

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Ведран З. Голијанин

**ТЕОЛОГИЈА ИНКУЛТУРАЦИЈЕ И ЊЕНО МЕСТО
У ПРАВОСЛАВНОМ МИСИОНАРСКОМ
БОГОСЛОВЉУ**

докторска дисертација

Београд, 2020.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Vedran Z. Golijanin

**THEOLOGY OF INCULTURATION AND ITS PLACE IN
ORTHODOX MISSION THEOLOGY**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2020

Ментор: др Зоран Крстић, редовни професор, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

Чланови комисије: 1. _____

2. _____

3. _____

Датум одбране: _____

ТЕОЛОГИЈА ИНКУЛТУРАЦИЈЕ И ЊЕНО МЕСТО У ПРАВОСЛАВНОМ МИСИОНАРСКОМ БОГОСЛОВЉУ

Сажетак: Овај рад бави се инкултурацијом, мисионарским методом који је првобитно формулисан у римокатоличкој теологији, и њеним потенцијалним смештањем у оквире православног мисионарског богословља. Основни циљ рада је, према томе, доказивање компатибилности између инкултурације и православне мисиологије. Истраживање је спроведено кроз четири поглавља, од којих свако представља виђење инкултурације из различитих перспектива: теолошке, историјске, антрополошке, а затим и из перспективе унутрашње црквене мисије. У првом поглављу изнето је поређење теолошких претпоставки инкултурације и православне мисиологије и показано је њихово суштинско слагање. Друго поглавље представља историјски преглед хришћанских мисија и покушај да се у њима пронађу елементи инкултурације. Истинска инкултурација видљива је у мисији ране Цркве, али су историјске околности довеле до развијања других мисионарских метода због којих је инкултурација запостављена и скоро заборављена. Њено поновно оживљење десило се у другој половини 20. века, тако да је инкултурација данас једна од најактуелнијих мисиолошких тема. Треће поглавље служи као додатна аргументација за теологију инкултурације, а засновано је на теоријама о културним системима, религији и симболичким облицима. Четврто поглавље разматра путеве реинкултурације у унутрашњој мисији Цркве. Овакав приступ феномену инкултурације потврђује њену суштинску подударност за православно мисиологијом, али и открива да је управо инкултурација добро решење за проблем стагнације савремене православне мисије. Такође, кроз рад се предлаже неколико начина на које инкултурација може бити практично примењена. Да би се постигао тај циљ, неопходно је ослободити православно хришћанство терета религизације и поново успоставити везу са ранохришћанским менталитетом који је спремно ступао у дијалог са културом и освећивао њене позитивне елементе.

Кључне речи: инкултурација, Црква, мисија, мисиологија, контекстуализација, култура, религија, откривење, симболизам.

Научна област: Теологија

Ужа научна област: Хришћанска социологија

УДК: 27-76-051

THEOLOGY OF INCULTURATION AND ITS PLACE IN ORTHODOX MISSION THEOLOGY

Abstract: This dissertation is concerned with inculturation, a missionary method originally formulated in Roman Catholic theology, and its potential placement inside Orthodox missionary theology. Primary goal of the dissertation is, therefore, to prove the compatibility between inculturation and Orthodox missiology. The research was conducted throughout four chapters, each of them offering a different perspective on inculturation: theological, historical, and anthropological, as well as that of inner Church mission. The first chapter is a comparison of basic theological elements in both inculturation and Orthodox missiology, which shows their essential agreement. Second chapter is an historical review of Christian mission and an attempt to find the elements of inculturation in them. True inculturation is evident in early Church's mission, but certain historical circumstances have contributed to the development of different missionary methods, while inculturation was neglected or completely forgotten. Its revival occurred in the second half of 20th century, and today inculturation is one of the most important missiological interests. Third chapter offers additional argumentation for theology of inculturation, based on theories of cultural systems, religion, and symbolic forms. Fourth chapter reviews possibilities of inculturation in inner Church mission. This approach to the phenomenon of inculturation confirms its essential compatibility with Orthodox missiology, but it also reveals that inculturation is a good solution for the problem of contemporary Orthodox mission's stagnation. The dissertation also proposes several ways for practical use of inculturation. In order to reach that goal, Orthodox Christianity must be freed from the burden of religization, but it should also reconnect with early Christian mentality that readily engaged in dialogue with culture and sanctified its positive elements.

Key words: inculturation, Church, mission, missiology, contextualization, culture, religion, revelation, symbolism.

