

POCZĄTKI INKULTURACJI
TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
DO CHIŃSKIEJ MENTALNOŚCI

Inkultuacja to przystosowanie sposobów katechizacji, form liturgii i struktur Kościoła do warunków życia i mentalności ludności objętej działalnością misyjną¹. W odróżnieniu od akomodacji inkultuacja zakłada wyrażanie wiary i teologii poprzez rodzimą kulturę odbiorców przekazu². Ewangelizacja Chin trwała wiele stuleci, a misjonarze docierali do Państwa Środka wielokrotnie. Nierzadko toczyli między sobą spory o metody prowadzenia misji i zakres tolerancji dla kultywowanych przez neofitów niechrześcijańskich praktyk³. Z uwagi na różnice w postrzeganiu świata, boskości i istoty człowieka przez Chińczyków i Europejczyków misjonarze musieli stworzyć nowe lub zaadaptować istniejące już określenia o innym znaczeniu na opisanie fundamentalnych dla teologii chrześcijańskiej pojęć.

Najwyższe bóstwo, wizja jednostki i świata

Korzenie różnic w rozumieniu chrześcijaństwa przez Chińczyków i Europejczyków tkwiły już w odmienności wizji świata oraz wyobrażeniach natury boskiej i ludzkiej u przedstawicieli obu tych wielkich cywilizacji. Europejczycy dzielili świat na duchowy i materialny, *sacrum* i *profanum*, świat nadprzyrodzonego Boga i stworzony przez Niego świat ludzkich zmysłów. Dla Chińczyków świat, który istniał sam z siebie, stanowił integralne połączenie różnych pierwiastków.

¹ Inkultuacja [w:] *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/;2561612> (dostęp: 2.05.2018).

² C. Krakowiak, *Adaptacja, akomodacja i inkultuacja liturgii mszy świętej w świetle nowego Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego*, „Anamnesis. Biuletyn Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski” R. XI, 2005, nr 2 (41), s. 109–122, zvl. s. 110.

³ Por. M. Sztuka, *Spór akomodacyjny jezuitów z franciszkanami i dominikanami jako próba adaptacji kultury Chin przez Europejczyków (XVII–XVIII wiek)*, niepublikowana praca licencjacka napisana w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej pod kierunkiem prof. UG, dr. hab. Józefa Arno Włodarskiego, Gdańsk 2016.

W starożytnych Chinach na określenie najwyższej istoty używano znaków 帝 (*di* – władca) oraz 上帝 (*shangdi* – najwyższy władca). W epoce Zhou (1046–256 r. p.n.e.) pojawiła się koncepcja Niebios, które były pierwszym, raczej bezosobowym fundamentem wszechświata⁴. Oznaczające je pojęcie 天 (*tian*), pierwotnie antropomorficzne, stało się następnie głównym abstrakcyjnym pojęciem konfucjańskim określającym istotę najwyższą. Rozumiane w ten sposób Niebo/Niebiosa (*tian*) były źródłem wszechświata, ale nie jego stwórcą, zasadą ładu kosmicznego 理 (*li*) oraz instancją moralną, najwyższą normą etyczną i podstawą prawomocnej władzy (tzw. mandat Nieba, *tianming* 天明). Roman Malek twierdzi, że *tian* to dla konfucjanistów nieosobowa hierofania boskości, ale nie sacrum⁵.

Matteo Ricci i jego następcy przyjęli konfucjańską koncepcję Nieba i użyli formy *Tianzhu* (天主 – Pan Niebios) na określenie chrześcijańskiego Boga, co stanowiło jeden z punktów dyskusyjnych w sporze akomodacyjnym. Przybyli do Chin w XIX w. misjonarze protestanccy stworzyli natomiast pojęcie *Shangzhu* (上主 – Najwyższy Pan), nawiązujące do starożytnego *Shangdi* (上帝)⁶. Dziś oba te słowa są używane przez chińskich katolików.

