,<sup>19</sup> ale postupne museli uznať, že kresťanstvo je taktiež iba jedným z mnohých náboženstiev prítomných vo svete.

Táto situácia bola uplatniteľná aj na misie v iných častiach Ázie, respektíve Afriky, ale v Číne sa misionári stretli s obzvlášť veľkou kultúrnou odlišnosťou, založenou najmä na skutočnosti, že Čína nebola až tak nábožensky orientovaná, respektíve samotné náboženstvo nestálo v centre pozornosti každodenného života. Tomuto faktoru museli misionári značne prispôbiť svoje metódy a plány.

V koncepte tradičnej čínskej spoločnosti nebolo náboženstvo objektom hlavnej pozornosti tak, ako tomu bolo v Európe. Náboženstvu ako samostatnej náuke sa neprikladala taká vysoká dôležitosť, čo viedlo mnohých západných učencov až ku chápaniu Číny ako nenáboženskej spoločnosti, ale na druhej strane prvky filozoficko-náboženského učenia boli neoddeliteľne prítomné takmer vo všetkých aspektoch spoločenského života, a často sa homogénne miesili so sekulárnymi záležitosťami.<sup>20</sup> Prejavom toho boli napríklad dedinské chrámy, ktoré slúžili ako lokálne centrum spoločenského života komunity, mohli sa v nich konať divadelné predstavenia, vyučovať a podobne. O to neprijateľnejšie pôsobila snaha misionárov úplne odstrániť tieto prejavy z ich pohľadu pohanských náboženstiev a povier, ktoré však zároveň hlboko zasahovali do zaužívaného chodu spoločnosti a prejavov spoločenského života čínskeho obyvateľstva.

Práve z dôvodu, že náboženstvu v Číne sa nedostávalo až takej veľkej pozornosti ako v Európe, a bolo skôr okrajovou záležitosťou, sa prejavil ako nesprávny z pohľadu Číňanov agresívny prístup misionárov. Príchod kresťanstva radikálne menil spoločnosť, pohľad na mnoho zásadných princípov v čínskej spoločnosti, rovnako ako zvyky. V kontraste k tomu by sa azda v Číne viac ujal miernejší prístup s menšími výhradami a väčšou toleranciou integrácie čínskych princípov.<sup>21</sup> To spôsobilo, že v misionárskych školách sa vyučovanie náboženstva nestretlo s veľkým záujmom ani pochopením, a z tohto dôvodu sa výuka postupne modifikovala z evanjelizačného prístupu ku viac akademickému, ako sa osvedčilo už katolíckym misionárom v minulých storočiach.

V druhej polovici devätnásteho storočia sa v Číne pomaly začala meniť spoločenská situácia. Čínska verejnosť bola náhle omnoho väčšmi vystavená západným myšlienkam a ideám, a postupne vzrastala i náboženská tolerancia. V dôsledku tohto všetkého misionári získavali čoraz viac konvertitov, a to najmä protestanti. Mohlo to byť spôsobené absenciou najvyššej autority v protestantskej cirkvi, na rozdiel od rímskokatolíckeho pápeža, čo spôsobilo pomerne jednoduchšie presadzovanie individuálnych predstáv a plánov misionárov v Číne bez nutného nasledovania jednotných príkazov z centra, t.j. pápežského dvora vo Vatikáne.

Z teologického hľadiska sa pri šírení kresťanstva v Číne vyskytli konkrétne tieto dôležité problémy a sporné otázky:

- 1.charakter ľudskej podstaty a doktrína prvotného hriechu
- 2.jednota Nebies s človekom, respektíve rozdiel medzi Bohom a človekom

<sup>19</sup> Ako bližšie popisuje Beyer, Peter: *De-centring Religious Singularity. The globalization of Christianity as a Case in Point.* Numen, Vol. 50, No. 4 (2003).

<sup>20</sup> Tiedemann, R.G. (2001), s. 113

<sup>21</sup> Pozri Gernet, Jacques: *China and Christian impact: A conflict of cultures.* Cambridge University Press, 1985.

3.človek ako bytosť stvorená, respektíve podieľajúca sa na stvorení

4.postava Konfucia a Krista, rozdiel medzi konfuciánskou láskou 仁 (ren) a kresťanskou univerzálnou láskou.

Z praktického hľadiska sa riešili najmä spory o tom, nakoľko možno tolerovať tradičné čínske zvyky, ktoré sa stali neoddeliteľnou súčasťou kultúry, a to hlavne uctievanie predkov, veštenie, povery.

### 1.3.1.Spor o obrady. Konfucianizmus

Uctievanie predkov bolo súčasťou ľudskej kultúry už v paleolite a neolite, nielen v oblasti Číny, ale aj u indoeurópskych kmeňov – ukotvené na základe myšlienky o viere v určitú formu života po smrti. Tento kult pretrval i v antickej kultúre ,a to rovnako v Grécku, ako aj v Ríme, s čím sa vtedy vzniknulosť a šíriace kresťanstvo muselo vysporiadať. Zo strany Číňanov predstavovalo uctievanie predkov pozdvihnutie morálky obyvateľstva, pre intelektuálov predstavovalo aj prejav úcty k rodičom.. Avšak pre bežných ľudí bolo spôsobom ako komunikovať so zosnulými príbuznými, vyprosiť si od nich požehnanie a ochranu.<sup>22</sup> Z tohto je zrejmé, že význam týchto obradov nemusí byť celkom jednoznačný a jeho interpretácie sa môžu líšiť. Keďže kresťanstvo integrovalo do svojho náboženského systému prvky mnohých iných náboženstiev, rovnako to bolo aj s kultom uctievania predkov .

Myšlienka posmrtného života korešpondovala s kresťanskou vierou v zmŕtvychvstanie. Pokiaľ ide o uctievanie predkov, úcta voči rodičom mala hlboký základ už v kultúre starých Izraelitov. Avšak samotné obetovanie predkom sa považovalo za porušenie prvého Božieho prikázania :

*Ja som Hospodin, tvoj Boh, ktorý som ťa vyviedol z Egypta, z domu otrokov. Nebudeš mať iných bohov okrem mňa! Neurobiš si modlu ani nijakú podobu toho, čo je hore na nebi, dolu na zemi alebo vo vode pod zemou! Nebudeš sa im klaňať ani im slúžiť, lebo ja som Hospodin, tvoj Boh, Boh žiarlivý, ktorý trestá viny otcov na synoch do tretieho i štvrtého pokolenia tých, čo ma nenávidia!*<sup>23</sup>

Obetovanie<sup>24</sup> a modlenie sa k duchom predkov teda z hľadiska kresťanských prikázaní predstavovalo uctievanie iného boha. Podľa kresťanskej teológie bol však rozdiel v modlení sa *k mŕtvym* a modlením sa *za mŕtvych*.

„Cirkev ich (obetiny) teda tolerovala, ak boli chápané ako *food offerings* /milodary jedla pre zosnulých, ale nie *sacrificial offerings* /obetné milodary mŕtvym. Kresťanská teológia teda povedala áno uctievaniu si predkov, ale nie kultu predkov.“<sup>25</sup>

Preto pri tretej vlne prieniku kresťanstva do Číny jezuitskí misionári v Číne (medzi nimi i sám Mateo Ricci) nebránili čínskym konvertitom na kresťanskú vieru uctievať si

<sup>22</sup> Poznámka: H. Kung uvádza, že podľa prieskumov v osemdesiatych rokoch dvadsiateho storočia pre obyvateľov Hongkongu a Taiwanu predstavovali tieto rituály viac prejav úcty k rodičom a predkom, než náboženskú záležitosť. Prieskumy v samotnej ČLR neboli uskutočnené.

<sup>23</sup> Ex 20,2-5

<sup>24</sup> Poznámka: a čo sa týka priamo obetí, jedla, často sa v tomto prípade citovala Biblia 1 Kor 8,8

<sup>25</sup> Kung, H. (199), s. 38

svojich predkov a Konfucia. Táto kontroverzia ohľadne obradov (Spor o obrady) začala síce už v sedemnástom storočí, ale jej riešenie aktívne prebiehalo i počas devätnásteho storočia.

Na riešení tejto záležitosti sa podieľala i čínska strana - Cisár Kangxi, ktorý bol nadšený myšlienkami kresťanstva a riadil sa nimi, hoci oficiálne na kresťanskú vieru nekonvertoval, dokonca v reakcii na vzniknutú kontroverziu vyslal do Ríma oficiálnu správu, v ktorej sa uvádzalo, že Číňania si ctia Konfucia ako učiteľa, nie uctievať ako Boha, a že rovnako pojmy 天 (*tian*, Nebesá) a 上帝 (*shangdi*, Pán na výsostiach) sú abstraktné pojmy a neodkazujú na reálne nebo, respektíve pohanské predstavy starých Číňanov.

Avšak podľa rozhodnutia pápeža Klementa XI, v roku 1704 (ktoré bolo v roku 1715 ešte posilnené jeho bulou *Ex illa die*) bolo zakázané velebiť aj predkov, aj Konfucia, a používať oba vyššie spomenuté pojmy v súvislosti s kresťanstvom, povolený bol len novší termín 天主 (*tianzhu*, Pán nebies)<sup>26</sup>. V Ríme vtedajší Svätý úrad inkvizície, dnes premenovaný na Rímsku Kongregáciu pre doktrínu viery, nesmierne prísne rozhodol túto otázku ohľadom sporu o obrady. Podľa stanoviska rímskokatolíckej cirkvi Číňania v minulosti uctievali falošné modly a idoly, pričom medzi modloslužobníkov sa zaradovoval aj sám Konfucius. Z toho logicky vyplývalo, že rovnako ako ostatní, Konfucius bol ateistom. Z tohto dôvodu sa tradičné čínske obrady kresťanom zakazovali ako protirečiace pravej kresťanskej viere.

To prakticky znamenalo vylúčenie možnosti byť zároveň kresťanom a Číňanom, s ohľadom na čo i len minimálne dodržiavanie čínskych tradícií, aj tých, ktoré neboli nevyhnutne spojené s náboženskými princípmi. V Číne tento čin vyvolal mohutnú reakciu – v roku 1717 boli zničené kresťanské kláštory, kostoly, samotné kresťanstvo bolo zakazované a počet veriacich prudko klesol. Po smrti cisára Kangxiho v roku 1722 sa prenasledovanie kresťanov ešte posilnilo. Následne v roku 1742 cisár Benedikt XIV vydal dekrét *Ex quo singulari*, ktorým dôrazne zakázal misionárom v Číne ústupky voči tamojším tradíciám a obradom. Katolíci tak prišli o veľkú šancu pri šírení kresťanstva v Číne.

Toto uznesenie z roku 1704 bolo zrušené až pápežom Píom XII v roku 1939, avšak bez uznania vlastnej viny rímskokatolíckej cirkvi v tejto záležitosti. Navyše v tom čase už boli v Číne rozdielne pomery, zdôrazňujúce moderný vzdelávací systém, ktorý nahradil tradičné konfuciánske vzdelanie, a spor o obrady tým stratil mnoho zo svojho pôvodného zmyslu.

Protestanti z dôvodu absencie jednotiacej cirkevnej mocnosti nedosiahli podobný konsenzus ako katolíci. Prvý protestantský misionár Robert Morrison, ktorý do Číny prišiel v roku 1807, zastával rovnaký názor ako katolíci. Avšak v druhej polovici devätnásteho storočia sa konali dve konferencie zástupcov protestantských cirkví, na ktorých sa riešila práve táto otázka. Na prvej konferencii v roku 1877 sa väčšina zúčastnených misionárov zhodla na stanovisku, že tradícia uctievanie predkov je nezlučiteľná s kresťanstvom. Na druhej konferencii v roku 1890 sa síce postoj veľkej časti zúčastnených oproti minulosti nezmenil, ale misionár W.A.P. Martin vystúpil so svojou štúdiou, ktorou sa mu podarilo vyvolať veľkú kontroverziu. V tejto štúdií boli porovnávané niektoré rituály a obrady Číňanov v porovnaní s kresťanskými – kde kládol do porovnania kresťanské prinášanie kvetov na

---

<sup>26</sup> Z tohto názvu vzniklo aj dnešné čínske pomenovanie katolicizmu, 天主教 (*tianzhu jiao*)

hroby blízkých a čínske prinášanie obiet (jedla) mŕtvym. Martin na jednej strane priznal, že čínske obrady obsahujú veľa poverčivosti a nevhodných prvkov, ale na druhej strane obsahujú aj mnohé koncepty, ktoré by sa dali zachovať, respektíve modifikovať tak, aby sa dali použiť v kresťanstve. Martinovo stanovisko nesúhlasilo so zaužívaným názorom, že všetci nekresťania sú jednoducho pohania, ale podarilo sa mu upozorniť na fakt, že misionári by mali začať rozlišovať medzi náboženskými a nenáboženskými elementmi prítomnými v čínskych tradíciách.<sup>27</sup>

Pokiaľ ide o milodary jedla, tie boli súčasťou už paleolitických kultúr, a premietli sa do väčšiny neskorších náboženstiev v rozličných podobách. Ako uvádza Hans Kung:

„Najmä v Číne a Izraeli môžeme pozorovať, ako obetiny/milodary (často prvé plody), zväčša ovocie či zvieratá, boli prinášané Bohu, posvätené, niekedy dokonca zničené, aby sa vytvoril kontakt s neviditeľnou silou a tak sa odvrátilo zlo alebo privolal sa priaznivý vplyv.“<sup>28</sup>

Kung dokonca spomína ľudské obeť, pričom porovnáva obeť Abrahámovho syna a dobrovoľné sebaobetovanie kráľa Tanga v čínskej histórii - v oboch prípadoch bola obeť, analogicky, na poslednú chvíľu prerušená. Tieto prípady však dokazujú spoločné primitívne znaky v oboch kultúrnych okruhoch. Ľudskú obeť predstavoval aj Ježiš Kristus, avšak v Novom zákone sa význam obeť posúva z materiálnej do duchovnej roviny, predstavuje vieru, vzdávanie vďaky a poslušnosť voči Bohu.

Po dôkladnom zvážení všetkých argumentov to nakoniec viedlo misionárov ku kompromisom v oblasti uctievanie predkov, a naopak ku zdôrazneniu súvisiacich tradícií z kresťanskej strany - konkrétne išlo o zdôrazňovanie kresťanských pamätných dní (Pamiatka zosnulých) a rešpekt ku cintorínom, čím sa mala vyzdvihnúť v kresťanstve prítomnosť úcty ku predkom. Koncept uctievanie predkov v čínskej kultúre teda mohol zostať zachovaný (respektíve jeho pôvodné elementy úcty k rodičom zdôrazňovanej Konfuciom, na rozdiel od prvkov povier), s dôrazom na to, že predkovia sa v žiadnom prípade neuctievajú ako akékoľvek božstvo.

V čase pôsobenia kresťanských misionárov v Číne bol oficiálnou filozofiou neokonfucianizmus, avšak misionári (už Mateo Ricci) dali prednosť klasickému konfucianizmu, ktorý sa väčšmi hodil pre potreby konvertovania Číňanov na kresťanskú vieru, a to z dôvodu, že podľa misionárov pôvodný konfucianizmus nebol natoľko ovplyvnený inými systémami (ako taoizmus, budhizmus), ktoré doň vniesli väčší duchovný rozmer (najmä pokiaľ ide o myšlienky panteizmu prebraté z budhistickej náuky). Z tohto pohľadu v systéme pôvodného konfucianizmu existoval určitý druh nezaplneného miesta, ktoré mohlo byť vyplnené práve kresťanstvom, a ktoré náuka neokonfucianizmu nespĺňala. Teoreticky je fakt, že konfucianizmus ako taký neobsahuje obzvlášť bohatú náboženskú dimenziu, pravdivý, avšak je potrebné brať do úvahy, že neokonfucianizmus sa plynulo vyvinul z konfucianizmu, a je nemožné ich oddeliť takýmto spôsobom.