Scientific field: Theology

Scientific subfield: Christian sociology

UDK: 27-76-051

САДРЖАЈ

1. УВОД	1
1.1. Тема рада и њена актуелност.....	1
1.2. Преглед најважнијих извора и литературе.....	2
1.3. Структура рада.....	3
1.4. Циљеви рада.....	5
2. ПРВО ПОГЛАВЉЕ	
Основе теологије инкултурације и православне мисиологије	7
2.1. Увођење у теологију инкултурације.....	7
А. Одређење инкултурације.....	7
А.1. Културни контекст и хришћанска вера.....	7
А.2. Инкултурација, енкултурација и акултурација.....	9
Б. Инкултурација и остали мисионарски методи.....	10
Б.2. Негативни и непотпуни мисионарски методи.....	10
Б.3. Позитивни мисионарски методи.....	11
В. Инкултурација као неопходан процес.....	13
В.1. Културна различитост као узрок инкултурације.....	13
В.2. Неопходност културне флексибилности мисионара.....	15
В.3. Културна условљеност свих цркава.....	15
В.4. Непрекидност инкултурације.....	17
Г. Богословске претпоставке инкултурације.....	18
Г.1. Универзална преводивост хришћанске вере.....	18
Г.2. Христос као онај који се инкултурише.....	20
Г.3. Инкултурација и оваплоћење.....	20
Г.4. Универзални и локални аспект Цркве.....	21
Г.5. Афирмација позитивних елемената културе.....	22
Д. Опасности прозелитизма и синкретизма.....	24
Д.1. Прозелитизам.....	24
Д.2. Леонардо Боф и његово одређење синкретизма.....	25
Д.3. „Синкретизам као адаптација“ и инкултурација.....	26
Д.4. Културна условљеност теолошког језика.....	27
2.2. Увођење у православну мисиологију.....	29
А. Одређење мисиологије.....	29
А.1. Појам мисије.....	29
А.2. Формирање мисиолошке науке.....	29
Б. Буђење православне мисионарске свести.....	30
Б.1. Σύμδεσμος, Πορευθέντες и остали покретачи православне мисиологије.....	31
В. Неопходност мисије.....	33
В.1. Еклисиолошки императив мисије.....	33
Г. Богословске претпоставке православне мисиологије.....	35
Г.1. Оваплоћење и мисија.....	35
Г.2. Апостолско послање.....	36
Г.3. Missio Dei.....	37
Г.4. Мисија као ширење славе Божије.....	38
Г.5. Мисија као продужење Литургије.....	38
Д. Проблеми православног мисионарства.....	40
Д.1. Проблеми национализма и византинизма.....	41

Д.2. Материјални проблеми.....	42
2.3. Додирне тачке инкултурације и православне мисиологије.....	44

3. ДРУГО ПОГЛАВЉЕ

Историја инкултурације и савремени приступи.....	45
3.1. Светописамска и ранохришћанска сведочанства.....	45
А. Почети икултурације у Старом Завету.....	45
А.1. Израилјева мисија.....	45
А.2. Хананска инкултурација.....	46
А.3. Септуагинта.....	47
Б. Инкултурација у Новом Завету.....	47
Б.1. Мисионарски карактер новозаветних списа.....	47
Б.2. Јованов „Логос“.....	48
Б.3. Инкултурација у Павловој мисији.....	50
В. Ранохришћанска инкултурација.....	53
В.1. Христијанизација хеленизма и хеленизација хришћанства.....	54
В.2. Хришћанство и философија.....	55
В.3. Хришћанство и мистеријски култови.....	58
В.4. Хришћанство и римско друштво.....	59
3.2. Инкултурација у западним мисијама.....	61
А. Језуитско мисионарство.....	62
Б. Протестантско мисионарство.....	64
В. Проблем импозиције у западним мисијама.....	66
3.3. Инкултурација у источним мисијама.....	70
А. Несторијанско мисионарство.....	70
Б. Византијско мисионарство.....	72
Б.1. Мисија Свете браће Кирила и Методија.....	73
Б.2. Српска светосавска култура.....	76
В. Руско мисионарство.....	79
В.1. Свети Стефан Пермски и зирјанска мисија.....	79
В.2. Мисија на подручју Русије у 19. веку.....	80
В.3. Руска мисионарска друштва.....	83
В.4. Кинеска мисија.....	84
В.5. Јапанска мисија.....	86
В.6. Питање инкултурације у руској мисији.....	88
3.4. Савремени конфесионални приступи теологији инкултурације.....	89
А. Римокатоличка теологија инкултурације.....	89
А.1. Папски документи.....	89
А.2. Други ватикански концил.....	90
Б. Протестантска контекстуална теологија.....	93
В. Православни ставови о инкултурацији.....	96
В.1. Путокази ка инкултурацији у православном богословљу.....	96
В.2. Инкултурација у руској мисиолошкој мисли.....	99
3.5. Лекције из историјског искуства.....	103

4. ТРЕЋЕ ПОГЛАВЉЕ

Хришћанска схватања културе, религије и симболичких облика.....	104
4.1. Црква и култура.....	104
А. Култура и њени саставни елементи.....	104
А.1. Одређење културе.....	104

А.2. Саставни елементи културе.....	106
Б. Различити модели односа хришћанства и културе.....	108
Б.1. Пет односа Христа и културе по Ричарду Нибуру.....	108
Б.2. Теономна култура Пола Тилиха.....	112
В. Важност културе у Православној Цркви.....	114
В.1. Прихватање и освећење културе.....	114
В.2. Питање византијског наслеђа у Православној Цркви.....	116
4.2. Црква и религија.....	122
А. Религија као боготражитељство.....	122
Б. Религија и откривење.....	124
В. Православне критике религије.....	127
В.1. Шмеманова критика религије.....	128
В.2. Романидисова критика религије.....	128
В.3. Бегзосова критика религије.....	129
В.4. Јанарасова критика религије.....	130
Г. Религизација као узрок импозиције.....	132
4.3. Символи и инкултурација.....	134
А. Човек као симболичко биће.....	134
А.1. Одређење симбола.....	134
А.2. Теорија о религијском симболизму Пола Тилиха.....	136
А.3. Философија симболичких облика Ернста Касирера.....	140
А.4. Језик и инкултурација.....	144
Б. Црква, мисија и симболизам.....	146
Б.1. Симболички карактер црквене педагогије.....	146
Б.2. Питање природног симболизма.....	148
Б.3. Преусмеравање симбола.....	150
В. Инкултурација кроз преусмеравање симбола.....	152
В.1. Божија имена: далекоисточни примери.....	153
В.2. Христолошки симболи: Логос и Тао.....	155
В.3. Локални обичаји: проблем култа предака.....	157
4.4. Нацрт православне инкултурације.....	161