We wszechświecie przejawiały się odwieczne mistyczne zasady Nieba. Wszystko razem harmonijnie podlegało koniecznym przyrodniczym przemianom. Absurdem dla Chińczyków była teoria końca świata, który, odkąd istniał, nieustannie się przekształcał i zakładano, że proces ten będzie trwał nadal. W myśl chińskich wierzeń mający swoje źródło w Niebiosach świat był dobry. Podtrzymywana przez nie natura ludzka również była pierwotnie niewinna, dobra i szlachetna⁷. Konfucjusz stworzył pojęcie 君子 (*junzi*) – szlachetnego człowieka o wysokim poziomie moralnym. Swoją doskonałość jednostka mogła osiągnąć poprzez tzw. samokultuwację (修养 – *xiuyang*). O jej zasadach mówiły nauki konfucjańskie, taoistyczne i buddyjskie. Według Chińczyków wszechświat był królestwem wartości, miejscem, w którym należy żyć, a nie z niego uciec. Tak samo natura ludzka, niewinna sama w sobie, była podstawą do dalszego budowania, a nie czymś, bez czego można by się obejść. Celem ludzkiego życia była realizacja najwyższego dobra, które jednak nie było związane tylko z innym światem. Od samego początku więc należało uczyć się tego, co najcenniejsze poprzez życie w otaczającej rzeczywistości⁸.

W przedbuddyjskich Chinach trudno znaleźć pojęcie „osoby” oraz oddzielającego się od natury indywiduum („ja”). Człowiek był ściśle związany z naturą

⁴ J. Konior SI, *Zagadnienie grzechu w kulturze chińskiej*, Kraków 2006, s. 30.

⁵ R. Malek SVD, *Elementy chińskiego kontekstu chrystologii. Fang Dongmei (1899–1977) o naturę ludzką* [w:] *Chrystologia chińska*, Opole 2008, s. 14; zob. też: *idem*, *Niebo* [w:] *Leksykon religii – zjawiska – dzieje – idee*, red. F. König, H. Waldenfels, tłum. P. Pachciarek, Verbinum, Warszawa 1997, s. 283.

⁶ R. Malek SVD, *Elementy chińskiego kontekstu chrystologii...*, s. 15.

⁷ Por. He Zhaowu, Bu Jinzhi, Tang Yuyuan, Sun Kaitai, *An Intellectual History of China*, Beijing 2008, s. 55; R. Malek SVD, *Elementy chińskiego kontekstu chrystologii...*, s. 34.

⁸ R. Malek SVD, *Elementy chińskiego kontekstu chrystologii...*, s. 27–28.

i społeczeństwem. Nie był rozumiany jako istota składająca się z duszy i ciała, ale jako swego rodzaju kontinuum pneumatycznej energii *qi* (气), mikrokosmos łączący w sobie naturę nieba i ziemi i tym samym odzwierciedlający makrokosmos. Syntezę antropologii chińskiej stanowiła idea jedności człowieka z niebem 天人合一 (*tian ren heyi*)⁹. Pojęcia osobowości (位格 – *weige*) i osoby (人格 – *rengē*) pojawiały się w Chinach dopiero pod wpływem buddyzmu, chrześcijaństwa i wreszcie marksizmu. Światy bogów i ludzi nie były oddzielone przepaścią. Bóstwa i nieśmiertelni mieli swoje wady i dopuszczali się występków, za które bywali zdegradowani do postaci kwiatu, zwierzęcia lub człowieka. Budda w tym kontekście był pierwszą istotą ludzką, która osiągnęła najwyższą doskonałość¹⁰. Nadal nie był jednak osobowym Bogiem¹¹.

Filozofia, a zarazem jedyna chińska religia rodzima – taoizm – na określenie istoty najwyższej posługiwała się pojęciem *dao*¹². Obrazujący je znak 道 symbolizuje ścieżkę lub drogę, będącą w rozszerzonym sensie swoistą drogą do zbawienia. Oznacza także siłę kosmiczną, z której wywodzą się przeciwstawne pierwiastki 阴 *yin* i *yang* oraz cały świat. Jest to siła immanentna, przenikająca całą naturę, czyli także człowieka, którego życiowym zadaniem jest nieustanny powrót do *dao* w swoim wnętrzu. *Dao* mogło wcielać się na przykład w osobę Laozi, autora głównej księgi taoizmu – *Daodejing* (道德经). Roman Malek twierdził, że właśnie *Dao* użyli nestorianie na określenie chrześcijańskiego Boga w VII w.¹³

Zachodnie *logos* i chińskie *dao* a modele kultur chrześcijańskich

W wielkich miastach świata śródziemnomorskiego chrześcijaństwo zostało przez intelektualistów chrześcijańskich poddane próbie syntezy z filozofią grecką. Jej owocem stała się teologia, w której *logos* – ‘słowo’ (chiń. 言 *yan*) zajęło miejsce centralne. Według niej *logos* objawiło się już w Starym Testamencie, inspirując jednocześnie mędrców greckich, m.in. Heraklita i Sokratesa, objawienie to jednak miało charakter tylko częściowy. Dopiero w akcie wcielenia w osobę Chrystusa *logos* objawiło się w pełni. W fakcie tego wcielenia chrześcijanie wykorzystujący hellenistyczne wzorce myślowe widzieli punkt zwrotny w całej historii ludzkości¹⁴.