S týmto súvisí aj čínske chápanie najvyššej sily, prítomné už vo veľmi vzdialenej histórii. Za dynastie Shang (1600–1046 pnl) sa rozlišovali dva termíny pre označenie

---

<sup>27</sup> H. Kung uvádza, že ničenie tabuliek predkov viedlo ku protikresťanským postojom. Číňania tvrdili, že kresťanstvo je nemorálne keď si nectí predkov a rodičov

<sup>28</sup> Kung, H. (1999), s. 40

najvyššieho božstva . Prvým z nich bol 帝 *di*, Pán, resp. 上帝 *shangdi* ,Pán na výsostiach , chápaný antropomorfne, vládnucci všetkým ostatným božstvám a duchom. Druhým termínom boli 天 *tian*, Nebesá , ktoré predstavovali skôr kozmickú, univerzálnu silu, ktorá ovplyvňuje osudy ľudí. Za dynastie Zhou (1046–256 pnl) sa dovtedajšie náboženstvo z čias dynastie Shang postupne pretransformovalo. Na vrchole stálo 天 *tian*, Nebesá/Nebo, ktoré bolo chápané personálne, a mohlo ľudí odmeňovať či trestať na základe ich správania, (čím sa okrem iného ľudia stali sami zodpovednými za svoj vlastný osud), a teda zjednotilo dovtedy rozdielne chápané najvyššie sily.

Každopádne, v konfuciánskej náuke nestál Boh, resp. najvyššia sila, až tak v stredobode pozornosti každodenného života<sup>29</sup> ako tomu bolo u ostatných náboženstiev. Misionári v ňom videli istú podobu naturálneho náboženstva, so silným filozofickým základom. Porovnateľne s antickou filozofiou, dalo sa teda v očiach kresťanských misionárov chápať ako určitá „príprava na Evanjelium.“<sup>30</sup> Avšak v skutočnosti sa tieto dve náuky vôbec nedajú skĺbiť tak jednoducho, ako v predstavách misionárov zo sedemnásteho storočia, čo prispelo k neúspechu týchto misíí.

### 1.3.2. Veštenie a prorokovanie

Ďalšou problematickou záležitosťou pri šírení kresťanstva bolo veštenie a prorokovanie, rovnako fenomén známy vo väčšine primitívnych kultúr. V určitých formách prežíva dodnes, avšak v minulosti jeho spojenie s náboženstvom predstavovalo určitý druh autentifikácie a teda takéto veštby boli považované za dôveryhodnejšie, pretože boli podporované náboženskou autoritou. (Tento fakt je pochopiteľný vzhľadom na veľmi nízku šancu empirického dôkazu účinnosti veštenia)

Pokiaľ ide o Bibliu ako kresťanskú kánonickú knihu, v Starom zákone je uvedený zákaz čarodejníctva, veštenia či interpretovania znamení.<sup>31</sup> Naproti tomu uznáva prorokov a vizionárov<sup>32</sup>, ako aj prorocké sny. Proroci i vizionári sú však pomerne ľahko odlišiteľní ako osobitá kategória, keďže sú podriadení určitému morálnemu zákonu – na rozdiel od veštcov, ktorí jednoducho neutrálne odpovedajú na otázky. Navyše v prípade prvej skupiny ide o individuálne „volanie“, ktoré nefunguje mechanicky, ale plne závisí na vôli Boha. Prorok sa nemôže podľa vlastnej ľubovôle dostať do tranzu za pomoci nijakých látok. Zato veštenie, chápané kacírsky, je viac-menej exaktnou činnosťou riadiacou sa presnými pravidlami. Veštcí a šamani sa často zároveň venujú činnostiam ako je liečenie alebo vykonávanie náboženských obradov.

### 1.3.3. Ľudská prirodzenosť

---

<sup>29</sup> Kung, H. (1999), s. 101

<sup>30</sup> Tamtiež, 113

<sup>31</sup> Dt 18,10, Lev 19,26.

<sup>32</sup> Dt 18,15, 1 Sam 9,9

Diametrálne odlišné bolo aj čínske a kresťanské chápanie ľudskej prirodzenosti a s tým súvisiace poňatie hriechu. Pokiaľ ide o dobro a zlo, v čínskej konfuciánskej tradícii sa zlo obyčajne vysvetľuje dvojakým spôsobom – buď na základe tézy Mencia, že ľudská prirodzenosť je dobrá, zlo je teda iba nedostatkom dobra, vplyvom nedokonalého prostredia na dobrú ľudskú povahu. Druhý názor, ktorý zastával filozof Xunzi, tvrdí, že ľudská prirodzenosť je pôvodne zlá, teda zlo je v nej obsiahnuté.<sup>33</sup> Obyčajne prevládal pozitívny konfuciánsky názor. V kresťanskom chápaní je ale človek od narodenia poznamenaný prvotným hriechom už od čias prvého človeka, pričom tento hriech skazil prirodzenosť človeka a každý človek ho zdedí.

V čínskej filozofii bol preto koncept prvotného hriechu veľmi ťažko pochopiteľný, k čomu prispeli aj špecifické termíny, ktorými bolo možné kresťanské doktríny iba zložito vysvetliť. Napríklad ďalší význam čínskeho znaku 罪 *zui*, hriech, je zároveň aj vina. Ako uvádza Kung (73):

„Výsledná dvojznačnosť viedla niektorých ľudí k mylnému tvrdeniu, že Číňania (...) nemali moralitu orientovanú na vinu, s internalizáciou vedomia morálneho zla, ale iba moralitu orientovanú na hanbu, ktorá je externá a povrchná, postavená na čírom ľudskom rešpekte.“

Kresťanskí misionári sa teda pri príchode do Číny stretli s chápaním morálnych pojmov na inom výrazne inom základe než v európskej kultúre. Na druhej strane, kresťanstvo našlo v konfucianizme solídny základ lásky k bližnému ( „čo nechcete, aby robili vám, nerobte ostatným“ známe z konfuciánskej nauky), hoci sa rozlišujú rôzne druhy lásky ku rôznym osobám, napríklad podľa rodinnej príslušnosti a podobne, zatiaľ čo v kresťanstve sa akcentuje všeobecná láska bez rozdielu.

#### 1.3.4.Taoizmus

V náuke taoizmu, ktorá pre rozšírenie kresťanstva v Číne bola kresťanskými misionármi považovaná za ešte menej vhodnú než konfucianizmus (z ktorého bolo možné prevziať aspoň niektoré princípy), stojí za zmienku trojica najvyšších božstiev. V priebehu dejín dostali rozličné mená, z dynastie Han pochádzajú ich názvy 天 — *tianyi*, Nebeské jedno/jednota/jednosť, neskôr 原始天尊, *yuantai tiandao*, 地 — *diyi*, Pozemské Jedno, neskôr 靈寶天尊, *lingbao tiandao* a 太 — *taiyi*, Veľké/Najvyššie Jedno, 道德天尊, *daode tiandao*. Každé z nich predstavuje určitý aspekt jediného, nevysloviteľného princípu 道 *dao*. Podľa názoru Hansa Kunga je možné, že tento motív Trojjednosti je inšpirovaný kresťanstvom, a to konkrétne nestoriánstvom.

„ Za dynastie Tang sa stala taoistická Trojica pevne stanovenou. V tom čase, samozrejme, bolo aj nestoriánstvo v Číne známe a aktívne.<sup>34</sup> Iste jestvoval kontakt

<sup>33</sup> Menciovmu názoru na túto problematiku sa blížil svojim zmýšľaním Matteo Ricci, naopak Xunziho názor považoval za správny sv. Augustín

<sup>34</sup> Ako je známe podľa Nestoriánskej stély, na ktorej je uvedené, že mních Alopen uviedol toto náboženstvo do Číny v roku 635

a interakcia medzi týmito dvoma náboženstvami a nie je prekvapením, že taoistická Trojica bola učencami pripodobňovaná ku kresťanskej Trojici: *Prvotné Nebeské jedno* ovládajúce minulosť, sa prirovnávalo ku Bohu Otcovi, *Vzácné nebeské jedno*, ovládajúce prítomnosť, bolo prirovnávané ku Bohu Synovi, a *Nebeské jedno Cesty a jej sily*, ovládajúce budúcnosť, bolo prirovnávané ku Svätému Duchu.<sup>35</sup>

Rovnako taoistická náuka rozoznáva veľké množstvo rôznych božstiev, ktoré sa dajú prirovnat' ku katolíckym svätcom. Aj v prípade taoistických svätých, mnohí svätí boli skutočnými historickými postavami. Podobnosť sa prejavuje aj v praktických prejavoch viery – pre taoizmus sú typické modlitby, vzdávanie vďaky, mnísi dodržiavajúci celibát, „kňazi“ (veštcí a exorcisti), spasenie od viny, respektíve hriechu a podobne (na rozdiel od konfucianstva, ktoré sa preto stavalo ku taoizmu s nedôverou). Taoizmus je preto v kontraste ku konfucianizmu viac náboženským než filozofickým konceptom, aj keď táto jeho náboženská vrstva je s najväčšou pravdepodobnosťou pozostatkom starších vrstiev ľudového náboženstva. To na jednej strane poskytovalo kresťanským misionárom väčšie množstvo konceptov, na ktoré sa mohli odvolávať pri vytváraní paralel s kresťanstvom, na strane druhej ale predstavovalo väčšie riziko pri ich prípadnom nepochopení.

### 1.3.5. Vplyv čínskej tradície na kresťanskú náuku

Veľmi dôležitý bol obojstranný proces indigenizácie kresťanstva v čínskom prostredí, ako výsledok viac-menej globalistického šírenia kresťanstva vo svete.<sup>36</sup> Ako príklad môže slúžiť zakladanie škôl v Číne misionármi - tento proces nebol definitívny a podstupoval mnohé zmeny; nároky a predstavy misionárov sa menili postupne vzhľadom na podmienky, s akými prichádzali do kontaktu – teda boli spätne ovplyvnené čínskou kultúrou a prostredím.

Zo sociologického hľadiska<sup>37</sup> tak kresťanstvo postupne podliehalo väčšej partikularizácii. Tento trend sa prejavoval už od vzniku protestantských cirkví, a iba sa posilňoval práve vplyvom misií v Číne, kde pod lokálnym vplyvom vznikali odchýlky v kresťanskej náuke. Porušil sa teda dovtedy pevný vzťah medzi cirkevnou autoritou a legitimitou náboženstva.<sup>38</sup>

Niektorí liberálni misionári boli presvedčení, že šíreniu kresťanstva napomôže filozofia imanentizmu (prítomnosť Boha vo všetkom, čo je na svete a podieľa sa na všetkých procesoch), pretože tá predstavuje reformnú silu a je pre Číňanov pomerne zrozumiteľnejšia a adaptabilnejšia ku ich pôvodným tradíciám, čo sa začalo uskutočňovať začiatkom dvadsiateho storočia.

---

<sup>35</sup> Kung, H. (1999),s. 151

<sup>36</sup> V súlade s názorom, že misionársku činnosť bolo potrebné chápať v zmysle globalizácie, teda že misionári nemali v úmysle dobyť kresťanstvom Čínu, ale naopak, hlásať kresťanstvo ako globálnu vieru. (viď teória Johna Fairbanka „Impact-response paradigm“, ktorá opisuje aktivity misionárov v Číne ako moment, ktorý mal na čínsku spoločnosť taký veľký vplyv, že následná transformácia Číny môže byť videná ako čínska odpoveď na túto udalosť/proces.)

<sup>37</sup> Beyer (2003)

<sup>38</sup> Tamtiež

## 2. Pohľad Číňanov na kresťanstvo

### 2.1. Čínski evanjelisti a konvertiti

#### 2.1.1. Šírenie kresťanstva Číňanmi, medzi čínskou verejnosťou

V tejto kapitole je stručne zhrnutá činnosť čínskych kresťanských evanjelistov a konvertitov, vzhľadom na fakt, že vo väčšine prípadov konvertovať na kresťanskú vieru znamenalo čiastočne sa vzdať čínskej identity a prijať tézy západného kresťanského učenia. V prípade devätnásteho storočia pochádza väčšina zdrojov o čínskych kňazoch a misionároch zo záznamov západných misionárov (korešpondencia s inými misionármi), teda čínski evanjelisti sú spomínaní iba stručne, často ani nie menami. Informácie o ich metódach a kázani získavali západní misionári od svojich čínskych pomocníkov, obyčajne v dôsledku jazykovej bariéry.<sup>39</sup>

Čínski evanjelisti boli obyčajne vzdelaní v porovnaní so svojimi konvertitami, často mali klasické vzdelanie, alebo sa im nepodarilo zložiť úradnícke skúšky. Ich ustanovovanie a práca boli vo väčšine prípadov podobné. Po tom, ako západný misionár zostavil malú skupinu čínskych evanjelistov, následne väčšina získavania nových prívržencov a kázania spočívala na ich pleciach. Dôvodom bola jazyková bariéra; iba málo misionárov sa vôbec pokúšalo naučiť sa čínsky jazyk, a ak sa im to podarilo, tak najskôr po rokoch štúdia. Západní misionári však naďalej na misie dohliadali, predkladali inštrukcie a návrhy, ako postupovať v jednotlivých prípadoch u potenciálnych konvertitov, a spočiatku zabezpečovali sviatosť krstu.

Avšak v priebehu devätnásteho storočia, aj v prípadoch, kedy sa kresťanstvo v Číne rozšírilo do väčšieho okruhu ľudí, v dôsledku spoločenského usporiadania a postavenia cudzincov v krajine, čínski kresťania vždy zastávali v cirkevnej organizácii iba najnižšie posty (výnimkou bol nemecký misionár Karl Gützlaff, ktorý v roku 1844 založil Čínsku úniu pre šírenie kresťanstva, ktorá pozostávala iba z lokálnych evanjelistov, a práve tí tvorili prevažnú väčšinu vtedajších Číňanov vykonávajúcich toto povolanie. Nanešťastie už v roku 1849 bola väčšina z nich prepustená misionárom Theodorom Hambergom kvôli Gützlaffovej neprítomnosti v tom čase); aj keď určitú slobodu a zodpovednosť získali po obdržaní práva krstiť konvertitov (v Gützlaffovej Čínskej únii evanjelisti toto právo mali). Našli sa takí čínski kresťania, ktorí s takýmto poriadkom nesúhlasili, a vyžadovali ustanovenie nezávislých čínskych kresťanských cirkví na princípe protestantských cirkví v západných krajinách, teda úplne nezávislé od západnej cirkevnej vrchnosti.

Keď čínski kresťanskí učenci a kňazi šírili kresťanské náboženstvo ďalej medzi ľuďmi, uplatňovali svoje vlastné metódy a interpretácie tohto učenia, preto postupne zvažovali postavenie kresťanstva v Číne – mali v úmysle dosiahnuť autonómiu kresťanskej cirkvi v krajine, a väčšie prispôsobenie sa čínskej mentalite a spoločnosti.

---

<sup>39</sup> Lutz, G. Jessie: *A profile of Chinese Protestant evangelists in the mid-nineteenth century*, Leuven University press, 2001, s. 67

Príkladom je učenec Chen Mengnan z Guangzhou, ktorý sa venoval štúdiu kresťanstva dlhý čas bez toho, aby sa nechal pokrstiť, pretože mu prekážalo nechať sa pokrstiť cudzincom. V jeho chápaní Boh cudzincov bol odlišný od Boha Číňanov, a preto by si Číňania mali založiť svoju vlastnú cirkev. Preto sa nechal pokrstiť čínskym kňazom v Zhaoqing, a následne, v roku 1873, si založil cirkevnú misionársku asociáciu, ktorú viedli výlučne Číňania.

Podobnú spoločnosť s názvom Shandong Chou En Preaching Association založil v roku 1885 aj Zou Liwen, ktorý bol študoval pod záštitou Americkej presbyteriánskej cirkvi. Jeho organizácia bola nezávislá, a hoci sa podobala presbyteriánskej, mala svoje vlastné pravidlá, ktorými sa riadila.<sup>40</sup>

Západní misionári ako konvertitov získavali výlučne mužov, pretože v dôsledku spoločenských konvencií boli poväčšine vylúčené verejné spoločenské styky západných mužov a čínskych žien. Kresťanská náuka sa tak ku ženám dostávala prostredníctvom ich manželov v rámci domácnosti alebo uzavretia manželstva (a šírenie viery v spoločenských jednotkách, najmä príbuzenských, misionári predpokladali a často sa naň orientovali), takže ju následne mohli rozširovať medzi ostatnými známymi ženami v ich okolí. Až v druhej generácii protestantských misií sa začali zakladať školy aj pre dievčatá, ale kvôli postaveniu žien vo vtedajšej spoločnosti nemohli čínske ženy verejne vystupovať pri šírení kresťanstva.