5. ЧЕТВРТО ПОГЛАВЉЕ

Рехристијанизација као реинкултурација.....	163
5.1. Криза модерног хришћанства.....	163
А. Атеизам и индивидуална религиозност.....	163
Б. Глобализација и мисија.....	167
В. Раздвајање хришћанства и културе.....	174
Г. Изазови постмодернизма.....	179
Д. Криза симбола.....	184
5.2. Пuteви реинкултурације.....	189
А. Неопходност самокритике.....	189
Б. Хришћанство и наука.....	195
В. Хришћанство и савремена уметност: пример филма.....	202
5.3. Борба за хришћанску културу.....	206

6. ЗАКЉУЧАК.....208

7. ЛИТЕРАТУРА.....212

7.1. Извори.....	212
------------------	-----

А. Списи Светих Отаца, учитеља Цркве и православних мисионара.....	212
Б. Житија.....	213
В. Збирке канона.....	213
Г. Званични документи Православних Цркава.....	213
Д. Одлуке Другог ватиканског концила и папске енциклике.....	214
7.2. Секундарна литература.....	215
А. Ћирилична.....	215
Б. Латинична.....	219

1. УВОД

1.1. Тема рада и њена актуелност

Мисиологија, једна од најмлађих богословских дисциплина, настала је као теолошко промишљање о сусрету хришћанства са новим народима, њиховим културама и религијама. То, међутим, није посебна новина у историји хришћанства; оно је од свог настанка непрестано укључено у такав дијалог – дијалог Јеванђеља, тј. откривене Божије истине, и културе, тј. човекове креативне природе и њених производа. Сходно томе, мисија је једна од основних одлика Цркве. Њено биће се манифестује као заједница људи окупљених око Христа и сједињених са Христом, односно као богочовечанска заједница која прославља Бога у Литургији, али то није све што се може рећи о бићу Цркве. Поред кретања ка Богу, Литургији је својствено још једно кретање, и то ка свету. Архиепископ Анастасије Јанулатос је то друго литургијско кретање назвао „литургија после Литургије“, а реч је, наравно, о црквеној мисији, сведочењу богочовечанског искуства читавом свету, у складу са Господњом заповешћу: „Идите, дакле, и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа, учећи их да држе све што сам вам заповиједио“ (Мт 28,19-20). Дакле, мисија је неизоставан део литургијског бића Цркве и обавеза свих хришћана.

Постоје многи методи извршења поменуте Христове заповести, а један од њих је и *инкултурација*. Овај метод, који је првобитно формулисан у оквиру римокатоличке (језуитске) теологије, представљао је значајно удаљавање Римокатоличке цркве од прозелитизма који је био одлика бројних њених мисија у модерном добу. Уместо ранијег игнорисања или чак активног потискивања домаћих култура, римокатолици су у оквиру инкултурације пронашли теолошко утемељење за уважавање другог и другачијег, као и ново, позитивније виђење помесне еклисиологије. Сличан процес се на крају колонијалног периода одвијао и у протестантизму, у којем је потврђена важност локалног аспекта црквене заједнице, исказаног кроз тзв. *контекстуализацију*. У оба случаја се, дакле, уочава приближавање западног хришћанства основним тезама православне еклисиологије у којој се одувек наглашавала пуноћа сваке помесне црквене заједнице, са свим њеним културним особеностима. То би значило да теологија инкултурације, коју су формулисали западни хришћани, може да представља и добар метод православне мисије, иако он раније није био јасно образложен у истакнутим православним мисиолошким студијама. Основни циљ нашег рада, према томе, јесте испитивање односа и компатибилности теологије инкултурације и православне мисиологије и еклисиологије.

Ова тема има вишеструк значај за православну мисиологију и генерално теологију, али и за конкретну мисионарску делатност Православне Цркве. Наиме, разматрање инкултурације из православне перспективе освежава православну теологију тако што је повезује са актуелним мисиолошким темама на глобалном плану, указује на нове правце развоја и поново је усмерава на културу с којом треба да ступи у креативан дијалог. Вреди поменути и то да инкултурација није била примарно интересовање великог броја мисиолошких публикација на српском језику, што значи да наша тема може, макар у малој мери, допринети развоју српске мисиологије и примењене теологије.

На другом месту, актуелност рада се назире и у томе што инкултурација, уколико буде афирмисана као адекватан мисионарски метод у Православној Цркви, може бити решење за општу стагнацију православне мисије. У новијој историји, православни су настојали да мисију спроводе на исти начин на који су то чинили средњовековни византијски мисионари, нпр. Свети Кирило и Методије. Византијски

мисионарски модел је постао императив: некрштеним народима се приступало с претпоставком да њихово културно наслеђе треба да буде замењено византијским, уз минималне уступке у облику задржавања језика. Међутим, оно што новији православни мисионари, као ни бројни савремени теоретичари мисије у Православној Цркви, нису узимали у обзир јесте чињеница да су византијски мисионари проповедали народима који су заиста били на нижем ступњу културног развоја. Због тога је било неопходно да им са Јеванђељем донесу и продукте високе византијске (хришћанске) културе. Руске мисије у 19. веку и почетком 20. века, конкретно оне на Далеком истоку, нису биле окренуте културно инфериорним племенима већ изузетно развијеним цивилизацијама које, једноставно, нису хтеле да прихвате неку западну културу поред својих сопствених култура. Сличан проблем се уочава и у савременој мисији у секуларном свету: инсистирајући на византијском културном моделу, Црква показује слабо интересовање за афирмацију и освећење нових културних достигнућа. Тако се јаз између Цркве и културе проширује, а Црква се повлачи (или бива потиснута) у паралелни културни свет. Неопходно је погледати преко византијског модела и вратити се ранохришћанском мисионарском методу који је подразумевао живу интеракцију са културом. Тако би се у контексту спољашње мисије развила свест о потреби освећења нових култура (инкултурација), док би се у контексту унутрашње мисије омогућила поновна христијанизација секуларне културе (реинкултурација).