⁹ *Ibidem*, s. 16.

¹⁰ E. Słuszkiewicz, *Budda i jego nauka*, Warszawa 1965, s. 242.

¹¹ G. Mensching, *Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander*, Stuttgart 1974, s. 161.

¹² W taoizmie można wyróżnić trzy odłamy – pierwotnie był systemem filozoficznym, później rozwinął się także w religię, praktykowany jest także przez taoistów jako sposób życia określony ścisłymi regulami.

¹³ R. Malek SVD, *Elementy chińskiego kontekstu chrystologii...*, s. 14.

¹⁴ D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1983, s. 34.

Zdaniem Liu Xiaofenga, współczesnego chińskiego filozofa i socjologa, *dao* to pojęcie, które znalazło się na szczycie kultury chińskiej, zaś analogicznym pojęciem dla kultury chrześcijańskiej jest *logos* (gr. λόγος). Myśliciel zastanawia się, czy można uznać je za tożsame. Uważa, że podczas próby wprowadzenia religii chrześcijańskiej do Chin została ona potraktowana jak obca. Jednak błędem jest także traktowanie jej jako tożsamej z cywilizacją świata zachodniego, gdyż w gruncie rzeczy wszędzie, gdzie próbowano głosić chrześcijaństwo, było ono w pierwszej chwili uznawane za obcy twór¹⁵. Obcość przesłania chrześcijańskiego wynika więc nie z odległości geograficznej, lecz z tego, że pochodzi ono spoza świata ludzi. Kultura chrześcijańska nie jest tożsama z kulturą określonego narodu, więc zależności między nią a kulturą chińską należy rozpatrywać nie w kontekście relacji między dwiema kulturami narodowymi, ale raczej w kategoriach stosunków międzyludzkich. Każda kultura przyjmująca chrześcijaństwo wytwarza własny model kultury chrześcijańskiej i błędem jest uznanie jakiegokolwiek modelu za standardowy. Czynniki narodowościowy może mieć deformujący wpływ na treść nauki religijnej. Konflikt między kulturą narodową a chrześcijańską nie był jedynie udziałem Chin. W historii chrześcijaństwa sporów, których podłoże stanowiły różnice kulturowe, było równie wiele co sporów o dogmaty¹⁶.

Liu Xiaofeng proponuje podział kultur na *humanitatis cultus* i *dei cultus*. Pierwsza z nich – kultura historyczna, geograficzna i narodowa – jest wzrostem, modelem i upostaciowieniem stosunków naturalnych oraz formalnych między ludźmi, zbiorem archetypów wynikających z procesu kształtowania warunków ludzkiej egzystencji. Druga – kultura chrześcijańska – jest wzrostem, modelem i upostaciowieniem relacji formalnych między Bogiem a człowiekiem. Pierwsza dotyczy grupy, narodu i zróżnicowania historycznego, druga – możliwości samodzielnego wydawania opinii¹⁷.

Liu Xiaofeng, rozpatrując zderzenie się kultury chińskiej i chrześcijańskiej w perspektywie teologicznej, stwierdza, że język jest sposobem, w jaki podmiot wyraża swą odmowę lub akceptację wiary. Przyjęcie danej religii należy rozpatrywać w kontekście jednostki, nie narodu lub rasy. Język ma odgrywać rolę pomostu w relacji między indywiduum a Bogiem, gdyż istotą teologii jest wyrażanie wiary poprzez język. Dopiero wyrażanie swoich religijnych przekonań we własnym języku, zdaniem filozofa, dowodzi rzeczywistego przyjęcia przez człowieka kultury chrześcijańskiej.