Keďže v Číne sa jednalo o typickú kolektivistickú spoločnosť, pre ktorú sú charakteristické čiastočne uzavreté vnútorné skupiny v rámci spoločnosti, konvertovanie a šírenie kresťanskej viery teda prebiehalo vo vnútri spoločenských jednotiek – buď príbuzenských zväzkov alebo pracovných skupín. Prvoradé bolo práve preniknúť do vnútra takejto skupiny. Pokiaľ išlo o pracovné skupiny, rôzne cechy a spolky združujúce pracovníkov v rovnakej výrobnej oblasti boli v Číne v devätnástom storočí rozšírené a časté, s úzkymi vnútornými väzbami, často podobnými príbuzenským. Často práve konvertiti začínali s rozširovaním kresťanskej náuky v rámci vlastnej rodiny, postupne preniesli svoju pozornosť na širšie príbuzenstvo a blízkych známych. Tento spôsob sa osvedčil, keďže ľudia v takomto úzkom kontakte na seba navzájom záviseli, hoci často sa priznali k viere, až keď tak urobili aj ich známi. Evanjelisti takto mali zaistených poslucháčov. Často nekázali na verejnosti, ale práve na súkromných stretnutiach neformálneho charakteru v domácnostiach, ako to presadzoval i prvý čínsky kňaz Liang Fa. Ďalším možným spôsobom bolo kázanie na verejných priestranstvách, ktorými boli obyčajne mestské a dedinské trhy. Keďže tie sa pravidelne opakovali a schádzalo sa na nich obyvateľstvo i z okolitých dedín, taktiež ich bolo možné pre kázanie kresťanskej viery využiť. Príhodným miestom sa stali aj hostince nachádzajúce sa pri významných cestných komunikáciách.

S povolením kresťanským misionárom prenajímať a zakupovať si pôdu v Číne sa postupne vytvoril aj ďalší spôsob šírenia evanjelia, a to zakladanie celých kresťanských osád. Obzvlášť v severných pohraničných oblastiach sa často obracali na kresťanskú vieru celé dediny naraz<sup>41</sup> – pre misionárov bol tento spôsob efektívnejší, a v jednotlivých osadách, ktoré boli obyčajne príbuzensky previazané, nevznikali žiadne rozpory a konflikty v dôsledku odlišného vierovyznania.

---

<sup>40</sup> Luo, Weihong (2004), s. 54

<sup>41</sup> Tiedemann, R.G.(2001),s. 125

Okrem týchto aktívnych spôsobov sa misionári pokúšali aj rozširovať náboženské spisy a výtlačky Biblie pokiaľ možno medzi čo najväčšie množstvo ľudí.

Nespornou výhodou čínskych evanjelistov bola znalosť čínskeho jazyka, obyčajov a tradícií, ktorým mohli prispôbiť metódy šírenia kresťanskej náuky tak, aby čo najviac vyhovovali lokálnemu obyvateľstvu, a umožnili širšiu komunikáciu s ním. Práve vďaka tejto výhode nemuseli dokonale ovládať teologické problémy, na ktorých naopak bazírovali západní misionári. Rovnako tak čínski evanjelisti predstavovali v reprezentovaní pre Číňanov cudzieho náboženstva domáci prvok. Aj samotní západní misionári pochopili, že bez čínskych katechistov by oni sami iba podnecovali ľudové nepokoje namierené proti cudzincom, a neboli by si získali širšiu podporu.

Z pohľadu západných misionárov metódy čínskych evanjelistov neboli vždy ideálne. Nespokojnosť spôsoboval práve nedostatočný dôraz kladený na vysvetľovanie teologických princípov (najmä doktrína hriechu a spasenia). Naproti tomu čínski evanjelisti sa usilovali svoje učenie čo najviac priblížiť čínskemu chápaniu a tradičnému poňatiu náboženstva, respektíve filozofie. Vyjadrovali teda nespokojnosť s nadradenosťou vysvetľovania kresťanskej náuky západnými misionármi, čo iba prehlbovalo ich podriadenosť týmto misionárom (to bolo obzvlášť ťažko znesiteľné, v prípade, že boli pridelení pod vedenie novopríchodzích misionárov, ktorí vôbec nemali prehľad v spoločenských záležitostiach, ale predsa riadili celé misie). Čínski evanjelisti zdôrazňovali teda jednotlivé biblické príbehy, a rovnako sa spoliehali na opakovanie modlitieb (Otčenáš, Vyznanie viery, rovnako aj Desť Božích prikázaní). To súviselo s tradíciami iných, udomácnených náboženstiev – v prípade modlitieb jestvovala podobnosť s budhistickými sútrami, zatiaľ čo príbehy s morálnym ponaučením odkazovali na tradície taoizmu, ale i budhizmu.<sup>42</sup>

I bohoslužby sa obyčajne konali v domácnostiach a stále si zachovávali neformálny charakter; obyčajne pozostávali zo spoločných modlitieb a spievania žalmov, niekedy sa predčítavali state z Biblie, podávalo sa občerstvenie a podobne. Až s výstavbou prvých kaplniek a chrámov sa postupne presadzoval formálnejší prístup, a dôraz na dodržiavanie určitého dekóra. V chrámoch sedávali ženy a muži oddelene.

V kontraste s kresťanmi, ktorí šíрили svoje učenie aspoň formálne pod vedením západných misionárov, je potrebné upozorniť na rôzne kresťanské sekty, vzniknulé v Číne v devätnástom storočí, ktoré kombinovali kresťanskú náuku s rôznymi domácimi čínskymi náukami rôznym spôsobom. Najvýraznejšie je to možné pozorovať v sekte Taiping Tianguo (太平天國 – Nebeské kráľovstvo najvyššieho mieru), ktorá vyvolala v Číne povstanie, známe pod rovnomenným názvom povstanie taipingov.

## **2.2. Motivácia stať sa kresťanom. Pšeniční kresťania**

Motivácia Číňanov pre vykonávanie povolania evanjelistu bola rôzna, či už vzdelanie v kresťanskej škole, ale často išlo o reakciu na ťažkosti vtedajšej doby, či už neúspech v povolani, alebo individuálne súkromné problémy, kedy kresťania poskytli ľuďom nielen uplatnenie, ale aj nádej v prípadoch, kedy im šamani alebo kňazi iných náboženstiev

---

<sup>42</sup> Lutz, G.Jessie (2001), s.75

nedokázali pomôcť (to súviselo aj s výstavbou nemocníc a poskytovaním lekárskej starostlivosti – čo v kombinácii s kresťanským učením vyvolávalo dojem, že kresťanský Boh je mocnejší než tradičné čínske božstvá). Ku náboženstvu sa dostávali ľudia aj pri bojuvaní so závislosťou od ópia.<sup>43</sup> Keďže však prijatie kresťanstva stále často znamenalo pre jedinca vylúčenie zo spoločnosti, ba dokonca aj potrebu ochrany, mnohí Číňania akceptovali kresťanstvo až po určitom čase, spravidla po dlhšej spolupráci s misionárom.

Ďalšou skupinou boli znevýhodnené skupiny obyvateľov, či už z hľadiska svojho povolania (verejnosťou zavrhané profesie ako herci, prostitútky a podobne), spoločenského postavenia alebo národnostnej príslušnosti (menšiny ako Hakka, Miao). Ich postavenie bolo v rámci čínskej spoločnosti natoľko nevýhodné, že mali väčšiu motiváciu zvažovať spoločenské či náboženské alternatívy, medzi ktoré pripadalo i kresťanstvo.<sup>44</sup> Atraktivita príslušnosti ku takémuto náboženstvu ešte stúpala zásluhou humanistických záujmov misionárov. Na druhej strane ľudia často pri svojej voľbe dávali radšej prednosť rôznym kresťanským sektám, medzi inými aj Taipingom, a to z dôvodu, že tieto sekty boli väčšmi prispôbolené čínskej tradícii, a menej cudzie než kresťanstvo prinášané západnými misionármi. Naproti tomu v prospech kresťanstva hovorí fakt, že táto viera bola reprezentovaná cudzincami, ktorí mali v Číne po uzavretí dohôd po ópiových vojnách právo exiteritoriality, a byť pod ich ochranou a záštitou sa často ukázalo ako nesmierne výhodné. Hlavne katolícka cirkev vytvárala v krajine celú hierarchickú sieť previazanú aj so západnými politickými orgánmi správy v Číne, a prípade potreby aj v Európe. Vďaka takémuto usporiadaniu bolo možné v prípade potreby pomerne jednoducho získať podporu oficiálnych kruhov, konzulov a diplomatov v otvorených prístavoch.

Vyskytli sa prípady, kedy sa misionári cielene zastávali svojich konvertitov v spoločenských a právnych záležitostiach,<sup>45</sup> a chránili ich proti zásahu čínskej vlády, aj napriek tomu, že vláda mala zasiahnuť zaslúžene. Išlo najmä o skupiny lupčovníkov, ktorým sa vláda vyhrážala, pretože spôsobovali nepokoje v okolí. Tí zareagovali kontaktovaním misionárov a obrátením sa na kresťanskú vieru, a práve vďaka intervencii misionárov sa vyhli úradnému trestu. Misionári v takýchto prípadoch často v plnom rozsahu nevedeli o presnej situácii (opäť kvôli jazykovej bariére – navyše tieto prípady boli pred zahraničnými misionármi prezentované ako náboženská perzekúcia).

Napokon, medzi jednotlivými sektami a misionárskymi spoločnosťami dochádzalo ku istej fluktuácii, keďže v očiach Číňanov boli často všetky bez výnimky považované za jednotlivé sekty toho istého náboženstva.

Nie je vylúčené, že v motivácii u konvertitov bol prítomný i utilitárny princíp. Okolo západných misionárov boli neustále vytvárané nové pracovné miesta, od učiteľov v školách, cez sekretárov a kuchárov až po pomocníkov a rikšiarov. Hlavne pre nižšie vrstvy inteligencie to predstavovalo potenciálne pole pôsobnosti. Šírenie kresťanstva predstavovalo i stimulovanie lokálnych ekonomických aktivít, z dôvodu neustálej potreby projektov stavania

---

<sup>43</sup> Avšak misionár Zhu Delang, po vylúčení z misionárskej spoločnosti práve pre fajčenie ópia, vyčítavo poznamenáva spojitosť misionárov s opiom, keďže ópium bolo do krajiny dovážané rovnako západnými obchodníkmi, ako kresťanská viera západnými misionármi, ktorí sa pokúšali závislosť od ópia liečiť. (tamtiež, s.75)

<sup>44</sup> Lutz, G.Jessie (2001),s. 77

<sup>45</sup> Tiedemann, R.G.(2001), s.126

nových budov, nemocníc, škôl, chrámov i súkromných rezidencií misionárov.<sup>46</sup> Toto všetko prispievalo ak nie priamo ku konvertovaniu, tak aspoň ku tolerovaniu kresťanstva zo strany tých Číňanov, ktorí pochopili jeho užitočnosť. Kresťanstvo si tak postupne získavalo uznanie, aj keď nie vždy z teologického hľadiska.

Kresťanská ideológia bola pozitívne prijímaná z dôvodu, že kresťanský Boh sa javil byť mocnejším než tradičné božstvá<sup>47</sup>, k čomu dopomáhala šírenie západnej civilizácie a výtvarníkov – západná medicína, riešenie drogovej závislosti, a v neposlednom rade i úspechy cudzincov v imperiálnej politike (hoci všetky tieto faktory priamo nesúviseli so samotným kresťanstvom, misionári ich vedeli šikovne využiť v tomto zmysle). Všetko to ale na druhej strane mohlo potenciálne podnecovať protikresťanské tendencie.

Na kresťanstve bolo prítlačivé hlavne učenie Nového Zákona – koncept postavy Ježiša, Boha, ktorý je milujúci, láskavý a odpúšťa, pôsobil hlavne na ľudí, ktorí trpeli nielen v dôsledku spoločenských problémov, ale i osobných ťažkostí. V kontraste s týmto bol ťažko prijateľným koncept prvotného hriechu, najmä v dôsledku vžitej tradičnej predstavy dobrej ľudskej prirodzenosti, ako ju popísal Mencius. Postupne bol ale prekonávaný i tento rozpor (zložité životné podmienky boli vysvetlené práve ako dôsledok tohto prvotného hriechu).

Najzložitejšie bolo prekonať čínske chápanie konfuciánskej náuky ako superiornej, dokonca aj v porovnaní s kresťanstvom,<sup>48</sup> a rozlišovanie úcty k predkom a ich uctievania. Ako riešenie sa ukázalo hľadanie styčných bodov konfucianizmu a kresťanstva, ktoré boli nájdené v konceptoch lojality štátu, úcty k rodičom, či reciprocity vzťahov. Západní i čínski evanjelisti sa ale zhodovali v jednoznačnom zavrhaní budhistických, taoistických a iných ľudových božstiev, ba pre niektoré sekty (taipingovia) bol charakteristický až prísny ikonoklazmus.

---

<sup>46</sup>Lutz, G.Jessie (2001), s.118-119

<sup>47</sup> Tamtiež, s.79 : Gützlaff spomína, ako ho v čase sucha ľudia prosili, aby sa prihovril u Boha za dážď. Po intenzívnej modlitbe dážď skutočne prišiel, Gützlaff radostne ďakoval Bohu, ale následne v ústosťou pozoroval, ako dedičania vyvodili zo situácie vlastný záver, a usporiadali sprievod, v ktorom ďakovali vlastným božstvám

<sup>48</sup> Tamtiež, s.80: často kládli konfucianizmus a kresťanstvo na úplne iný stupeň: misionár Lechler raz dostal odpoveď, že konfucianska etika je nadradená kresťanským doktrínam, ale na druhej strane kresťanská náuka je v praxi efektívnejšia

# PRAKTICKÁ ČASŤ

## Úvod

Šírenie kresťanstva v Číne je možné skúmať z rôznych hľadísk a rôznymi spôsobmi, ale pre potreby tejto práce je najužitočnejšie vziať si za príklad misionárske spisy z druhej polovice 19. storočia, preložené do čínskeho jazyka a používané pri evanjelizačnej činnosti. Tie slúžia ako názorný príklad prístupu jednotlivých misionárov, respektíve misijných spoločností, ku hľadaniu najlepšieho a najvhodnejšieho spôsobu, ako kresťanstvom oslovit' čínsky ľud a zrozumiteľne mu vysvetliť kresťanské učenie, a to aj napriek kultúrnym a jazykovým rozdielom, načrtnutým v teoretickej časti tejto práce.

Misijných spisov z daného obdobia je nesmierne množstvo, a zahŕňajú najrôznejšie preklady diel západného kresťanstva, i spisy napísané samotnými misionármi. V mnohých z nich sú zjednodušene vysvetlené základné kresťanské pravdy a dogmy, alebo sú navyše písané i beletristickým štýlom, pre lepšie pochopenie. Napriek tomu som sa rozhodla založiť praktickú časť tejto práce na prekladoch z iných jazykov, a to konkrétne Nového Zákona Biblie. V tom prípade je totiž možné objektíve porovnať zvolené pojmy v súvislosti s kresťanskou náukou, a to s prekladom Nového Zákona do iných jazykov. Ako západnú verziu Biblie pre porovnávanie som si zvolila slovenskú evanjelickú verziu, z toho dôvodu, že i dobové preklady z 19. storočia predstavujú preklady protestantských cirkví. Pre protestantských misionárov predstavoval totiž preklad Biblie, a najmä Nový Zákon základným kameňom, na ktorom bolo možné stavať, a odvíjať z neho evanjelizačnú činnosť. V porovnaní s protestantskými misionármi vtedajší katolícki misionári nevenovali prekladu Biblie až takú veľkú pozornosť, a poväčšine vychádzali z katolíckych prekladov staršieho dáta, ktoré pre túto prácu neboli natoľko relevantné.