Још један аспект нашег рада у којем се види његова важност у савременом добу јесте мултидисциплинарни приступ теми. Наиме, православно богословље се на пољу инкултурације сусреће са неколико других научних дисциплина, укључујући антропологију, социологију, философију, историју религије, историју науке, уметности, итд. Тако се православна теологија богати подацима, искуствима и визијама других наука, док се те науке у истом процесу продуховљују и задобијају важан теолошки смисао и теолошку афирмацију. Другим речима, већ је бављење инкултурацијом један начин изласка Цркве у свет и сусрет са модерном културом и њеним најважнијим елементима. Богословска употреба других научних дисциплина помаже и у дефинисању конкретних корака у стратегији обнове мисионарске делатности Православне Цркве, што је, свакако, њен приоритет у 21. веку.

1.2. Преглед најважнијих извора и литературе

Током писања рада консултоване су капиталне студије из области мисиологије и теологије инкултурације аутора из све три велике хришћанске заједнице, као и релевантни документи Римокатоличке и Православних Цркава. Што се тиче извора за православно мисиолошку мисао, руски допринос огледа се у *Концепцији мисионарске делатности Руске Православне Цркве* (2007) и *Основама социјалне концепције Руске Православне Цркве* (2000) – документима у којима је исцртана стратегија за рехристијанизацију руског народа и обнову спољашње мисије. Значајан документ је и *Мисија Православне Цркве у савременом свету*, озваничен на Критском сабору 2016. године, а који концизно излаже православно виђење мисије у модерном добу. Што се тиче Римокатоличке цркве, кориштени су релевантни документи Другог ватиканског концила (1962-1965): *Декларација о односу цркве према нехришћанским религијама* (*Nostra aetate*), *Пасторална конституција о цркви у савременом свету* (*Gaudium et spes*) и *Декрет о мисијској делатности цркве* (*Ad Gentes*). Поред тога, консултоване су и неколике папске енциклике које су битне за римокатоличку теологију инкултурације, нпр. *Rerum Ecclesiae* (1926) папе Пија XI, *Evangelii praecones* (1951) папе Пија XII, *Princeps pastorum* (1959) Јована XXIII, као и *Catechesi tradendae* (1979) и *Slavorum apostoli* (1985) Јована Павла II. Поред ових извора који се директно тичу мисиологије и

теологије инкултурације, кориштени су и релевантни светоотачки списи, житија и мисионарска сведочанства.

Од битнијих мисиолошких студија, најпре треба поменути књигу протестантског мисиолога Давида Боша (David Bosch) насловљену *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (*Трансформисање мисије: Промене парадигми у теологији мисије*), која је изузетно обимна и практично неизбежна студија у сваком приступу мисионарском богословљу. Римокатолички аутори Стивен Беванс и Роџер Шродер (Stephen Bevans, Roger Schroeder) аутори су још једне важне мисиолошке студије *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (*Константе у контексту: Теологија мисије за наше време*) која садржи вредне увиде у теологију инкултурације. Студије које се директно баве теологијом инкултурације из римокатоличке перспективе писали су Ејлворд Шортер (Aylward Shorter) и Питер Шинелер (Peter Schineller), а реч је о Шортеровој књизи *Toward a Theology of Inculturation* (*Према теологији инкултурације*) и Шинелеровој *A Handbook on Inculturation* (*Приручник о инкултурацији*). Из области православне мисиологије изузетно је вредна студија протестантског аутора Јакова Стамулиса, насловљена *Савремено православно мисионарско богословље*, која је вероватно до сада најсистематичније излагање православне мисиолошке мисли. Од православних аутора тренутно је најзначајнији архиепископ албански Анастасије Јанулатос, аутор важне студије *Mission in Christ's Way: An Orthodox Understanding of Mission* (*Мисија на Христов начин: Православно разумевање мисије*) и великог броја чланака, од којих су многи послужили и у писању овог рада. Јован Брија написао је сажет приказ православне мисионарске теологије под насловом *Go Forth in Peace: Orthodox Perspectives on Mission* (*Пођите у миру: Православне перспективе мисије*). Један занимљив допринос православној мисиологији дала је и група руских аутора који су написали уџбеник *Мисиологија* под покровитељством Мисионарског одељења Руске Православне Цркве. Поред поменутих студија које се директно тичу мисионарског богословља и теологије инкултурације, кориштен је и велики број студија из других области, а које су битне за теоријско утемељење инкултурације, нпр. студије Ричарда Нибура, Ернста Касирера, Пола Тилиха, Леонарда Бофа, Алистера Мекгрета, Георгија Флоровског, итд.