Liu Xiaofeng dochodzi więc do wniosku, że droga (*dao*) i słowo (*logos*) nie są pojęciami tożsamymi, ponieważ droga, w przeciwieństwie do słowa, nie odnosi się do spotkania osobowego Boga z indywidualną osobą ludzką¹⁸. Tymczasem koncepcja wszechmogącego i wszechwiedzącego osobowego Boga-Stwórcy była Chińczykom zupełnie obca.

¹⁵ Liu Xiaofeng, *'Dao' yu 'yan'*, Shanghai 1996 (刘小枫, '道'与'言', 上海1996), s. 8.

¹⁶ D. Klejnowski-Różycki, *Liu Xiaofenga* (刘小枫) *teologia drogi i słowa* [w:] *Chrystologia chińska*, red. D. Klejnowski-Różycki, Opole 2008, s. 87–89.

¹⁷ Liu Xiaofeng, *'Dao' yu 'yan'...*, s. 38.

¹⁸ D. Klejnowski-Różycki, *Liu Xiaofenga* (刘小枫) *teologia...*, s. 95.

Trudności Chińczyków w przyjęciu niektórych aspektów chrześcijaństwa

W Państwie Środka nie znano pojęcia absolutnego zła. Nawet najgorszy chiński demon mógł jakimś szlachetnym postępkim przewyższyć dobroć bóstwa. Zło zmieniało się w dobro i odwrotnie. Chińczycy nie wykluczali istnienia życia pozagrobowego, ale celem realnego życia w świecie doczesnym było samodoskonalenie się jednostki, w przypadku konfucjanizmu – społeczne, a w buddyzmie – indywidualne. Praktyki religijne rozumiane jako odprowadzanie z lęku przed piekłem były dla Chińczyków czymś moralnie gorszym. Konfucjańskim uczonym, z których składała się elita intelektualna Chin, chrześcijaństwo kojarzyło się z brakiem rozsądku. Dla ulegającego swoistemu mistycyzmowi ludu, modlącego się do duchów przodków i pomniejszych bóstw, chrześcijaństwo było za mało magiczne. Jego Bóg, treści i obrzędy były mu obce. Nie widziano w nim możliwości samodoskonalenia, a sytuacja przebywania z Bogiem sam na sam, bez opiekuńczych duchów przodków, wydawała się nie do zniesienia. Chińczycy nie mogli także pojąć, dlaczego nie mieliby oddawać czci wszystkim (chrześcijańskim i innym) bóstwom jednocześnie.

Dla narodu, który rozwinął już bogatą tradycję literacką, opowieści biblijne były dosyć prymitywne, dzikie, okrutne i niemoralne, sprzeczne z podstawowymi zasadami życia. Kultura chińska nie pozwalała na publiczne całowanie się, trzymanie się za ręce, siedzenie obok siebie mężczyzn i kobiet. Już historia niepokalanego poczęcia Maryi Panny została uznana za skandaliczną i niegodną opowiadania wśród ludzi dobrze wychowanych, a tym bardziej przedstawiania wizualnego. Najwyższą cnotą była dla Chińczyków 孝 (*xiao*), czyli nabożność synowska, miłość dziecka do rodziców, rozumiana nie jako spontaniczna i emocjonalna, ale jako wypracowany, świadomy stosunek szacunku i czci. Wszelkie emocje należało skrywać. Przejawianie niekontrolowanych uczuć było niestosowne, więc ukazywanie sceny matczynej miłości odbierano jako niemoralne wystawienie na widok publiczny czegoś najbardziej intymnego, co należało ukryć nawet przed samym sobą.

To samo dotyczyło krucyfiksu. W tradycyjnym malarstwie chińskim nie przedstawiano cierpienia i śmierci. Widok wyniesionych na piedestał zwłok Chrystusa przyprawiał odbiorców o mdłości. Przedstawienia żywego Jezusa również nie spotkały się ze szczególnym entuzjazmem. Krzysztof Gawlikowski pisze, że „widoczną oznaką mądrości życia był piękny obfity brzuch, mądrości świata – długie uszy. Czy ktoś tak chudy i z krótkimi uszami, jak Chrystus, może być uważany za istotę boską?”¹⁹. Chińczykom obca była również świętość miejsca i przedmiotu²⁰.

¹⁹ K. Gawlikowski, *W Państwie Środka [w:] Obrazy świata białych*, red. A. Zajaczkowski, Warszawa 1973, s. 105–109.

²⁰ *Ibidem*.