Pri výbere jednotlivých prekladov som bola obmedzená ich dostupnosťou. Pre čo najväčšiu objektivitu a najlepšie porovnanie, uvádzam preklady vybraných veršov zo všetkých dobových prekladov, ku ktorým som mala prístup. Vo väčšine prípadov sú to samostatné publikácie Nového Zákona. Iba pre ilustráciu, keď to bolo v danej problematike potrebné, som uviedla aj úryvky zo Starého zákona – opäť ako zo samostatnej publikácie. V tomto prípade bolo relevantné použiť aj jeden katolícky preklad.

Pri porovnaní s moderným čínskym prekladom Biblie je citovaný preklad Chinese Union Version (經書, 和合本), verzia 神 *shen* .

### 3. Problematika hriechu a viny

#### 3.1. Kresťanské ponímanie problematiky viny a hriechu

V presnom chápaní hriechu a viny dodnes existujú rozdiely medzi katolíkmami, protestantmi a ortodoxnými kresťanmi, čo sa prejavuje v rôznej praxi pokánia. V zásade je učenie o hriechu v evanjelickej cirkvi veľmi individuálne, keďže sa väčšmi zdôrazňuje zodpovednosť jednotlivca za hriech pred Bohom.

Definícia hriechu podľa Katechizmu katolíckej cirkvi<sup>49</sup> znie, že koreň hriechu je vo vôli človeka, hriech je čin, skutok, nie stav.<sup>50</sup> Ďalej hriech je previnením proti rozumu, proti pravde a proti správne mu svedomiu. Hriech je urážkou Boha,<sup>51</sup> vzburou proti Bohu pýchou, že človek chce byť ako Boh.<sup>52</sup>

Pokiaľ ide o biblické zmienky, v Starom zákone nie je jednotné ani jednoznačné slovo pre označenie problematiky hriechu. Ten môže byť chápaný v rôznom zmysle:

- pochybenie, previnenie, t.j. odbočenie z pravej cesty
- bezprávie, obchádzanie práva, prekrúcanie správneho
- vzburá, odpadnutie, resp. i nechcené, mylné zblúdenie
- nespravodlivosť
- nevernosť, porušenie zmluvy (s Bohom)

Jedná sa o slová pôvodne neteologického významu, nie je vytvorený ale žiadny ucelený obraz tejto problematiky. Určité skutky a spôsoby jednania človeka sa považujú za previnenie voči Jahvem, ale nie každé previnenie medzi ľuďmi navzájom musí byť vnímané ako vina pred Bohom. Až pozvoľna nastáva integrácia viery a etiky: v prorockých knihách sa postupne začína zdôrazňovať previnenie jednotlivca na rozdiel od kolektívneho hriechu. Hriech prestáva byť videný ako prekročenie rituálnych predpisov, a začína sa naň nazerať ako na odvrátenie srdca od Hospodina.

Spomína sa taktiež myšlienka objektívneho previnenia: za vinného sa považuje aj ten, kto koná nevedome a nechcene proti Božím prikázaniám – teda rozhoduje objektívny čin, a nie subjektívny úmysel alebo zmýšľanie človeka. Koreňom hriechu sa stáva odmietnutie viery a poslušnosti Bohu.<sup>53</sup> V Starom zákone sa nerozlišuje medzi úmyselným a omylným hriechom, a taktiež hriech sa rovnako chápe ako trest a isté následky pre národ alebo potomstvo.

V Novom zákone sa prednostne používa pre hriech jeden termín (hamartia), uprednostnený pred ostatnými, významovo podobnými termínmi (porneria, adikia -

<sup>49</sup> KKC: <http://www.katechizmus.sk/>, verzia 1849-1851. Avšak v teologickom katolíckom učení (Reconciliatio et Paenitentia, 2.12.1984.) hriech môže byť jednak úkonom (actuale), jednak stavom (habituale).

<sup>50</sup> Viď Mt 15,19-20. Špecifické hriechy je možné nájsť vymenované napr. v Gal 5,19-21; Rim 1,28-32; 1Kor 6,9-10; Kol 3,5-9; 2Tim 3,2-5 a.i.

<sup>51</sup> Ž 51,6

<sup>52</sup> Gn 3,5

<sup>53</sup> Glaubensinformation - Ein Briefkurs ueber den katholischen Glauben, KGI - [www.kgi.org](http://www.kgi.org), [www.autobahnkirche.de](http://www.autobahnkirche.de)

nespravodlivosť, kakia – zlo, zlomyseľnosť, anomia-nezákonnosť a.i.) Termín hamartia znamená previnenie pred Bohom, ktoré vychádza zo zlej vôle človeka. Ústredným motívom problematiky hriechu sa ale v Novom zákone stáva jeho odpustenie. Toto odpustenie nemôže byť zaslúžené, ale je človeku darované ako dar Božej lásky. Ako jediný neodpustiteľný hriech sa uvádza rúhanie proti Duchu Svätému – v tomto prípade je nemožné dosiahnuť odpustenie, pretože človek ho sám odmieta.

Ďalším novým prvkom objavujúcim sa v Novom zákone je učenie, že nedobrovoľná nevedomosť môže znížiť závažnosť ťažkého previnenia. K tejto téze je ale doložené, že u každého človeka sa predpokladá znalosť zásad morálneho zákona, ktoré sú vpísané do svedomia každého jednotlivca. Hrešiť je možné aktívne i pasívne, ale nedobrovoľný hriech neexistuje (bez slobodnej vôle totiž nie je možné hrešiť). Dokonca ani diabol a zlí duchovia nie sú priamou príčinou hriechu, ale iba popudom ku hriechu. Základ hriechu tkvie v slobodnej vôli človeka, v zlom zmýšľaní a v srdci – je to teda stále osobné rozhodnutie. Dochádza i k radikalizácii starozákonného poňatia, kedy Ježiš považuje za hriech aj nevykonaný úmysel.

Súhrnne sú biblickí autori presvedčení o tom, že človek je hriešny, a vina človeka platí automaticky ako vina pred Bohom, nezávisle na tom, či človek koná určitý skutok v spojení s Bohom alebo nie. Vina má teda teologickú dimenziu, či ju človek odmieta alebo akceptuje. Pritom sa nehovorí o vine obecné, ale o jednotlivých stupňoch viny. O tejto téme sa vždy rozpráva s dôrazom na prekonanie hriechu.<sup>54</sup>

### 3.2. Rozlíšenie viny a hriechu

V morálnej teológii sa rozlišuje vina a hriech. Vina predstavuje osobné rozhodnutie človeka, ktorý jedná proti svojmu jasnému vedomiu a svedomiu. Naproti tomu hriech je odoprenie odpovede na Božie volanie. Najhlbšia podstata hriechu je odpor proti Bohu, odvrat od neho a od jeho vôle. Biblia ale neposkytuje ani výslovnú definíciu, ani súbornú teóriu o hriechu.

Základný rozdiel medzi hriechom a vinou je nasledovný: zatiaľ čo oba termíny označujú úmyselný poklesok, previnenie voči Bohu, pojem hriech zahŕňa čin, zatiaľ čo vina označuje vzťah k činiteľovi (t.j. má vinu). Vina má navyše aj antropologický zmysel – ide o zodpovednosť za porušenie práva alebo normy, teda o pocit viny. Vina je človeku pripísaná za hriešny čin. Ak na človeku leží vina, znamená to, že človek vykonal niečo negatívne – je to objektívny a obecný pojem. V ideálnom stave by mala byť takáto objektívna vina úzko spojená s pocitom viny (záležitosť svedomia).

Hriech sa dá následne chápať ako vina doplnená o náboženský rozmer. Zatiaľ čo vina sa viaže k objektívnej skutočnosti, k iným ľuďom, veciam, hriechom sa navyše dotýka aj Boha. Hriech teda svojou podstatou uráža blížneho, a skrze neho i Boha.

---

<sup>54</sup> Ako osobitý druh hriechu sa spomína kolektívny hriech, dedičný hriech. Pri tomto pomenovaní ale nejde o dedičnosť v biologickom zmysle, ale v zmysle zaťažujúceho dedičstva. Tento pojem patrí k tým, ktoré sa často stretávajú z nepochopením, ale jeho problematika je spätá s výkladom cirkevného učenia, no nie s konkrétnou zmienkou v Biblii, preto sa ním nebudem ďalej zaoberať.

Rozdiel medzi hriechom a vinou je možné zbadat' aj vo viazanosti na sociálne prostredie – človek v izolácii sa môže iba ťažko proti niekomu previniť, ale môže predsa zhrešiť voči Bohu. Preto je rozšíreným názorom, že o hriechu je možné hovoriť iba v náboženstvách, ktoré poznajú osobného Boha, t.j. Boha, s ktorým človek nadväzuje konkrétny vzťah, a môže sa voči nemu previniť.

Aby človek prijal Božie milosrdenstvo, musí priznať svoje hriechy, to znamená vyznať svoju vinu, pocítiť vinu za hriech – človek musí byť presvedčený, že zhrešil, dôležitý je hlavne úsudok vychádzajúci z ľudského svedomia.<sup>55</sup> Lútovaním a napravením ale človek očistenie nedosiahne, k tomu je potrebné i odpustenie zo strany Boha. Odpustenie potom znamená koniec viny. V tomto chápaní sa hriech ako pýcha stáva pravým opakom Ježišovej poslušnosti, ktorá realizuje spásu ľudstva.<sup>56</sup>

### 3.3. Pojem hriechu v čínskej kultúre

Xiaoxin Wu a Stephen Uhalley problematiku hriechu a viny definovali ako „notorious crux in Christian – Confucian dialogue,“ pretože doktrína hriechu ako previnenia voči Bohu je pre kresťanov v západnej kultúre zjavná, ale zato je takmer absentujúca v konfuciánskej náuke.

V čínskom jazyku je najrozšírenejším termínom pre pomenovanie hriechu 罪, *zui*. Tento pojem nebol v čínskom poňatí pôvodne chápaný v zmysle morálnej nečistoty alebo nesprávneho konania voči určitému božstvu; namiesto toho odkazuje na človeka vinného z nejakého zločinu. Dôraz je teda kladený na morálny poklesok, kde človek obvinený z priestupku sa stáva hriešnikom – v očiach spoločnosti, nie Boha či božstva. Hriech sa teda chápe relatívne, vzhľadom na zákon a normy spoločnosti.<sup>57</sup> Pojem hriech teda asocjuje prítomnosť zákona, zločinu, priestupku. Hriech v takomto zmysle je vynesovaný na povrch inou osobou, a spája sa s myšlienkou verejnej hanby, ale nie s vlastným vyvolaným pocitom viny v biblickom zmysle.

Pravidlá, ktoré sú hriešnikom porušované, sú síce pravidlá ustanovené vyššími silami, ale v čínskej spoločnosti sú tieto pravidlá postavené na spoločenských normách. Navzájom si neprotirečia, ale posilňujú jedna druhú. Tento koncept hriechu a emócie s ním súvisiace sú rovnaké tým, ktoré človek zažíva pri porušení svetského zákona. Z tohto dôvodu je nemožné v čínskej kultúre aplikovať hneď prvú z hlavných právd kresťanstva – všetci ľudia sú hriešni, pretože táto myšlienka vzbudzuje pohoršenie.

Hriech 罪 *zui* a jeho potrestanie bol koncept budhistickej náuky, používaný v Číne už od 2.storočia n.l. V budhistickom chápaní je ale hriech spätý s karmou a s konečným podriadením sa osudu.

<sup>55</sup> vid' 1Jn 1,8-9, i encyklika *Dominum et vivificantem* (18.05.1986)

<sup>56</sup> Flp 2,6-9

<sup>57</sup> Je to viditeľné aj vo vizuálnej podobe znaku, rovnako v jeho archaickej podobe 𠄎, kde je ešte viac vyzdvihnutý aspekt trestania vinnej osoby.

Okrem termínu 罪 *zui* sa v čínštine používa aj termín 過 *guo* s významom presiahnuť, prekročiť. Môže znamenať aj kriminálny akt, ktorý bol spáchaný nevedomky, nezámerné.<sup>58</sup> Tento termín bol používaný najmä v taoistickej náuke, kde znamená chybu, prekročenie miery, prekročenie správneho.

Prví jezuitskí misionári používali ako preklad latinského termínu pre hriech, peccatum, termín 罪, *zui*, radšej než 過, *guo*. Ako ostatné súvisiace výrazy sa používali napríklad: 懺 *chan* - vyznať hriech, 悔 *hui* - oľutovať hriech, 懺悔 *chanhui* - spovedať, kajať sa, 赦罪 *shezui* - ospravedlniť, odpustiť hriech, 罪愆 *zuiqian* urážka, 不可饒恕的罪 *bu ke raoshu de zui* - smrteľný hriech.

Niektoré výrazy sa dali aplikovať na hriech i vinu, napríklad 有罪 *youzui* - vina, byť vinným. Naproti tomu iné frázy jasne ukazujú rozdiel medzi vinou a hriechom – 犯罪 *fan zui* – spáchať zločin, 原罪 *yuanzui* – prvotný hriech.

Jednou možnosťou, ako sa v tomto prípade vyhnúť chybnéj interpretácii pri preklade, je použiť na interpretovanie hriechu iné slovo s rozdielnymi konotáciami; alebo ponechať používanie 罪 *zui*, resp. 過 *guo*, ale pozmeniť ich výklad v súlade s čínskou tradíciou. To bolo i voľbou niektorých misionárov v 19. storočí, ktorí vysvetľovali koncept človeka stvoreného ako hriešneho, vytvoreného síce na obraz boží, ale predsa nedosahujúceho božskú dokonalosť, v súvislosti s dokonalosťou ušľachtilého muža, 君子 *junzi*, ktorý je ale taktiež pre radového človeka nedosiahnuteľným ideálom.

### 3.4. Pojmy hriech a vina v dobových prekladoch

Verš Mt 26,28 vyjadruje základnú myšlienku evanjelií – odpustenie hriechov:

*Lebo toto je moja krv zmluvy, ktorá sa vylieva za mnohých na odpustenie hriechov.*

V súčasnom čínskom preklade „ krv.... ktorá spôsobí, že hriechy musia byť odpustené“:

因為這是我立約的血、為多人流出來、使罪得赦。

Vo väčšine používaných prekladov z druhej polovice 19. storočia sa opakuje výraz 赦罪 *she zui*, teda „odpustiť/zmyť hriechy“, v rôznych obmenách:

此乃我血,既新約之血,為眾流以赦罪者也.<sup>59</sup> („krv tečúca pre všetkých, aby zmyla hriechy“)

這是我的血,就是新約的血,為赦眾人的罪流出來的.<sup>60</sup>

蓋此乃我之約血,為眾多流,一致罪赦者也.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Eberhard, Wolfram, *Guilt and Sin in Traditional China*, University of California Press, 1967, s.13

<sup>59</sup> 1854 Hongkong, 1863 Hongkong, 1866 Hongkong a 1853 Shanghai

<sup>60</sup> 1887 Hanzhen

<sup>61</sup> 1899 Hongkong

蓋此乃我新約之血, 為眾流, 一致赦罪者也.<sup>62</sup>

蓋之乃我之血, 既新約之血, 為眾新者於赦罪之也.<sup>63</sup>

Jediný rozdielny výraz je použitý v preklade Nového zákona z roku 1856, vydaného v Shanghai, vyjadrený spojením 贖罪 *shu zui*, teda „krv, ktorá (vykoná) obetu za hriech.“

這是我的血, 就是立新約的血, 為着眾人流出來, 要贖罪的.<sup>64</sup>

Podobná téma sa objavuje aj vo verši Mt 1,21, v ktorom je uvedené vyslobodenie od hriechov prostredníctvom Ježiša Krista:

*Porodí syna a dáš mu meno Ježiš, lebo on zachráni svoj ľud z hriechov.*

V súčasnom čínskom preklade Ježiš svoj ľud doslova „zachráni“ od hriechov, pričom je použitý pre hriech tvar 罪惡 *zuie* (respektíve možný význam je *hriechy*) :

他將要生一個兒子 . 你要給他起名叫耶穌 . 因他要將自己的百姓從罪惡裡救出來。

I preklady z 19. storočia sú si vzájomne v tomto verši blízke , okrem slova zachrániť, 救 *jiu*, sú použité i spojenia 出來 *chulai* , vytiahnuť z niečoho, dostať z područia hriechu, resp. sloveso 脫 *tuo* s podobným významom. Hriech je v tomto verši myslený všeobecne, a vyjadrený je jednotne slovom 罪惡, *zuie*.