За изучавање новије мисиолошке мисли у Православној Цркви изузетно је значајан часопис *Порефтендес* (*Πορευθέντες*) који је 1959. године основало Светско удружење православне омладине, познатије као *Σύνδεσμος*. У овом часопису радове су објављивали многи православни теолози и мисиолози, а међу првима поменути Анастасије Јанулатос. Часопис је штампан на грчком и енглеском језику, а у овом раду кориштена је енглеска архива *Порефтендеса*. Такође, кориштене су архиве српских теолошких часописа *Богословље*, *Теолошки погледи*, *Годишњак* (часопис Православног богословског факултета у Фочи), итд.

1.3. Структура рада

Циљ рада је, како је поменуто, испитивање везе између теологије инкултурације и православног мисионарског богословља, а тај циљ биће испуњен кроз четири поглавља. У прва три поглавља ће најпре бити упоређене богословске претпоставке инкултурације и православне мисиологије, затим ће бити испитана историјска утемељеност инкултурације, како у православној тако и у инославним мисијама и савременим ставовима, а потом ће бити истражена оправданост инкултурације с обзиром на хришћанска виђења културе, религије и симболичких облика, уз неколико примера инкултурације кроз симболичке облике нехришћанских култура. Четврто поглавље односи се на питање реинкултурације, односно поновне християнизације

(пост)хришћанских европских и генерално западних култура. На тај начин ће нашој теми бити приступљено из свих релевантних углова, како теоријских тако и практичних, а на крају ће бити изнета оцена инкултурације као аутентичног хришћанског метода јеванђелске проповеди и њеног потенцијала за решавање савремене мисионарске кризе у Православној Цркви.

Прво поглавље служи као увод у теологију инкултурације, која није општепозната тема у српском православном богословљу, и као увод у савремену православну мисиологију. Након почетног дефинисања инкултурације, биће изложени аргументи за њену неопходност с обзиром на културну условљеност свих локалних црквених заједница, као и њене богословске претпоставке (чињеница универзалне преводивости Јеванђеља, повезаност инкултурације са теологијом оваплоћења, њена утемељеност у универзалној и локалној еклисиологији, итд). Посебна пажња биће посвећена опасностима прозелитизма и синкретизма као крајностима у које може да скрене свака хришћанска мисија, па чак и она која је осмишљена као инкултурација. Део првог поглавља који се бави православном мисиологијом садржи увод у мисиолошку науку и опис поновног буђења православне мисионарске свести у другој половини 20. века. Након тога ће бити изложене богословске претпоставке православне мисиологије, конкретно теологија оваплоћења, апостолско послање, Божија мисија (*missio Dei*), литургија после Литургије, итд. Поређење богословских претпоставки инкултурације и православног мисионарског богословља служи за одређење њихове *богословске компатибилности*.

Друго поглавље је преглед историје хришћанских мисија и покушај да се у њима уоче елементи инкултурације. Преглед почиње са назнакама мисије у старозаветној књижевности, затим се прелази на новозаветну теологију мисије која показује теолошку адаптацију нејеврејских културних елемената, нпр. стоичке философије, итд. Конкретнији докази инкултурације називају се у ранохришћанској интеракцији са хеленизмом, поново у дијалогу са философијом. Преглед западних мисија показује истинску инкултурацију, нпр. у случају језуитских мисија, али и класичну импозицију, како у римокатоличким тако и у протестантским мисијама. Преглед источних мисија, који садржи и кратак осврт на несторијанско мисионарство у Азији, показује јасне елементе инкултурације у византијским мисионарским подухватима, примарно у мисији Свете браће Кирила и Методија. Кирилометодијевски принцип преузела је и Руска Црква, мада историја њених азијских мисија у 19. и почетком 20. века показује јасан потенцијал за инкултурацију који није искориштен у потпуности због инсистирања на византијском културно-религијском моделу и недостатка воље да се истински христијанизују нове културе. У 20. веку је Римокатоличка црква (макар у теорији) афирмисала инкултурацију кроз поменуте документе Другог ватиканског концила и поједине папске енциклике. Протестантске заједнице показале су велико интересовање за тзв. контекстуализацију, што је један вид инкултурације. У документима Православних Цркава такође се уочавају јасне претпоставке за инкултурацију, мада се она нигде не прихвата као званичан став (можда због западног порекла овог термина). У сваком случају, преглед инкултурације у хришћанским мисијама служи за потврду *историјског утемељења инкултурације*, чиме се показује да она није новитет већ истински део црквеног предања.

У трећем поглављу се заокружује теоријско утемељење инкултурације у хришћанским ставовима према култури, религији и симболичким облицима. Разматрање теорија о хришћанству и култури служи за показивање важности културе у црквеном животу: она се посматра као својеврсни продужетак или проширење људске природе, што значи да је и она, без обзира на екстремне ставове, достојна освећења. Религија је, с друге стране, један од културних елемената, веома важан за човека, али и