Matteo Ricci widział, że ukształtowanym w konfucjańskiej filozofii Chińczykom trudno jest wierzyć w Boga, który cierpiał i został stracony ludzką ręką. Pomysł, że Bóg miałby umierać za grzechy człowieka, wydał im się niedorzeczny, a bóstwo, które skazało własne dziecko na śmierć – okrutne. Nie mogli również pojąć samej koncepcji grzechu pierwotnego, gdyż w ich rozumieniu świata byli z natury dobrzy. Trudności sprawiało im też zrozumienie idei jedności Trójcy Świętej w trzech osobach²¹.

Pojęcia teologii katolickiej w języku chińskim

Adaptacja pojęć teologicznych była wyzwaniem ze względu na specyfikę języka chińskiego, w którym treści związane z obrazem świata są przekazywane w większym stopniu niż w językach zapisywanych za pomocą liter. Zjawiska są w nim utrwalane jako obrazy zbudowane z mniejszych elementów, również wyrażających określone znaczenia²². W języku chińskim istnieje kilkadziesiąt tysięcy znaków i w dzisiejszych czasach sami Chińczycy nierzadko nie mają świadomości niektórych konotacji ilustrowanych w poszczególnych elementach znaków. Obraz świata, jaki człowiek buduje w swoim umyśle, jest uwarunkowany tym, który dociera do jednostki poprzez język²³. Język, oprócz zmysłów, stanowi jeden ze środków duchowego dostępu człowieka do świata. Rzeczywista wartość semantyczna wyrażań i zwrotów jest nieco inna dla słów uznanych za wzajemne odpowiedniki w różnych językach²⁴.

Na przykład pojęcia wolności i praw człowieka są przez ludzi z kręgów kultury europejskiej i azjatyckiej rozumiane inaczej, co wynika już z samej budowy odpowiedników tych słów w ich językach, a w przypadku chińskiego – także ze znaczenia ich poszczególnych części składowych²⁵. W języku chińskim znaki, które ukazują wizję świata, znacznie wyewoluowały, ale zachowują swój związek ze starożytną cywilizacją, która trwa nieprzerwanie od 5 tysięcy lat. Chcąc zaadaptować obce pojęcie do prawideł języka chińskiego, można posłużyć się kalką fonetyczną (transliteracją – wtedy brzmienie wyrazu jest podobne do zagranicznego, ale znaczenie

²¹ R. Malek SVD, *Elementy chińskiego kontekstu chrystologii...*, s. 13.

²² W. Jabłoński, *Z dziejów literatury chińskiej*, Warszawa 1996, s. 15.

²³ P. Czajka, *O komunikacyjnej koncepcji tożsamości* [w:] *Język, tożsamość i komunikacja międzykulturowa. Księga pamiątkowa ofiarowana doktor Bożenie Zinkiewicz-Tomanek*, red. E. Komorowska, D. Stanulewicz, Szczecin 2010, s. 50–57.

²⁴ B. Szymańska, *Kultury i porównania*, Kraków 2003, s. 7.

²⁵ Por. M. Kosmała, *Dwie cywilizacje – dwa systemy wartości, dwie wizje praw człowieka*, „Azja-Pacyfik” 2004, nr 7, http://poznanstudies.swps.edu.pl/archiwum/Azja-Pacyfik_2004_nr_7.pdf (dostęp: 25.05.2015), s. 25.

często zupełnie inne) lub leksykalną (wtedy wyraz oznacza mniej więcej to, co jego obcojęzyczny odpowiednik, ale wymawiany brzmi inaczej)²⁶.

Dotyczy to również odtwarzanej w języku chińskim teologii. Indygenizacja to tworzenie teologii rodzimej, wyrażanej językiem danej nacji przez jej członków i posługującej się jego systemami filozoficznymi. W Europie dokonywała się ona w pierwszych wiekach chrześcijaństwa na tle herezji i sporów doktrynalnych. Kościoły innych kontynentów są jeszcze we wczesnym stadium jej budowania. Teologia w języku chińskim musi z konieczności używać obrazów. Matteo Ricci, konwertując język fonetyki na język rysunku, posługiwał się zarówno kalkami leksykalnymi, jak i fonetycznymi. Poza wspomnianymi już 天 (*tian*) i 天主 (*Tianzhu*) wykorzystał np. słowo 灵魂 (*linghun*), które podkreślało duchową zasadę osoby ludzkiej, na określenie duszy. Starożytnym pojęciem 德 (*de*), mającym związek z praktykami samodoskonalenia, określił moralną i teologiczną cnotę. Ewangelię nazwał 福音 (*fywin*), czyli słowami błogosławieństwa. Interesujące jest to, że w języku chińskim nie było właściwie odpowiednika słowa religia w rozumieniu europejskim. Użyty na jej określenie znak 教 (*jiao*) oznacza raczej naukę lub szkołę filozoficzną²⁷. Imiona świętych i apostołów oraz część innych pojęć zostały natomiast zaadaptowane w formie kalek fonetycznych.