彼必生子, 可名曰耶穌, 以將救其民於罪惡中.<sup>65</sup>

他將要生一個兒子, 你可替起名叫耶穌, 因為他必將他的百姓, 從罪惡中出來.<sup>66</sup>

必定養簡兒子, 名子可叫耶穌, 為的是他將要救他的百姓離那罪惡裡的.<sup>67</sup>

彼將生子, 爾且稱其名為耶穌, 蓋將救其民脫厥罪也.<sup>68</sup>

彼將生子 爾必名之曰耶穌, 於將救其民於其罪惡中.<sup>69</sup>

彼將生子, 爾可名之曰耶穌, 因其必救已民出於罪惡之中也.<sup>70</sup>

Vo verši Mt 12,31 sa spomína najzávažnejší, a zároveň jediný neodpustiteľný hriech:

<sup>62</sup>1852Shanghai, 1864 Shanghai

<sup>63</sup>1884 Shanghai , (?) 1885

<sup>64</sup>1856 Shanghai

<sup>65</sup>1854 Hongkong, 1863 Hongkong, 1853 Shanghai 1862 Hongkong 1866 Hongkong, 1852 Shanghai

<sup>66</sup>1887 Hanzhen

<sup>67</sup>1856 Shanghai

<sup>68</sup>1897 Hongkong

<sup>69</sup>1864 Shanghai

<sup>70</sup>1885 (?), 1884 Hankou

*Preto vám hovorím: Každý hriech a rúhanie bude ľudom odpustené, ale rúhanie proti Duchu nebude odpustené.*

V súčasnom čínskom preklade sa používa spojenie 赦免 *she mian*, hriechy odstrániť, ospravedlniť (v zmysle tak, že z nich nič nezostane) :

所以我告訴你們、人一切的罪、和褻瀆的話、都可得赦免。惟獨褻瀆聖靈、總不得赦免。

V prekladoch z 19. storočia je použitý rovnaký výraz 赦免 *shemian*, resp. iba 赦 *she*, pre odstránenie, odpustenie hriechov, líšia sa ale v rôznych vyjadreniach pojmu *spáchať hriech*, 犯罪 *fanzui* resp. 罪惡 *zuie*, zhrešiť

吾語汝凡罪惡謗讒者, 其人可赦, 謗讒聖神者, 其人不可赦.<sup>71</sup>

所以我告訴你們, 人無論犯什麼罪, 無論出什麼毀謗的話, 都可以赦, 但是毀謗聖神, 必不可赦,<sup>72</sup>

我告訴你, 凡有罪的毀謗人的人, 可赦免, 但是毀謗聖神的人, 不能赦免.<sup>73</sup>

故我告爾, 人諸罪惡謗讒將赦, 惟謗讒父神者, 不赦.<sup>74</sup>

故我語爾, 凡罪及褻瀆者, 其人可赦, 為褻瀆聖靈者, 其人不可赦.<sup>75</sup>

我故告爾, 人無論犯何罪, 及出何毀謗之言, 皆可赦, 惟毀謗聖神, 必不可赦.<sup>76</sup>

Základné tézy kresťanstva sú vyjadrené aj vo veršoch Mt 6,12 a Mt 6,14, ktoré tvoria dnešnú modlitbu Otčenáš. Je to jedna z mála zmienok Nového zákona, kde sa vina chápe ako dlh, teda človek zostáva Bohu niečo dlžný:

*A odpusť nám naše viny, ako i my odpúšťame svojim vinnikom .... lebo ak vy odpustíte ľudom ich poklesky, aj vám odpustí váš nebeský Otec.*

V dnešnom čínskom preklade sa píše doslovne 債 *zhai*, dlh, v spojení s 免 *mian*, tu v zmysle vymazať, ospravedlniť. Naproti tomu v nasledujúcom verši je použitý termín 過犯 *guofan*, teda priestupok, alebo pochybenie:

免我們的債、如同我們免了人的債。.... 你們饒恕人的過犯、你們的天父也必饒恕你們的過犯。

V prekladoch z 19. storočia sa okrem slova 債 *zhai*, dlh, objavuje aj výraz 負 *fu*, bremeno, spojené vo všetkých prípadoch so slovesom 免 *mian*. Toto sloveso je použité aj v druhom

<sup>71</sup> 1864 Hongkong, 1863 Hongkong, 1853 Shanghai, 1862 Hongkong, 1866 Hongkong, 1852 Shanghai

<sup>72</sup> 1887 Hanzhen

<sup>73</sup> 1856 Shanghai

<sup>74</sup> 1897 Hongkong

<sup>75</sup> 1864 Shanghai

<sup>76</sup> 1885(?), 1884 Hankou

verši, na ospravedlnenie priestupkov 過 *guo*, len s jednou výnimkou, kde je opäť použitý výraz 罪 *zui*, vina/hriech.

我免人負,求免我負. ... 爾免人過,天負免爾過.<sup>77</sup>

免我們的債,如同我們會免人的債 .... 你們若免人的過,天父也免你們的過.<sup>78</sup>

免我諸負,如我免人. ... 蓋爾免人過端,爾天父亦將免爾.<sup>79</sup>

免我儕諸負,如我免負我者. .... 夫爾若免人過,則爾天父亦必免爾過.<sup>80</sup>

免我之負,如我會免負我者. ... 爾若免人之過,則天父亦免爾之過.<sup>81</sup>

我免人負,求免我負. ... 爾免人過,天父亦免爾過.<sup>82</sup>

求你免我的債,照我免人債的洋兒 ... 你們免人的罪,天父也免你的罪.<sup>83</sup>

Rozdielnym prípadom je verš Mk 15,26, kedy vina predstavuje skutočne vinu pred zákonom, a nemá nič spoločné s biblickým chápaním hriechu:

*Jeho vinu označili nápisom: Kráľ Židov.*

V súčasnom čínskom preklade je tento význam viny odlišený pomocou spojenia 罪狀 *zuizhuang*, obvinenie, previnenie:

在上面有他的罪狀、寫的是猶太人的王。

V tomto prípade sa dobové preklady z 19. storočia rôznia. Vo viacerých je možné nájsť ako vyjadrenie previnenia opäť jednoduchý výraz 罪 *zui*:

社他罪標上為着說,猶太人的王.<sup>84</sup>

其罪標之上,書曰,猶太人之王.<sup>85</sup>

V jednom z prekladov je vina nahradená úplne iným výrazom, ktorý zamedzuje akúkoľvek významovú zámenu s hriechom, zatiaľ čo v ďalšom preklade vina/previnenie chýba úplne:

書獄辭於票曰,猶太人王.<sup>86</sup>

標子上寫道猶太人的王.<sup>87</sup>

<sup>77</sup> 1854 Hongkong, 1863 Hongkong, 1853 Shanghai, 1862 Hongkong, 1866 Hongkong

<sup>78</sup> 1887 Hanzhen

<sup>79</sup> 1897 Hongkong

<sup>80</sup> 1864 Shanghai

<sup>81</sup> 1885 (?), 1884 Hankou

<sup>82</sup> 1852 Shanghai

<sup>83</sup> 1856 Shanghai

<sup>84</sup> 1887 Hanzhen

<sup>85</sup> 1864 Shanghai, 188 (?), 1884 Hongkong

<sup>86</sup> 1854 Hongkong, 1897 Hongkong

<sup>87</sup> 1856 Shanghai

## 4. Problematika Ducha Svätého

### 4.1. Chápanie Ducha Svätého v kresťanskej tradícii

Duch Svätý je teologickým pojmom označujúcim tretiu osobu Božskej Trojice. Má rovnakú podstatu s Otcom i Synom, a predsa sa od nich odlišuje. V Biblii sa jeho pôsobenie spomína pri rôznych udalostiach, napríklad pri Máriinom počatí, pri Ježišom krste v rieke Jordán<sup>88</sup> a pod. Duch Svätý býva popisovaný ako radca, pomocník, učiteľ človeka. V tejto úlohe vystupuje hlavne v Skutkoch apoštolov. Tam je dokonca výslovne označovaný i ako Pomocník či obhajca, keď je zoslaný na apoštolov na sviatok Turíc.<sup>89</sup> Svätý Duch poskytuje človeku rôzne dary, napríklad v 1 Kor 12,4-10 sa medzi nimi spomínajú tieto: slovo múdrosti, dar uzdravovania, proroctvo, slovo poznania, viera atď.

V celom Starom zákone sa termín Svätý Duch nevyskytuje, častejšie sa v ňom ale nachádzajú zmienky o Božom Duchu, Duchu Pána – tie však asociujú väčšmi určitý atribút Boha než samostatnú božskú osobu. Aj kvôli tomu je v judaizme Svätý Duch chápaný ako Božia prítomnosť u človeka.

V samotnom Novom zákone sa Duch Svätý spomína až stokrát, ale napriek tomu v Biblii sa nevyskytuje termín Božia trojica alebo Trojjediný Boh. Doktrína o Božej trojici bola vytvorená neskoršími kresťanskými teológmi. Predstava Ducha Svätého ako rovnocennej božskej osoby bola oficiálne prijatá až v roku 381 na koncile v Konštantínopole. Na základe priamych zmienok v Biblii je možné usúdiť len to, že Svätý Duch je Boh,<sup>90</sup> ale že má svoju vôľu, vlastné city a myseľ.<sup>91</sup> Všeobecne v protestantskej cirkvi jestvuje väčšia tendencia v chápaní Svätého Ducha ako vychádzajúceho z Otca i Syna, kým v katolíckej cirkvi je Svätému Duchu prisudzovaná väčšia nezávislosť na prvých dvoch božských osobách.

Rovnocenným pomenovaním pre Svätého Ducha je Boží Duch. Jedným z ďalších pomenovaní pre Ducha Svätého je i Dych života – teda Duch človeka oživuje, vďaka nemu existuje život, ktorý Duch vdychuje všetkým bytostiam, a následne Duch chráni všetko živé a pomáha mu. Zmienka o tomto jave sa nachádza už v Starom zákone, napríklad v Gn 2,7 (Boh vdýchol do nozdier človeka dych života, a tým mu daroval život – t.j. Boh daroval človeku dušu prostredníctvom Ducha Svätého. Tu sa ukazuje rozdiel medzi Svätým Duchom, ľudským duchom a dušou). V súvislosti s dychom býva Duch Svätý tiež prirovnávaný k vetru, vanutiu vetra.<sup>92</sup>

### 4.2 Termín Duch Svätý v čínskom preklade

---

<sup>88</sup> Vid' Mt 3,17

<sup>89</sup> Tento dar Ducha Svätého podľa kresťanov vytvára analógiu k starozákonnému daru Desatora Mojžišovi na hore Sinaj

<sup>90</sup> Vid' Ž 139,7-8, 1Kor 2,10 a.i

<sup>91</sup> Porovnaj 1Kor 2,10 – Svätý Duch myslí a pozná, 1Kor 12,7-11 – Svätý Duch robí rozhodnutia podľa svojej vôle a i.

<sup>92</sup> porovnaj Sk 2

V slovenských, ako i anglických prekladoch Biblie sa rozlišuje medzi Duchom (mysleným ako Boží Duch, v kontraste oproti ľudskému duchu) a Svätým Duchom, napriek tomu, že označujú jednu osobu, ako je výslovne napísané v listoch apoštola Pavla. V čínštine sa ale obyčajne tieto dva pojmy miešajú, a nerozlišuje sa medzi nimi. V modernej čínskej verzii Biblie sa obyčajne na označenie oboch (Duch, resp. Duch Svätý) používa výraz 聖靈 *sheng ling*, doslova svätý duch. Nastáva však problém medzi rozlišovaním duše, resp. ľudského ducha, a Svätého Ducha. Zamieňané bývajú pojmy duša, 魂 *hun* a duch 靈 *ling*. V podstate je možné oba z nich označiť ako 靈魂 *linghun*, duch/duša, pričom tento pojem môže byť používaný ľubovoľne na označenie jedného i druhého. V niektorých prípadoch duša je prekladaná ako 生命 *shengming*, doslova „život“. Rovnako v konštrukciách, kde sa stavia do kontrastu duša a telo človeka, býva použitý názov 心靈 *xinling* v zmysle ducha ako mysle, ľudskej duše. Inokedy však v podobnej súvislosti je použitý opäť termín 聖靈 *shengling*. Tieto nejasnosti vedú k nedorozumeniam a komplikáciám pri vysvetľovaní pojmov Ducha Svätého a ľudskej duše v čínskom prostredí.

Podobné nejasnosti pri rozlišovaní medzi duchom, dušou a Svätým Duchom sa objavujú aj v dobových prekladoch z 19. storočia, s tým rozdielom, že ako pomenovanie Svätého Ducha sa častejšie používa výraz 神 *shen*, duch, respektíve rôzne zložené výrazy obsahujúce toto slovo. Výraz 神 *shen* bol totiž v čínskej kultúre udomácnený a ľahšie pochopiteľný, avšak problém tkvie v tom, že hoci jasne súvisí s božstvom, nadprirodzenom, zároveň vyvoláva asociácie pohanských božstiev a rôznych bohov. Pojem 神 *shen* totiž predstavuje všeobecne určitého boha ako nadprirodzenú bytosť, nie jediného Boha, ako je chápaný v kresťanstve. To bolo aj dôvodom, prečo sa na označenie kresťanského Boha tento pojem nepoužíval, a namiesto toho bol uprednostnený pojem 上帝 *shangdi*, ako bude vysvetlené v nasledujúcej kapitole.

### 4.3. Duch Svätý v dobových prekladoch

Vplyv Ducha Svätého na ľudský život sa spomína v Novom zákone pri počatí Ježiša vo verši Mt 1,18:

*S narodením Ježiša Krista to bolo takto: Jeho matka Mária bola zasnúbená s Jozefom: Skôr však ako sa zišli, ukázalo sa, že počala z Ducha Svätého.*

V súčasnom čínskom preklade je použitý štandardný termín 聖靈 *shengling*, svätý duch, a doslovné „počatie z neho“:

耶穌基督降生的事、記在下面。他母親馬利亞已經許配了約瑟、還沒有迎娶、馬利亞就從聖靈懷了孕。

V prekladoch z 19. storočia sa častejšie ako pomenovanie Svätého Ducha objavuje 聖神 *shengshen*, kde 神 *shen* odkazuje pomocou čínskej tradície na nadprirodzenú bytosť. V porovnaní so súčasným prekladom je podrobnejšie popísaný proces, ako Mária 受...感動 *shou gandong*, „prijala dotyk“ Ducha Svätého, resp. 感 *gan*, „dotkol sa jej“ Duch Svätý, v jednom z prekladov aj s prídavkom 奇 *qi*, zázračne :

耶穌基督之生其事知左母馬利亞為約瑟所聘感聖神而孕期為約瑟義人也。<sup>93</sup>

耶穌基督降生的事,記在下面,他的母親馬利亞被約瑟聘定為妻,還沒有迎娶的時候,馬利亞受聖神的感動,有了生孕。<sup>94</sup>

這書事要講明耶穌基督生出來的事,他的母親馬利亞早被約瑟聘定為妻,還沒有完娶的時候,那馬利亞受聖神的感動,就有了生孕。<sup>95</sup>

耶穌基督之生,其事如左,母馬利亞未約瑟所聘,未婚之先,馬利亞被感與聖神基督之生。<sup>96</sup>

耶穌基督之生,其事如左,母馬利亞未約瑟所聘,未婚之先,馬利亞受聖神感動而有孕。<sup>97</sup>

未耶穌基督,其生如左,母馬利亞許嫁約瑟(?)未于歸既遇有孕自乎聖神奇未約瑟義人也。<sup>98</sup>

Iba v jedinom z vybraných prekladov je použitý novší termín 聖靈 *shengling*, svätý duch, ktorý sa v ďalšej časti verša *zjavil, prejavil*:

未耶穌基督之生如左.其母馬利亞未約瑟所聘,未婚之先,後有聖靈懷孕,而顯靈。<sup>99</sup>

Príchod Ducha Svätého na zem v symbolickej podobe holubice je popisovaný vo verši Mt 3,16. V tomto verši použité privlastňovacie zámeno – Boží Duch:

*Po krste Ježiš hneď vystúpil z vody. Vtom sa mu otvorili nebesia a videl Božieho Ducha, ktorý s'á holubica zostupoval naňho.*

<sup>93</sup> 1854 Hongkong, 1863 Hongkong, 1853 Shanghai, 1862 Shanghai, 1866 Hongkong

<sup>94</sup> 1887 Hanzhen

<sup>95</sup> 1856 Shanghai

<sup>96</sup> 1885 (?), 1852 Shanghai

<sup>97</sup> 1884 Hongkong

<sup>98</sup> 1897 Hongkong

<sup>99</sup> 1864 Shanghai

V súčasnom čínskom preklade je rovnako použitá privlastňovacia forma, pričom Duch je vyjadrený opäť termínom 靈 *ling*. Boh je ale pomenovaný ako 神 *shen*, teda výsledný preklad predstavuje „božského Ducha“ väčšmi než Božieho Ducha:

耶穌受了洗、隨即從水裡上來。天忽然為他開了、他就看見神的靈、彷彿鴿子降下、落在他身上。

Naopak, v prevažnej väčšine dobových prekladov sa uvádza termín Boží duch, v podobe 上帝之神 *shangdi zhi shen*, keďže pochopiteľne pomenovanie Boha a Ducha ako rozdielnej božskej osoby muselo byť rozlíšené:

耶穌受洗，由水而上，天為之開，見上帝之神如鴿。<sup>100</sup>

耶穌受了洗，就從水裏上來，天為他開了，他看見上帝的神，如同鴿子。<sup>101</sup>

耶穌受過了洗禮，從水裏上來，天就因為他開了，上帝的神，好像鴿子。<sup>102</sup>

耶穌基督？即自水而上，乃見諸天為之開，遂見上帝之神如鴿。<sup>103</sup>

耶穌既受洗，遂由水而上，天為之開，後見上帝之神如鴿。<sup>104</sup>

Iba v jednom preklade, rovnako ako vo vyššie uvedenom predchádzajúcom verši je to preklad z roku 1864, je pomenovanie zhodné so súčasným čínskym prekladom:

耶穌既受洗禮，遂由水而上，天為之開，後且見神之靈如鴿。<sup>105</sup>

Všetky Božské osoby pohromade sa spomínajú vo verši Mt 28,19:

*Chod'te teda a získavajte mi učeníkov vo všetkých národoch a krstite ich v mene Otca i Syna i Svätého Ducha.*

V súčasnom čínskom preklade je opäť použitý štandardný termín 聖靈 *shengling*, jednotlivé božské osoby od seba nie sú oddelené:

所以你們要去、使萬民作我的門徒、奉父子聖靈的名、給他們施洗。〔或作給他們施洗歸於父子聖靈的名〕

Preklady z 19. storočia sa poväčšine zhodujú v použití termínu 聖神 *shengshen*, líšia sa iba grafickým oddelením jednotlivých božských osôb.

爾往招萬民為徒以父子聖神之名施洗。<sup>106</sup>

<sup>100</sup> 1854 Hongkong, 1863 Hongkong, 1853 Shanghai, 1862 Hongkong, 1866 Hongkong

<sup>101</sup> 1887 Hanzhen

<sup>102</sup> 1856 Shanghai

<sup>103</sup> 1897 Hongkong

<sup>104</sup> 1885 (?), 1852 Shanghai, 1884 Hankou

<sup>105</sup> 1864 Shanghai

所以你們當去,招萬民作我的門徒,與他們施洗,使他們歸於父子聖神的名。<sup>107</sup>

你們去招萬民做學生,靠父子聖神的名兒,給他們受洗禮。<sup>108</sup>

爾往招萬民為徒以父,子,聖神,之名施洗。<sup>109</sup>

故爾往令萬民為門徒,蘸之以入父,子,聖神之名。<sup>110</sup>

故爾當往,招萬民為徒,於之施洗,使之歸於父子聖神之名。<sup>111</sup>

Jedinou výnimkou je i tentokrát vydanie z roku 1864, ktoré zostáva pri používaní termínu 聖靈 *shengling*, jednotlivé božské osoby sú tentokrát oddelené nie pomocou interpunkcie, ale gramatickej častice 於 *yu* :

爾往,招萬民為徒,於父於子於聖靈之名,而施之洗禮。<sup>112</sup>

Verš Mt 22,43 je príkladom použitia Ducha (v slovenskom vydaní odlišného veľkým začiatočným písmenom) v zmysle Božieho Ducha, ale bez akéhokoľvek prívlastku:

*Povedal im: „Ako ho potom Dávid v Duchu nazýva Pánom, keď hovorí:*

Súčasný čínsky preklad i napriek tomu uvádza už tradične meno 聖靈 *shengling*:

耶穌說、這樣、大衛被聖靈感動、怎麼還稱他為主。說

Prevažná väčšina dobových prekladov opäť používa termín 聖神 *shengshen*, ale špecifikuje jeho vzťah k Dávidovi – obyčajne ako dotyk 感 *gan*:

曰,大關感於聖神,何稱基督為主耶。<sup>113</sup>

耶穌說,這樣,大關被聖神感動,怎麼稱基督為主。<sup>114</sup>

耶穌道,大關被聖神感動的時候,為什麼稱呼基督做他的主呢。<sup>115</sup>

耶穌曰,然則大關被感於聖神,何以稱基督為主也。<sup>116</sup>

---

<sup>106</sup> 1854 Hongkong, 1853 Shanghai, 1852 Shanghai

<sup>107</sup> 1887 Hanzhen

<sup>108</sup> 1856 Shanghai

<sup>109</sup> 1863 Hongkong, 1897 Hongkong, 1866 Hongkong

<sup>110</sup> 1897 Hongkong

<sup>111</sup> 1885, 1884 Hongkong

<sup>112</sup> 1864 Shanghai

<sup>113</sup> 1854 Hongkong, 1863 Hongkong, 1853 Shanghai, 1862 Hongkong, 1866 Hongkong, 1852 Shanghai

<sup>114</sup> 1887 Hanzhen

<sup>115</sup> 1856 Shanghai

<sup>116</sup> 1885, 1884 Hankou

Preklad z roku 1897 uvádza jednoducho 神 *shen*, teda je možný dvojaký výklad: Dávid môže hovoriť dotknutý Duchom Svätým, ale takisto božstvom či Bohom. V tom prípade by špecifická Božská osoba nebola presne určená:

曰, 然則何以大關於神而稱之為主, 云, 主語我主曰.<sup>117</sup>

Opäť iba jeden preklad uvádza termín 聖靈 *shengling*:

曰, 然則大關感於聖靈, 何以稱基督為主. 118

Významný z hľadiska vyjadrenia obsahu je verš z Jánovho evanjelia, Jn 4,24, kde je výslovné uvedená jednota dvoch Božských osôb. Druhým použitým slovom Duch sa myslí Božský Duch, opäť teda Božská osoba:

*Boh je Duch a tí, čo sa mu klaňajú, musia sa klaňať v Duchu a pravde.*

Naproti tomu v súčasnom čínskom preklade nastáva významový posun. Boh, tu vyjadrený menom 神 *shen*, je duch 靈 *ling*. Verš je teda možné vyložiť i ako všeobecnú tézu, že božstvo je duchom. Navyše v druhej časti verša je pozitívny termín 心靈 *xinling*, ktorý určite označuje dušu/ducha človeka, nie božskú osobu. Tento výklad podľa slovenskej verzie nie je možný:

神是個靈 . (或無個字) 所以拜他的、必須用心靈和誠實拜他。

Viacero dobových prekladov volí termíny 上帝 ... 神 *shangdi... shen*, ktoré označujú konkrétne Boha. Väčšina z týchto prekladov sa pridržiava termínu 神 *shen* aj v druhej časti verša, ten potom odkazuje na božskú osobu. Iba jeden z prekladov špecifikuje v druhej časti 心神 *xin shen*, teda ľudského ducha:

上帝乃神, 拜之者, 必以神以誠.<sup>119</sup>

上帝乃神, 拜之者, 必以神以誠實拜之.<sup>120</sup>

上帝是神, 拜他的人, 必用心神, 用誠實拜他.<sup>121</sup>

Iba jeden preklad používa termín 神靈 *shenling*, v oboch častiach verša, ale Boha taktiež označuje ako 上帝 *shangdi*:

上帝是個神靈, 人必定要用神靈, 用處誠拜天父.<sup>122</sup>

---

<sup>117</sup> 1897 Hongkong

<sup>118</sup> 1864 Shanghai

<sup>119</sup> 1854 Hongkong, 1897 Hongkong

<sup>120</sup> 1885, 1884 Hongkong

<sup>121</sup> 1887 Hanzhen

<sup>122</sup> 1856 Shanghai

Preklad z roku 1864 opäť volí termín 靈 *ling*, tentokrát bez prídavku 神 *shen*, keďže ten je použitý na označenie Boha, božstva. V tomto zmysle asocjuje Duch väčšmi atribút Boha než samostatnú Božskú osobu:

神乃靈,拜之者,必宜以靈以真爾拜之.<sup>123</sup>

Verš Mt 12,28 stavia do kontrastu dve formy duchovnej existencie – Božieho Ducha a zlých duchov. V slovenskej katolíckej verzii je použité rovnaké slovo, odlišené iba veľkým začiatočným písmenom:

*Ale ak ja Božím Duchom vyhánam zlých duchov, potom k vám prišlo Božie kráľovstvo. (katolícky preklad)*

*Ale ak ja vyhánam démonov mocou Božieho Ducha, potom k vám už prišlo Božie kráľovstvo. (evanjelický preklad)*

V súčasnom čínskom preklade je opäť použitý termín 神的靈 *shen de ling*, božský duch, v kontraste oproti 鬼 *gui*, ktoré označuje zlého ducha, a je termínom dobre známym v čínskej kultúre:

我若靠著神的靈趕鬼、這就是 神的國臨到你們了。

Dobové preklady sa všetky zhodujú v označení 鬼 *gui* ako zlého ducha, a prevažná väčšina z nich používa na vyjadrenie Božieho Ducha spojenie 上帝之神 *shangdi zhi shen*, s jedinou výnimkou prekladu z roku 1864, ktorý zostáva verný termínu 靈 *ling*, tentokrát opäť použitému ako samostatnému slovu s prívlastkom 神 *shen*:

若我藉上帝之神逐鬼,則上帝國臨爾矣.<sup>124</sup>

但我若是考上帝的神趕鬼,上帝的國已經臨到你們了.<sup>125</sup>

若是我靠上帝的神趕鬼,上帝的國便臨到你們了.<sup>126</sup>

惟我若在上帝之神逐鬼,則上帝之國臨爾矣.<sup>127</sup>

但我若賴上帝之神逐鬼,則上帝之國已臨爾矣.<sup>128</sup>

然我若藉神之靈逐鬼,則神之國臨爾矣.<sup>129</sup>

Pre porovnanie je možné uviesť verš Mt 27,50, kde je spomenutá iba duša, v zmysle ľudskej duše:

---

<sup>123</sup> 1864 Shanghai

<sup>124</sup> 1854 Hongkong, 1863 Hongkong, 1853 Shanghai, 1862 Shanghai, 1866 Hongkong, 1852 Shanghai

<sup>125</sup> 1887 Hanzhen

<sup>126</sup> 1856 Shanghai

<sup>127</sup> 1897 Hongkong

<sup>128</sup> 1885, 1884 Hongkong

<sup>129</sup> 1864 Shanghai

*Ježiš však znova zvolal mocným hlasom a vydýchol dušu. (katolícky preklad)*  
*Ale Ježiš znova zvolal mocným hlasom a vypustil ducha (evanjelický preklad)*

V súčasnom čínskom preklade je použitý v čínskej kultúre známy pojem 氣 *qi*, označujúci životnú silu, energiu. Tu sa ukazuje, že slovenské a čínske výrazy sa v tejto oblasti významovo neprekrývajú, keďže vo vyššie uvedených veršoch bola duša popísaná termínom 心靈 *xinling* :

耶穌又大聲喊叫、氣就斷了。

Väčšina vybraných dobových prekladov sa v tomto verši zhoduje doslova, a taktiež používa termín 氣 *qi*. Jeden z prekladov popisuje dušu zhodne s predchádzajúcimi veršami ako v celom evanjeliu, teda 靈 *ling*, a verzia z roku 1897 dokonca popisuje dušu ako 神 *shen*, významovo sa teda viac podobá duchu:

耶穌復打聲而呼, 氣逐絕.<sup>130</sup>

耶穌又大聲喊叫, 氣就斷了.<sup>131</sup>

耶穌復大聲呼, 而舍其神.<sup>132</sup>

耶穌復大聲而呼, 則其靈釋焉.<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> 1854 Hongkong, 1863 Hongkong, 1853 Shanghai, 1862 Hongkong, 1885, 1852 Shanghai, 1884 Hongkong

<sup>131</sup> 1887 Hanzhou, 1856 Shanghai

<sup>132</sup> 1897 Hongkong

<sup>133</sup> 1864 Shanghai

## 5. Problematika Božieho mena

### 5.1. Božie mená v Biblii

Cirkevní otcovia označujú Boha ako: nevýslovného (arretos, ineffabilis), bezmenného (anónymos), ale tiež mnohomenného (polyómos) a všemenného (panónymos).<sup>134</sup> Zmyslom tohto vyjadrenia je, že Boh je neobsiahnuteľný, a nemožno ho pomenovať akýmkoľvek jedným pojmom. Priamu zmienku o Božom mene v Biblii je možné nájsť napríklad v Gn 4,25-26 („vtedy sa začalo vzývať meno Pánovo“), alebo v Gn 32,29 („Jakub povedal: Prezrad' mi svoje meno!“). Hlavne v Starom zákone existuje veľká rôznorodosť mien, ktorými je označovaný Boh, respektíve ktorými Boh označuje sám seba. Najčastejšie býva Boh označovaný prívlastkami ako *Boh Otcov*,<sup>135</sup> *Boh Abraháma/Izáka/Jakuba*,<sup>136</sup> *Boh Hebrejov*,<sup>137</sup> *Boh Izraela*.<sup>138</sup> Medzi ďalšie mená patria tie, ktoré Boha väčšmi popisujú, než vyjadrujú jeho podstatu<sup>139</sup> - tam patria hebrejské pojmy ako *El* - Silný, *Adonaj* – Pán, Vládca, *Šaddaj* – Mocný, *Eljon* – Najvyšší, a i. (Tieto pojmy sa v slovenskom preklade Biblie nevyskytujú. Jediné Božie mená sú opisné – Pán Všemohúci, Stvoriteľ sveta, Kráľ, Pán zástupcov, Najvyšší Boh, živý Boh, Kráľ nebies atď.) Boh ale sám seba označuje iba jediným menom - vid' Ex 3,14 -15:

*Boh povedal Mojžišovi: „Ja som, ktorý som!“ - a dodal: „Toto povieš Izraelitom: „Ja-som“ ma poslal k vám!“ A Boh Mojžišovi ešte povedal: „Pán, Boh vašich otcov, Boh Abraháma, Boh Izáka a Boh Jakuba, ma poslal k vám. Toto je moje meno naveky a takto ma budú spomínať z pokolenia na pokolenie. (katolícky preklad)*

*Boh povedal Mojžišovi: Ja som, ktorý som; a dodal: Izraelitom povieš: „Ja som“ ma poslal k vám. Boh ešte povedal Mojžišovi: Izraelitom povedz toto: Poslal ma k vám Hospodin, Boh vašich otcov — Boh Abraháma, Boh Izáka a Boh Jáкова. Toto je moje meno naveky, ktorým si ma budú pripomínať a vzývať z pokolenia na pokolenie. (evanjelický preklad)*

Boh sa teda sám označuje ako osoba. Podobný príklad je možné nájsť i v Ex 6,2-3, kde sa Boh po prvýkrát zjavil Mojžišovi svojim vlastným menom:

*Boh oslovil Mojžiša a ubezpečil ho: Ja som Hospodin. Zjavil som sa Abrahámovi, Izákovi a Jákovovi ako Všemohúci Boh. Svoje meno Hospodin som im však nedal poznať.*

<sup>134</sup> porov. De div. Nominibus I, 6; 12,1

<sup>135</sup> Gn 46,2-3, Ex 18,4, Ezd 10,11-12

<sup>136</sup> Gn 24,26-27, Gn 48,15-16

<sup>137</sup> Ex 7,15-16, Ex 9,1-13

<sup>138</sup> Iz 29,22-23, Ex 5,1, Joz 24,2

<sup>139</sup> vid' Scheeben: Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1948, nr. 84nn.