потенцијално опасан уколико је одвојен од истине откривења. Испоставиће се да је тзв. *религизација* хришћанства оно што највише спречава инкултурацију, а под тим се мисли на увођење дуалистичког духа у црквену заједницу, робовање правилима без обзира на њихов смисао, као и на стриктно раздвајање Цркве и околног света културе. Из тог разлога су религију (или религизацију) критиковали Христо Јанарас, Александар Шмеман, Јован Романидис, итд. Ипак, не постоји огољено откривење без човековог религиозног одговора, па се због тога ни хришћанство не може лишити своје религијске стране. Уколико се инкултурација врши кроз религију, онда се не може говорити о елиминисању религије већ о њеном освећењу. Та тема се додатно разрађује у расправи о симболичким облицима, у којој централно место заузимају философ Ернст Касирер и теолог Пол Тилих. Наиме, култура је састављена од елемената који се називају симболи, а симболе је, с обзиром да не могу бити створени или уништени свесно, неопходно христијанизовати, тј. преусмерити их ка Христу као крајњем извору смисла. Исто важи и за религијске симболе између којих Црква у мисији треба пажљиво да изабере најадекватније и да их освети – а то није ништа друго до вршење инкултурације. Ова чињеница ће бити илустрована са неколико занимљивих примера преусмеравања локалних религијских симбола, и то у случајевима превода Божијег имена, изналажења нових христолошких симбола и освећења локалних религијских обичаја. Тиме се осветљавају конкретни начини вршења инкултурације у спољашњој мисији. Дакле, треће поглавље служи као *антрополошко утемељење инкултурације*, комбинујући социолошке, културолошке, психолошке и философске теорије о култури, религији и симболима зарад доказивања неопходности уважавања културе у делу мисије.

У четвртом поглављу пажња је усмерена на европско хришћанство и поновну христијанизацију традиционално хришћанских култура, што је овде означено као „реинкултурација“. Претпоставља се, наиме, да је инкултурација у Европи била успешно извршена, али да су бројни фактори, од просветитељства до савременог научног атеизма, узроковали дехристијанизацију – одвајање (хришћанске) културе од јеванђелске вере. Процес глобализације и постмодернистички дух су, како се чини, ставили под знак питања и сам појам мисије. У овом поглављу се прво излаже анализа дехристијанизације, и то кроз анализу феноменâ атеизма и псеудорелигиозности, затим кроз анализу историјских разлога раздвајања хришћанства и културе и, на крају, кроз разматрање савремене кризе симболâ која је симптом човекове отуђености од његовог сопственог (религиозног) бића. У другом делу четвртог поглавља разматрају се конкретни кораци које Црква треба да предузме на путу ка реинкултурацији, а то су самокритика (проналажење оних елемената црквеног живота који онемогућавају адекватан дијалог са културом), активнији и креативнији дијалог са савременом науком (уз разматрање неколико предложених начина за вршење овог дијалога) и афирмација уметничких израза савремене културе (уз посебан осврт на филмску уметност). Ово поглавље се тако враћа на почетну констатацију о непрестаној борби Цркве за изградњу хришћанске културе и показује да је чак и оним културама које се сматрају традиционално хришћанским увек потребна јеванђелска обнова или реинкултурација.

1.4. Циљеви рада

Основни циљ рада, како је већ поменуто, јесте да се испита компатибилност теологије инкултурације и православног мисионарског богословља. Такође, неопходно је ту компатибилност прецизно образложити да би инкултурација, као валидан мисионарски метод, била прихваћена у оквиру православне мисиологије и размотрена без конфесионалних предрасуда. Реч је о својеврсном непријатељству према идеји

инкултурације или њеном игнорисању од стране православних (што, истини за вољу, није општи православни став), како због привидних сличности са негативним феноменима прозелитизма и синкретизма, тако и због прости чињенице западног порекла термина „инкултурација“. У *Концепцији мисионарске делатности Руске Православне Цркве* се, нпр. предлаже алтернативни термин „црквена рецепција културе“, мада се пажљивијом анализом открива да се иза овог термина крије метод *адаптације* а не *инкултурације*, што само сведочи о томе да теологија инкултурације још увек није добро схваћена у православној мисиологији.

Други битан циљ рада јесте подизање свести о религизацији православља као основном узроку мисионарске стагнације у новијој историји. Религије су најчешће основне препреке за християнизацију нехришћанских народа, али је парадоксално то што се религизација испоставља као препрека за вршење мисије и унутар Цркве. Притом се под „религизацијом“ не подразумева здрава црквена религиозност већ дуалистички и легалистички приступ црквености којим се ствара непремостиви јаз између Цркве и културе, „чистих“ и „нечистих“ људи, а увек науштрб откривењске истине. Религиозни менталитет није у стању да премости овај јаз и због тога отписује целокупан ванцрквени свет, што потом изазива гашење мисионарског жара.

Трећи циљ рада повезан је са прва два, а реч је о обнављању мисионарске делатности Православне Цркве, или макар о стварању адекватних теолошких и мисиолошких премиса за њену обнову. То се може постићи искреном критиком досадашње мисионарске праксе, како међу инославнима тако и међу православнима. У случају Православне Цркве, основни проблеми проистичу из апсолутизације византијског културног модела, а то подразумева немогућност озбиљнијег усвајања других култура од стране Цркве. Може се претпоставити да је половишно извршење инкултурације у православним мисијама један од основних разлога за слабе резултате православних мисионара чак и у оним деловима света у којима су римокатолици и протестанти постизали велике успехе. Инкултурација може бити метод излечења, а он се састоји од следећих елемената: уважавање страних култура, прихватање свих њихових позитивних симболичких облика, поништавање непотребних сукоба између Цркве и савремене културе и освећење свега што је могуће осветити.