Chrześcijaństwo wzbudzało w Chinach najróżniejsze reakcje. Wielu chińskich uczonych, którzy przeszli na katolicyzm, ignorowało zupełnie różnice między nim a konfucjanizmem, skupiając się tylko na podobieństwach. Często podstawą do krytyki chrześcijaństwa było przekonanie, że Chińczycy zbudowali najwspanialszą i najbardziej rozwiniętą cywilizację, a misjonarze chcą jej zaszkodzić poprzez wprowadzanie obcej religii. Uczni chińscy często rozumieli katolicyzm poprzez konfucjanizm, a jeden z nich, Yang Tingyun, powiedział: „Dla Boga wszyscy bez wyjątku ludzie są jego dziećmi. Powinniśmy więc uważać Boga za swojego rodzica i darzyć go czcią równą szacunkowi okazywanemu rodzicom”²⁸. Zhang Xiping uważa to za typowo chińskie rozumienie chrześcijaństwa.

Gdy spotykają się przedstawiciele dwóch kultur, każdy z nich myśli i rozumie drugiego przez pryzmat swojej własnej kultury. Od początku istnienia ludzkości zbliżenia takie były nieuniknione i nie pozostawały bez wpływu na uczestników spotkania. Z punktu widzenia komunikacji międzykulturowej religia jest ważnym mostem między kulturami, ponieważ odzwierciedla charakter każdej z nich. Misjonarze, zapoznając Chińczyków z teologią powstałą w Europie, ukazywali im myśl zachodnią, co miało im pomóc w zrozumieniu różnorodności kultur na świecie

²⁶ J. Siniarski, E. Zajdler, *Kulturowy aspekt kodowania informacji w języku i piśmie – nazwy handlowe wiodących marek zagranicznych we współczesnym języku chińskim* [w:] *Zrozumieć Chińczyków. Kulturowe kody społeczności chińskich*, red. E. Zajdler, Warszawa 2011, s. 131–174.

²⁷ J. Konior SJ, *Matteo Ricci SJ 利玛窦 (1552–1610) – misjonarz Chin, prekursor dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego*, „Nurt SVD” 2010, nr 1, s. 198.

²⁸ Zhang Xiping, *Following the Steps of the Matteo Ricci to China*, Beijing 2006, s. 137.

i wzbogaciło ich własną filozofię. Jednocześnie zaś sami coraz lepiej poznawali Chińczyków i rozumieli ich sposób myślenia, meandry ich kultury i filozofii, a także sztukę. Proces inkulturacji teologii stanowił bardzo istotną część całej historii wymiany myśli między Wschodem a Zachodem, ponieważ był połączony z handlem, a także umożliwiał spotkanie się na płaszczyźnie światopoglądowej, bardzo ważnej dla obu stron. Był częścią wielkiego procesu, który zmienił świat i który jest kontynuowany do dziś.

SUMMARY

THE BEGINNINGS OF THE INCULTURATION OF CHRISTIAN THEOLOGY INTO THE CHINESE MENTALITY

In this paper, I describe some aspects of the process of inculturation of Christian theology to the Chinese mentality. In ancient China, there was no such thing as a person of God. The deity was Heaven (tian), which was also a basis of human beings' morality. Also, the ideas of Dao, taken from Taoism, and Greek Logos, cannot be considered as equal, because there is no God in Taoism, and Logos in Western philosophy is a word of God. For Chinese people, the Bible's stories were very violent, primitive and immoral. Also, translating theological terms into Chinese was difficult, because the Chinese language is monosyllabic, and each character contains its own meaning. In this paper I listed several examples of it. Some Chinese people used to understand Christianity through their understanding of Confucian philosophy. Missionaries' efforts have deeply influenced the relations between China and Eastern Europe and also had a significant meaning for the development of Chinese studies.