Toto jediné vlastné podstatné meno Boha je v hebrejskom origináli vyjadrené tetragramom YHWH (resp. v latinizovanej forme JHVH) . Jeho významom je „ktorý som“. Z tohto tetragramu vznikli dnešné pomenovania Jahve a Jehova. Keďže v hebrejskom origináli neboli samohlásky v Božom mene zapísané, nevie sa jeho výslovnosť. Aby sa totiž zachovala úcta pred vyslovovaním Božieho mena, pri výslovnosti sa používalo iné meno, Adonaj. Až v 13.storočí boli medzi latinizované spoluhlásky JHVH vložené samohlásky z iných názvov Boha, konkrétne Eloah a Hašem. Tak vznikli novotvary Jehova a Jahve. Tento termín bol ale v slovenských prekladoch Biblie vynechaný, rovnako ako všetky ostatné vlastné mená Boha. V českom ekumenickom preklade a slovenskom evanjelickom preklade zostal pôvodný význam aspoň čiastočne zachovaný termínom Hospodin.

Rozdiel v starších katolíckych a protestantských prekladoch v iných krajinách je viditeľný aj v spôsobe prepisu hebrejského YHWH, resp. JHVH. Katolícke preklady uprednostňovali termín Jahve, protestantské zasa Jehova. V prekladoch bez tohto Božieho mena sú tieto dva termíny nahradené rôzne – slovami Pán, Boh, resp. Hospodin, či Hospodin Boh.

Fakt, že rôzne pomenovania sa vzťahujú na jedínú osobu, je vidieť napríklad v Žalme 91, 1-3:

*Kto býva v úkryte Najvyššieho (Eljon), odpočíva v tóni Všemohúceho (Šaddaj), nech povie Hospodinovi (YHWH): Moje útočisko a pevnosť moja je môj Boh (Elohim), v ktorého dúfam.*

Naproti tomu, v Novom zákone sa vyskytujú iba názvy Pán , Otec/Svätý Otec. Najmä pomenovanie Otec sa používa omnoho častejšie než v Starom zákone, a nadobúda významovo bohatší charakter.

## 5.2. Božie mená v čínskych prekladoch Biblie

Prví kresťania v Číne, príslušníci sekty nestoriánov, používali na označenie Boha termín 真主 *zhen zhu*, teda Pravý Pán/vládca. Tento termín prebrali i čínski moslimovia na označenie svojho Boha.

Prví z katolíckych misionárov a učencov používali na označenie Boha meno 上帝 *shangdi*, ako známe a pochopiteľné pre bežného čínskeho človeka, označujúce zvrchované božstvo či božskú silu. Neskôr sa však začal uprednostňovať názov 天主 *tianzhu*, t.j. nebeský pán/vládca. Podľa tohto pomenovania sa v čínskom jazyku označuje katolícka viera ako 天主教 *tianzhujiao*.<sup>140</sup> Výlučné používanie termínu 天主 *tianzhu* namiesto 上帝 *shangdi* bolo ustanovené pápežskou bulou *Ex quo singulari* v roku 1742<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> Katolicizmus tak býva dôrazne odlišovaný od protestantizmu, 基督教 *jidujiao* . Termín *kresťan*, 基督教 *jidujiao*, teda nezahŕňa katolíkov ani ortodoxných kresťanov, hoci v západnom svete sa tieto odnože kresťanstva takto markantne nerozlišujú ako v Číne, hlavne nie v prípade katolíkov a protestantov.

<sup>141</sup> Tá bola potvrdením už existujúcej buly *Ex illa die* Klementa XI z roku 1715

Protestantskí misionári v 19. storočí sa navrátili k menu 上帝 *shangdi*, resp. 神 *shen*, pričom vo všeobecnosti britskí misionári preferovali v čínskej kultúre známy termín 上帝 *shangdi*, v kontraste k americkým misionárom, uprednostňujúcim 神 *shen*. Dodnes existujú dva typy moderných čínskych Biblií pre protestantské cirkvi - verzia 神 *shen* alebo 上帝 *shangdi*, v závislosti od toho, ktorý z týchto dvoch pojmov je použitý na označovanie Boha. Táto nezhoda pramení z faktu, že čínsky výraz 神 *shen* označuje všeobecné božstvo, a môže byť chápaný nielen ako kresťanský Boh, ale aj ako akýkoľvek iný boh (napriek tomu, že i v starogréckom preklade Biblie je tomu tak pri použití slova *theos*). V niektorých čínskych prekladoch je pojem 神 *shen* písaný vždy za prázdny miestom, s poznámkou, že 神 je možné čítať ako *shen* i ako *shangdi*.

Katolícke i protestantské preklady v čínštine sa však zhodujú v prepise hebrejského termínu YHWH (resp. JHVH), používaný je prepis 耶和華 *yehehua*.

### 5.3. Božie mená v dobových prekladoch

Vzhľadom na rôznorodosť Božích mien v Starom zákone, v tejto kapitole je vhodnejšie ilustrovať ich vybranými veršami zo Starého zákona. V prípade Nového zákona sa používajú už vyššie zmienené termíny 主 *zhu*, Pán, Vládca, 父 *fu*, Otec, a Boh – teda v závislosti od verzie prekladu 上帝 *shangdi*, 神 *shen*, a v katolíckych prekladoch 天主 *tianzhu*, resp. 上主 *shangzhu*.

Hneď v prvom verši Starého zákona, Gn 1,1, sa objavuje Boh ako stvoriteľ vesmíru. Je tu použitý najčastejší starozákonný termín pre označenie Boha, hebrejsky Elohim (a jeho prípadné varianty El, Eloah). V slovenskom preklade sa namiesto tohto mena používa podľa kontextu buď Boh alebo Pán:

*Na počiatku stvoril Boh nebo i zem.*

V modernom čínskom preklade je použitý jednoduchý názov 神 *shen*, graficky oddelený:

起初 神創造天地。

Elohim označuje základný, ale súčasne i všeobecný božský princíp – z kontextu teda nie je možné presne určiť, či elohim označuje Boha, alebo všeobecne bohov. V dobových prekladoch sú taktiež použité všeobecné názvy, teda 上帝 *shangdi*, 神 *shen*, a v jedinom dostupnom dobovom katolíckom preklade 天主 *tianzhu*:

元始時,神創造天地.<sup>142</sup>

上帝以大命創造天地.<sup>143</sup>

<sup>142</sup> 1853 Ningbo, 1865 Shanghai

起初的時候,天主創造天地.<sup>144</sup>

Názov Elohim má v hebrejčine gramatický tvar plurálu, hoci sa chápe v jednotnom čísle, ale umožňuje rôznu interpretáciu, hlavne keď sa používa na označenie iných bohov. V slovenskom preklade, keďže sa prekladá ako Boh v jednotnom čísle, sa celkovo zachováva jednotné číslo. Výnimkou je verš Gn 1,26, kde je skladba vety vystavaná rozdielne, a tak množné číslo je aspoň čiastočne zachované:

*Boh povedal: Utvoríme človeka na svoj obraz, na svoju podobu. Nech ľudia vládnu nad morskými rybami, nebeským vtáctvom, dobytkom, nad celou zemou a nad všetkými plazmi, čo sa hýbu po zemi.*

Podobne je tomu i v modernom čínskom preklade:

神說、我們要照著我們的形像、按著我們的樣式造人、使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜、和全地、並地上所爬的一切昆蟲。

Z dobových prekladov vo dvoch je množné číslo naznačené spojením 我儕 *woji*, „my ako skupina“, a v jednom z nich je dokonca vynechané i Božie meno:

神曰,我儕宜造人肖我儕之像俾治海魚飛鳥牲畜亦治乎地及地混蟲.<sup>145</sup>

又曰,宜造人,其像象我儕,以治海魚飛鳥六畜混蟲,亦以治理乎地,逐造人.<sup>146</sup>

Jedine v dobovom katolíckom preklade je množné číslo zachované:

天主說,我們要照著我們的形像造人,叫他管轄裏的魚,空中的鳥,地上的牲畜,混蟲,並管轄全地.<sup>147</sup>

Vo verši Gn 2,7 je v origináli použitý tetragram YHWH. Ten bol pôvodne prekladaný katolíckmi ako 雅威 *Yawei* (Jahve), kým protestantskí misionári ho prekladali ako 爺火華 *Yehuohua* (Jehova). Oba spôsoby prepisu sa foneticky blížili originálu, ale zachovávali si aj vecný význam. V modernom čínskom preklade sa používa novší, výhradne fonetický prepis 耶和華 *Yehehua*. Ten je v niektorých prekladoch nahradený termínom 上主 *shangzhu*, Pán na výsostiach – názov podobný slovenskému termínu Pán, ktorý v slovenskom preklade tiež nahradzuje vlastné Božie meno:

*Vtedy Pán, Boh, utvoril z hlíny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života. Tak sa stal človek živou bytosťou. (katolícky)*

*Vtedy Hospodin Boh stvárnil človeka, prach zo zeme, a vdýchol mu do nozdier dych života. Tak sa stal človek živou bytosťou. (evanjelický)*

---

<sup>143</sup> 1857 Ximen

<sup>144</sup> 1874 Jingdu

<sup>145</sup> 1853 Ningbo, 1865 Shanghai

<sup>146</sup> 1857 Ximen

<sup>147</sup> 1874 Jingdu

V modernom čínskom preklade sú použité obe mená zároveň, i prepis vlastného Božieho mena 耶和華 *Yehehua*, ale navyše i označenie Boha, 神 *shen*. Medzi menom a označením Boha je vytlačená medzera, oddeľujúca ho od zvyšku vety. Podrobnejšie je popísané i stvorenie človeka, konkrétne „človek sa stal živým, majúcim dušu.“ V tomto preklade je prvý človek i nazvaný menom, Adam: 亞當 *Yadang*:

耶和華 神用地上的塵土造人、將生氣吹在他鼻孔裡、他就成了有靈的活人、名叫亞當。

V dobovom katolíckom preklade je tu použitý novší tvar 耶和華 *Yehehua* spolu s pomenovaním Boha 天主 *tianzhu*. Je zachovaný i popis človeka, ktorý „má dušu“:

耶和華天主用土造人,將生氣吹在他鼻子裏,就成了又靈魂的活人.<sup>148</sup>

Dva protestantské preklady sa zhodujú v prepise 爺華 *Yehua*, ktorý sa foneticky väčšmi podobá tetragramu YHWH, ale nemožno povedať, či predstavuje označenie Jehova alebo Jahve.

爺華神以地塵造人,噓氣入其鼻,而人成為生靈.<sup>149</sup>

Vo verši Gn 18,20 je opäť v origináli použité Božie meno YHWH, tentokrát v slovenskom preklade nahradené slovom Pán:

*Preto Pán povedal: "Žaloba na Sodomu a Gomoru je veľká a ich hriech je veľmi ťažký. (katolícky preklad)*

*Hospodin povedal: Obžaloba Sodomy a Gomory je priveľká a ich hriech je veľmi ťažký. (evanjelický preklad)*

Moderný čínsky preklad sa pridrižiava originálu, ale je použité iba Božie meno 耶和華 *Yehehua* bez ďalšieho označenia Boha:

耶和華說、所多瑪和蛾摩拉的罪惡甚重、聲聞於我。

Dobový katolícky preklad tentokrát nahradzuje Božie meno termínom 主 *zhu*, Pán, rovnako bez ďalšieho označenia Boha:

主說,所多馬和 蚘摩拉罪惡極其重大.<sup>150</sup>

Dva protestantské preklady používajú prepis 耶和華 *Yehehua*, na rozdiel od verša Gn 2,2. Je možné, že dvojznakový prepis v predchádzajúcom verši bol chybný:

耶和華曰,所多馬 蛾摩拉諸邑,罪惡貫盈.<sup>151</sup>

V Novom zákone možno uviesť ako príklad verš Mt 4,7:

<sup>148</sup> 1874 Jingdu

<sup>149</sup> 1853 Ningbo, 1865 Shanghai

<sup>150</sup> 1874 Jingdu

<sup>151</sup> 1853 Ningbo, 1865 Shanghai

*Ježiš mu odpovedal: Napísané je však aj: Nebudeš pokúšať Pána, svojho Boha.*

Moderný čínsky preklad má presne rovnaký význam, používa pojmy 主 *zhu* a 神 *shen*, ktorý je opäť graficky oddelený od zvyšku vety:

耶穌對他說、經上又記著說、『不可試探主你的神。』

Prevažná väčšina dobových prekladov sa zhoduje v podobnom výbere pojmov, pričom Boh je označený ako 上帝 *shangdi*, s výnimkou jediného pomenovania 神 *shen*:

耶穌曰,記亦有之,無試主,爾之上帝.<sup>152</sup>

耶穌說,經書上又說,布可試探主,你的上帝.<sup>153</sup>

耶穌道,經書上也有說的,布要試上主你的上帝.<sup>154</sup>

耶穌語之曰,經亦載云,勿試主,爾之上帝.<sup>155</sup>

耶穌曰,經亦云,爾勿試主,爾之上帝.<sup>156</sup>

耶穌曰,記亦有之,勿試主,爾之上帝.<sup>157</sup>

耶穌謂之曰,錄亦有云,爾不可試主爾之神.<sup>158</sup>

Vo verši Mt 11,25 Ježiš oslovuje Boha ako Otca a Pána:

*V tom čase povedal Ježiš: Velebím ťa, Otče, Pán neba a zeme, že si toto skryl pred múdrymi a rozumnými, a zjavil si to tým najmenším.*

Rovnako v modernom čínskom preklade sú použité termíny 父 *fu*, a 主 *zhu*:

那時、耶穌說、父阿、天地的主、我感謝你、因為你將這些事、向聰明通達人、就藏起來、向嬰孩、就顯出來。

Dobové preklady sa taktiež všetky zhodujú v pomenovaní s moderným prekladom výberom 父 *fu*, a 主 *zhu*, iba v jednom príklade Ježiš výslovne Boha oslovuje ako „svojho Otca“:

既爾曰,父乎,天地主也,我讚爾,以此道,於智賢則隱之,於赤子則顯之.<sup>159</sup>

那時候,耶穌說,父啊,天地的主,我讚美你,因為你將這道理,對着聰明何通達的人,就藏起來,對着幼孩,就顯出來.<sup>160</sup>

<sup>152</sup> 1854 Hongkong, 1863 Hongkong, 1853 Shanghai, 1862 Hongkong, 1866 Hongkong.

<sup>153</sup> 1887 Hanzhen

<sup>154</sup> 1856 Shanghai

<sup>155</sup> 1897 Hongkong

<sup>156</sup> 1885, 1884 Hankou

<sup>157</sup> 1852 Shanghai

<sup>158</sup> 1864 Shanghai

<sup>159</sup> 1854 Hongkong, 1863 Hongkong, 1853 Shanghai, 1862 Hongkong, 1866 Hongkong.