2. ПРВО ПОГЛАВЉЕ

Основе теологије инкултурације и православне мисиологије

2.1. Увођење у теологију инкултурације

А. Одређење инкултурације

Између бројних тема којима се бави савремена мисиологија, укључујући и оне од егзистенцијалне важности за хришћанство, какве су стагнација спољашње мисије и дехристијанизација (традиционално хришћанског) западног света, инкултурација заузима заиста посебно место. Чини се да је њен потенцијал за решење проблема унутрашње и спољашње мисије огроман: озбиљним приступом култури и свим њеним саставним елементима, овај мисионарски метод обећава на само утврђивање стуба хришћанства крај осталих стубова одређеног друштва, тј. као само једног од његових чинилаца, већ утврђивање хришћанства као његове свепрожимајуће душе, тј. истинску његову христијанизацију. С обзиром на овакво обећање, идеја инкултурације мора проћи неколико озбиљних провера. Једна од њих свакако мора да се тиче њене примењивости, што ће бити постигнуто прегледом историје хришћанских мисија које су садржавале елементе инкултурације. Друга провера, а то је и основна тема овог рада, односи се на сместивост инкултурације у оквире православног мисионарског богословља, што није неопходно само због западног порекла ове идеје (јер то аутоматски изазива негодовање одређеног броја православних), него и због евентуалног поспешења православне мисионарске делатности уколико би се овај метод показао као довољно добар.

А.1. Културни контекст и хришћанска вера

Термин „инкултурација“ новијег је порекла. То, међутим, не значи и да је феномен који је овим термином означен нов; сасвим супротно, реч је о процесу у којем се хришћанство налази од свог историјског настанка, па Гевин Д'Коста одлично примећује да је инкултурација, заправо, „веома ново име за веома старо питање односа између вере и културе“.¹ Заиста, од првобитног трвења између хришћанске вере и јудејских религиозних и културних обичаја па све до нашег времена и питања односа хришћанства са различитим нецрквеним идеологијама, непрестано актуелно питање јесте: како веровати или, прецизније, како изражавати веру с обзиром на културу у којој живимо? Ово питање додатно компликују чињенице да, на првом месту, постоји много култура и да, на другом, култура није статичан већ изузетно динамичан феномен. Наравно, све ово отежава јасно дефинисање инкултурације, с обзиром да у свим појединачним случајевима она, како каже Старклоф, подразумева „конверзацију два учесника – један је универзално Јеванђеље или фундаментална 'блага вест', док је други културна јединственост сваког контекста у којем се та вест може чути“.² Јасно је, дакле, да саопштавање јеванђелске поруке мора бити културно условљено, односно да ова порука мора бити изражена језиком који је разумљив у датом културном контексту.

Још једно битно питање тиче се употребе тог „језика“ или система симболичких облика који омогућавају вербалну и сваку другу врсту комуникације унутар друштва: да ли јеванђелска страна просто користи ове симболе као привремена оруђа или се с њима дешава нешто друго? Ејлворд Шортер истиче да је инкултурација „креативан и

¹ Gavin D'Costa, „Inculturation“, in *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, ed. Ian McFarland, David Fergusson, Karen Kilby, Iain Torrance (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 238.

² Carl F. Starkloff, „Inculturation and Cultural Systems (part one)“, *Theological Studies*, No. 55 (1994): 69.

динамичан однос хришћанске поруке и културе или култура“.³ То значи да се у мисионарском дијалогу дешава истински препород примаоца Јеванђеља, и то не само религиозни већ и културни, а бројни теолози који су писали о инкултурацији описују овај њен аспект као „инкарнацију“ (оваплоћење) хришћанства у одређеном културном контексту. Језуитски теолог Педро Арупе⁴ управо на тај начин дефинише инкултурацију, тврдећи „да је инкултурација, заправо, инкарнација хришћанског живота и хришћанске поруке у одређеном културном контексту, тако да ово искуство не само да се изражава кроз елементе који припадају тој култури, (...) већ постаје принцип који оживљава, усмерава и обједињује културу, преображавајући је да би постала нова твар“.⁵ Инкултурација би, сходно овој дефиницији, требало да буде својеврсно „понављање“ оваплоћења Христовог у свакој новој култури, чиме култура бива препорођена и освећена. То је процес који је велики протестантски мисиолог Давид Бош назвао „двоструки покрет“, говорећи да се у њему „истовремено одвија инкултурација хришћанства и християнизација културе“.⁶

Инкултурација као мисионарски метод, како се може закључити из претходно изложеног, представља својеврсни покушај „оправдања“ локалног израза хришћанске вере пред захтевом хришћанске универзалности. С обзиром на западно (римокатоличко) порекло овог термина, као и на чињеницу да је расправа о валидности инкултурације била нарочито актуелна у време Другог ватиканског концила (1962-1965), не чуди што читава расправа о локалном аспект хришћанства има апологетски тон у новијој мисиолошкој литератури римокатоличких аутора. Тако језуита Питер Шинелер тврди да је инкултурација „труд хришћана на одређеним местима да схвате и прославе своју хришћанску веру на начин који одговара њиховој ситуацији или контексту. Иако су део једне, свете, саборне и апостолске Цркве, они траже и посебне начине на које ову веру могу да практикују у својој ситуацији“.⁷ Православна Црква, с друге стране, препознаје пуну еклисиолошку вредност сваке помесне евхаристијске заједнице и неретко је благонаклоно гледала на ове „локалне изразе вере“, уколико нису били у директној супротности са њеним догматским учењем. Штавише, чини се да је локални (културни) доживљај хришћанства теолошка нужност: Дух Свети дише где хоће (Јн 3,8) и свугде инспирише хришћане да најбоље плодове своје културе приносе Богу. У том смислу је написана и дефиниција инкултурације Богдана Лубардића: „Инкултурација је позив Божији човеку да испуни своју најприснију егзистенцијалну потребу. (...) То, свакако, подразумева напор и умеће да вишеструко, полидимензионално и на еклисијално осмишљен начин пројављујемо енергије божанског кроз елементе људског стваралаштва.“⁸

³ Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997), 11.