<sup>160</sup> 1887 Hanzhen

耶穌又道, 天地的主宰, 我的父啊, 我讚美你, 因為你把這箇道理, 對着聰明人就隱藏起來, 對着小孩子們就顯明出來。<sup>161</sup>

當時耶穌應言曰, 父乎, 天地的主也, 我稱爾, 以此試事於智者聰者嘗隱之, 於赤子嘗啓之。<sup>162</sup>

當時, 耶穌言曰, 父歟, 天地主也, 我讚爾, 因隱此道於智者達者, 而顯之於赤<sup>163</sup>

當時, 耶穌曰, 父乎, 天地之主, 我讚爾, 因爾以此道, 向智慧及通達之人則隱之, 而向幼孩顯之。<sup>164</sup>

既而曰, 父乎, 天地主也, 我讚爾, 以此道, 於智堅則隱之, 於赤子則顯之。<sup>165</sup>

Vo verši Mt 16,16 zasa oslovuje Ježiša Peter, a označuje ho za Božieho Syna:

*Odpovedal Šimon Peter: "Ty si Mesiáš, Syn živého Boha." (katolícky preklad)*

*Šimon Peter odpovedal: Ty si Kristus, Syn živého Boha. (evanjelický preklad)*

Názov Boha, 神 *shen*, je v modernom čínskom preklade opäť graficky oddelený:

西門彼得回答說、你是基督、是永生 神的兒子。

Dobové čínske preklady sa líšia iba formuláciou, ale používajú rovnaké pojmy ako moderný preklad. Až na jednu výnimku označujú Boha ako 上帝 *shangdi*, v jednom prípade je Ježiš označený ako „Syn jediného živého Boha“:

西門彼得應曰, 爾乃基督, 為維生上帝子也。<sup>166</sup>

西門彼得對曰, 爾乃永生上帝子基督也。<sup>167</sup>

西門彼得答道, 你是用生上帝的爾子基督。<sup>168</sup>

西門彼得回答說, 你是基督, 永生上帝的兒子。<sup>169</sup>

西門彼得對曰, 爾乃基督, 活神之子也。<sup>170</sup>

Vo verši Mt 22,32 Matúš odkazuje na starozákonné opisné pomenovanie Boha:

*"Ja som Boh Abraháma, Boh Izáka a Boh Jakuba"? Ved' on nie je Bohom mŕtvych, ale živých."*

---

<sup>161</sup> 1856 Shanghai

<sup>162</sup> 1897 Hongkong

<sup>163</sup> 1864 Shanghai

<sup>164</sup> 1885, 1884 Hongkong

<sup>165</sup> 1852 Shanghai

<sup>166</sup> 1897 Hongkong

<sup>167</sup> 1854 Hongkong, 1863 Hongkong, 1853 Shanghai, 1862 Hongkong, 1866 Hongkong, 1885, 1852 Shanghai, 1884 Hongkong

<sup>168</sup> 1856 Shanghai

<sup>169</sup> 1887 Hanzhen

<sup>170</sup> 1864 Shanghai

V modernom čínskom preklade je Boh nazývaný 神 *shen*, graficky oddelený:

他說、『我是亞伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神。』神不是死人的神、乃是活人的神。

Dobové preklady sa zhodujú v pomenovaní 上帝 *shangdi*, s výnimkou vydania z roku 1864, ktoré používa pomenovanie 神 *shen*. Preklady sa odlišujú aj prepisom ostatných vlastných mien:

我乃亞伯拉罕之上帝,以撒之上帝,雅各之上帝也.是上帝非死者之上帝,乃生者之上帝也.<sup>171</sup>

我是亞伯拉罕的上帝,以撒的上帝,雅各的上帝,上帝不是死人的上帝,乃是活人的上帝.<sup>172</sup>

我是亞伯拉罕的上帝,以撒的上帝,雅各的上帝,這上帝不是死人的上帝,是活人的上帝阿.<sup>173</sup>

我乃押拉函之上帝,以賽之上帝,雅恰之上帝乎.上帝非死者,乃生者之上帝也.<sup>174</sup>

我乃亞伯拉罕之神,以撒之神,雅各之神,夫神,非死者之神,乃生者之神也.<sup>175</sup>

---

<sup>171</sup> 1854 Hongkong, 1863 Hongkong, 1853 Shanghai, 1862 Hongkong, 1866 Hongkong, 1897 Hongkong, 1852 Shanghai, 1885, 1852 Shanghai, 1884 Hongkong

<sup>172</sup> 1887 Hanzhen

<sup>173</sup> 1856 Shanghai

<sup>174</sup> 1897 Hongkong

<sup>175</sup> 1864 Shanghai

## 6. Záver

Pri kresťanských misiách v Číne v priebehu 19. storočia je viditeľný značný rozdiel v postupe evanjelických a katolíckych misionárov, ktorého príčinou je hlavne pevná cirkevná hierarchia, respektíve jej absencia v evanjelickej cirkvi. To zapríčinilo, že katolícki misionári sa museli pridržiavať oficiálnych pokynov z pápežského dvora, čo ich misijnú činnosť mnohokrát obmedzovalo a nedovoľovalo im šíriť evanjelium medzi radovým obyvateľstvom až do takej miery, ako tomu bolo u evanjelických misionárov. Naopak, medzi evanjelickými misionármi sa prejavuje nejednotnosť a rôzne spôsoby vysporiadania sa s komplikovanosťou šírenia kresťanstva v čínskej kultúre. Zatiaľ čo katolícki misionári riešili tieto ťažkosti kolektívne, podľa oficiálnych pokynov, mnohí z evanjelických misionárov si zvolili navzájom odlišné spôsoby šírenia viery medzi čínskym ľudom. Niektoré z odlišností sa prejavili v každodennom živote, respektíve hospodárskych či politických výhodách poskytnutých čínskym konvertitom. To bol nezanedbateľný fakt v období, kedy bola Čína okupovaná západnými veľmocami, neustále dochádzalo ku konfliktom a často i lokálnym občianskym šarvátkam. Táto skutočnosť síce spôsobila nárast počtu čínskych konvertitov, ale na druhej strane títo boli často motivovaní prednostne zisťnými záujmami, a pôvodný zmysel šírenia evanjelia sa tak často stratil.

Okrem výhod, prípadnej ochrany komunity v každodennom živote sa rôzny prístup misionárov prejavoval aj v rozdielnom vysvetľovaní kresťanských dogiem a celkového učenia, v preklade do čínskeho jazyka. Misionári si učenie prispôbovali takým spôsobom, aby bolo pre človeka vyrastajúceho v čínskej kultúre, a teda vychovaného v diametrálne odlišnom kultúrnom prostredí, čo najväčšmi zrozumiteľné. To sa dalo docieľiť viacerými spôsobmi, jednak vysvetľovaním zložito písaných cirkevných spisov jednoduchším jazykom, prípadne písaním nových, zjednodušených spisov, kde boli kresťanské pravdy objasňované jednoduchým spôsobom, pochopiteľným i pre bežného človeka. Veľkú úlohu v tomto procese zohrali samotní tlmočníci, čínski pomocníci misionárov, ktorí ich kázanie prekladali, a často si ho upravili podľa potreby. Obyčajne išlo len o malé detaily, ale v niektorých prípadoch došlo ku vzniku čínskych kresťanských siekt, ktoré si vytvorili na základe kresťanskej náuky vlastné, synkretické učenie - príkladom je hlavne ideologický systém Taipingov.

V prípade príslušníkov evanjelických cirkví je dobre viditeľný rozdielny prístup jednotlivých odnoží cirkví, dokonca i jednotlivých misionárov samotných, aj v prekladoch ich diel, ako je v tejto práci doložené na základe rôznych dobových prekladov Biblie. Tieto preklady pochádzajú z rôznych rokov a miest, a odlišujú sa i jednotlivými autormi. Dva z prekladov sú dokonca písané hovorovým jazykom, aby boli bežnému človeku ešte väčšmi zrozumiteľné. Na prvý pohľad sú rozdiely v prekladoch jednotlivých veršov nevýznamné, ale bližšie skúmanie ukazuje, že rozdielne preložené pojmy môžu zapríčiniť zmenu v chápaní základných kresťanských práv. Je to možné vidieť hlavne v prípade pojmov, ktoré sa do čínštiny prekladajú pomerne zložito, aby si zachovali svoj význam, ktorý nesú v kresťanskej náuke. V tomto prípade mohli nastať dve prípady – bolo možné použiť termín v čínskej kultúre neznámy, respektíve známe slovo, ktoré ale nemalo v čínskej kultúre konotácie, ktoré by ovplyvňovali jeho pochopenie v rámci kresťanskej teológie. Druhým spôsobom naopak bolo vybrať termín v čínskej kultúre známy, a dobre pochopiteľný, ktorý by bol ľudom

svojím spôsobom bližší – ale za cenu toho, že mu možno Číňan porozumie rozdielne, na základe svojho kultúrneho prostredia.

Celkovo je možné povedať, že kresťanská náuka sa v druhej polovici 19. storočia v Číne šírila pomerne nejednotne, a to nielen v dôsledku myšlienkovej nezhody medzi jednotlivými kresťanskými cirkvami, ale i nezhody v názoroch medzi jednotlivými misionármi. Hoci všetci z nich sa usilovali o cieľ, ktorého podstata bola rovnaká, v dôsledku rozdielnych metód aj ich výsledky sa od seba podstatne líšili. Táto práca ukazuje iba malý výsek skúmania niekoľkých problematických znakov v čínskom preklade Biblie na pozadí kultúrnych rozdielov, ale už i v takomto malom merítku sa dá vyzorovať, že už pri porovnávaní na prvý pohľad zanedbateľných rozdielov v jednotlivých prekladoch môže byť ich interpretácia v čínskej kultúre tak zásadne odlišná, že stavia kresťanské učenie do iného svetla, než sa ho usilovali vysvetliť misionári zo západných krajín.

## Zoznam použitej literatúry

### Pramene

Dobové preklady čínskych Biblií:

*Jiu yue quan shu*. 880-02 Jingdu: Mei hua shu yuan, 1874. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn2023626>

*Jiu yue quan shu*. 880-02 Shanghai: Mei hua shu guan, 1884. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn1861379>

*Xin yue jiu yue quan shu jie lu*. 880-04 Xiamen: Ying fan quan shi wen gong hui, 1857. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn248500>

*Xin yue sheng shu : fu yin shu si juan: Matai, Lujia, Make, Yuehan Yang Gefei chong yi*. 880-03 Hankou: National Bible Society of Scotland, 1884. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn242172>

*Xin yue sheng shu Yang Gefei chong yi*. 880-02 Hanzhen: Zing han shu guan , 1887. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn481043>

*Jiu yue shu chuang shi ji*. 880-02 Ningbo: Hua hua sheng jing shu fang 1853. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn318963>

*Xin yue quan shu [translated by the Committee of Delegates, appointed by the Protestant Missionaries in China]*. 880-02 Shanghai : Mo hai shu guan, Xianfeng ren zi, 1852. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn2027946>

*Xin yue quan shi*. 880-02 Shanghai: Mo hai shu guan, 1853. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn2015853>

*Xin yue quan shu*. 880-02 Shanghai: Mo hai shu guan, 1856. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn2019888>

*Xin yue quan shu*. 880-02 Shanghai: Mei hua shu guan, 1864. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn2005563>

*Xin yue quan shu*. 880-02 Shanghai: Mei hua shu guan, 1874. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn481034>

*Xin yue quan shi*. 880-02 Xianggang: Zing hua shu yuan, Xianfeng 4 , 1854. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn2003519>

*Xin yue quan shu*. 880-02 Xianggang: Ying hua shu yuan, Tongzhi zuan nian, 1862. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn481025>

*Xin yue quan shu*. 880-02 Xianggang: Ying hua shu yuan, Tongzhi 2, 1863. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn2003543>

*Xin yue quan shu*. 880-02 Xianggang: Ying hua shu zuan, Tongzhi 5, 1866. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn483033>

*Xin yue quan shu*. Zhan Yuehan, Shao Mating gong yi. 880-02 Xianggang: Wen yu tang, 1897. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn523906>

*Xin yue quan shu*. Yang Gefei chong yi. 1885. <http://nla.gov.au/nla.gen-vn481016>

## Literatúra

- Beyer, Peter: *De-centring Religious Singularity. The globalization of Christianity as a Case in Point*. Numen, Vol. 50, No. 4 (2003).
- Eberhard, Wolfram: *Guilt and Sin in Traditional China*, University of California Press, 1967
- Esherick, Joseph: *The Origins of the Boxer Uprising*. University of California Press, 1988
- Fairbank, J.K.: *Dějiny Číny*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1998
- Gernet, Jacques: *China and Christian impact: A conflict of cultures*. Cambridge University Press, 1985.
- Gu, Weiyong, De Ridder, Koen: *Authentic Chinese Christianity : preludes to its development (nineteenth and twentieth centuries)*. Leuven University Press, 2001
- Heylen, Ann.: *Missionary linguistic on Taiwan*. Leuven University Press, 2001
- Küng, Hans – Ching, Julia: *Křesťanství a náboženství Číny. Na cestě k dialogu*. Praha, 1999
- Luo, Weihong: *Christianity in China* (Paperback). Chinese Intercontinental Press, 2004
- Lutz, G. Jessie: *A profile of chinese Protestant evangelists in the mid-nineteenth century*, Leuven University press, 2001
- de Ridder, Koen: *The first diplomatic contacts between Belgium and China. its background and consequences for politics, trade and mission activity*. Leuven University Press.
- Shih, Y. C. Vincent: *The Taiping Ideology: its sources, interpretations, and influences*. University of Washington Press, 1967
- Sommers, Scott.: *Missionaries, Opium and Imperialism*. Leuven University press, 2001.
- Spielmann, Christian: *Die Taiping-Revolution In China, 1850-1864*. Kessinger Publishing, 2010.
- The Compilation Group for the "History of Modern China" series: *The Taiping revolution*. Foreign Languages Press, Peking, 1976.
- Tiedemann, R.G.: *Conversion patterns in north China: Sociological Profiles of Chinese Christians, 1860-1912*. Leuven University Press, 2001
- Uhalley, Steven, Wu, Xiaoxin: *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. Armonk and London: Sharpe, 2001

*Katechizmus katolíckej cirkvi, KKC*: <http://www.katechizmus.sk>

*Sväté písmo Starého i Nového zákona. Slovenský ekumenický preklad*. <http://www.biblia.sk/>

*聖經 繁體中文和合本*. <http://www.o-bible.com/b5/hb5.html>

## Ostatné referencie

- Pseudo-Dionysios Areopagita. *Peri theión onomatón / De Divinis Nominibus*, 1.polovica 6.st. Dominum et Vivificantem (18.5.1986), encyklika
- Reconciliatio et Paenitentia (2.12.1984), apoštolská posynodálna exhortácia
- Scheeben, M. J.: *Handbuch der katholischen Dogmatik I*, Freiburg 1948
- Glaubensinformation - Ein Briefkurs ueber den katholischen Glauben*, KGI - [www.kgi.org](http://www.kgi.org), [www.autobahnkirche.de](http://www.autobahnkirche.de)

# Obsah

Abstrakt	4
Abstract	5
Úvod	6
Zhodnotenie zdrojov	7
Teoretická časť:	8
1. Zahraniční misionári a ich evanjelizačné aktivity v Číne	8
1.1. Príchod kresťanstva do Číny	8
1.1.2. História vzniku kresťanskej misijnej činnosti	8
1.1.3. Historický prehľad prenikania kresťanstva do Číny	9
1.2. Spoločenský a hospodársky prínos misionárov	13
1.3. Stret čínskej a kresťanskej ideológie	15
1.3.1. Spor o obrady. Konfucianizmus	17
1.3.2. Veštenie a prorokovanie	20
1.3.3. Ľudská prirodzenosť	20
1.3.4. Taoizmus	21
1.3.5. Vplyv čínskej tradície na kresťanskú náuku	22
2. Pohľad Číňanov na kresťanstvo	23
2.1. Čínski evanjelisti a konvertiti	23
2.1.1. Šírenie kresťanstva Číňanmi, v čínskej verejnosti	23
2.2. Motivácia stať sa kresťanom. Pšeniční kresťania.	25
Praktická časť:	28
Úvod	28
3. Problematika hriechu a viny	29
3.1. Kresťanské ponímanie problematiky viny a hriechu	29
3.2. Rozlíšenie viny a hriechu	30
3.3. Pojem hriechu v čínskej kultúre	31
3.4. Pojmy hriech a vina v dobových prekladoch	32
4. Problematika Ducha Svätého	36
4.1. Chápanie Ducha Svätého v kresťanskej tradícii	36
4.2. Termín Duch Svätý v čínskom preklade	36
4.3. Duch Svätý v dobových prekladoch	37
5. Problematika Božieho mena	44
5.1. Božie mená v Biblii	44
5.2. Božie mená v čínskych prekladoch Biblie	45
5.3. Božie mená v dobových prekladoch	46
6. Záver	52
Zoznam použitej literatúry	54
Obsah	56