⁴ Педро Арупе (Pedro Arrupe, 1907-1991) био је истакнути језуитски теолог којем се често приписује ауторство израза „инкултурација“. Иако ово није тачно, с обзиром да је исти израз коришћен у документима са конференције азијских бискупа у Тајпеју 1974. године, тј. четири године пре Арупеовог познатог писма „О инкултурацији“, чињеница је да је управо Арупеовом заслугом термин „инкултурација“ био широко прихваћен у римокатоличким теолошким круговима, а потом и у хришћанском свету уопште.

⁵ Pedro Arrupe, „On Inculturation, to the Whole Society“ (1978). Accessed 03.08.2018. https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1978_arrupeinculturationsociety/

⁶ David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), 454.

⁷ Peter Schineller, *A Handbook on Inculturation* (New York, Mahwah: Paulist Press, 1900), 1.

⁸ Богдан Лубардић, „Хришћанство, инкултурација и биће књиге, – од језика до Личности“, *Богословље* (2000): 123.

A.2. Инкултурација, енкултурација и акултурација

Зарад прецизнијег одређења инкултурације као теолошке идеје неопходно је осврнути се и на сличне социолошке концепте *енкултурације* и *акултурације*. Израз „енкултурација“ се у старијој мисиолошкој литератури користио уместо израза „инкултурација“, али је од 1975. године, тј. од 32. генералне конгрегације Друштва Исусовог, у римокатоличкој (и генерално теолошкој) литератури утврђен израз „инкултурација“, сада са латинским префиксом *in* уместо *en*.⁹ Разлика се не састоји само у префиксу; док се инкултурација односи на дијалог хришћанства и културе, током којег хришћанство постаје њен саставни део, „енкултурација се односи на процес културолошког учења појединца, тј. на процес којим личност улази у своју културу“.¹⁰ Обично се сматра да деца пролазе кроз процес енкултурације приликом учења језика, правилâ понашања, локалних обичаја, итд. Други социолошки концепт који је сродан са идејом инкултурације јесте „акултурација“. Према *Пенгвиновом речнику социологије*, акултурација означава

и контакт између различитих култура и резултате таквих контаката. Као процес контакта између култура, акултурација може да подразумева или директну друштвену интеракцију или изложеност другим културама путем мас медија. Као резултат оваквог контакта, акултурација је процес у којем једна култура врши асимилацију друге културе, због чега долази до промене прве културе и до промене групног идентитета.¹¹

Акултурација је појам који добро објашњава чињеницу да је свака култура динамична и подложна променама. Због тога долазак хришћанства у ново културно окружење не мора да се у сваком случају тумачи као наметање или насилно мењање културног образа; реч је о природном процесу у којем хришћанство (у идеалним околностима) игра позитивну, просвећујућу улогу. То, наравно, значи да хришћанство долази као културни систем, што је такође неизбежно јер не постоји огољено хришћанство без културног оквира. Проблеми настају у случајевима када мисионари поистовете хришћанство са својим културним оквиром и настоје да врше непотребне измене у култури унутар које проповедају. Како сматра Шортер, „пре него што се деси 'ново стварање' о којем говори отац Арупе, мора се десити акултурација у којој хришћанство (у претходној културној форми) тражи свој израз кроз елементе нове културе“.¹² Према томе, истинска инкултурација неизоставно подразумева енкултурацију на нивоу појединца, тј. учење локалног језика и осталих културних елемената (мисионар) и учење хришћанске догме, етике и богослужења (обраћеници), као и акултурацију на општем друштвеном плану, тј. међусобно прилагођавање хришћанства и локалне културе. Шинелер добро примећује да инкултурација „комбинује теолошки значај инкарнације са антрополошким концептима енкултурације и акултурације да би било створено нешто ново“.¹³ Ова новина коју помињу Арупе и Шинелер може бити аутентичан израз помесне црквене заједнице, али се мора поменути и да су се током историје хришћанских мисија дешавале сумњиве комбинације хришћанства са религиозним елементима локалних култура, због чега се

⁹ Опширније о историји израза: Anscar J. Chupungco, *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis* (Collegeville: A Pueblo Book, 1992), 25-26. Како се може закључити, требало је да термин звучи латински да би изазивао јасне теолошке асоцијације.

¹⁰ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 5.

¹¹ Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, Bryan Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology* (London, New York, Toronto: Penguin Books, 2006), 1.

¹² Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 12.

¹³ Schineller, *A Handbook on Inculturation*, 22.

многи резултати процеса инкултурације из разних делова света (нарочито из Индије и Африке) нерадо прихватају у европским црквеним институцијама. Штавише, ови резултати се често и одбацују под оптужбом за синкретизам, чему ће у наставку бити посвећено више пажње.

Б. Инкултурација и остали мисионарски методи

Историја хришћанских мисија садржи светле примере, нпр. проповед Свете браће Кирила и Методија међу моравским и панонским Словенима, али и негативне примере који су ставили под знак питања и саму идеју мисије, као што је прозелитизам колонијалног периода. Савремено доба, у којем влада свест о културном плурализму не само као чињеници већ и као вредности, узроковало је строг критички осврт хришћанских теолога према мисионарској прошлости њихових цркава. Наравно, то није подразумевало осуђивање и одбацивање саме идеје мисије због грешака европских мисионара на другим континентима; уместо тога, дошло је до јасног разграничења различитих мисионарских метода који су подвргнути критичкој анализи да би се открило који је међу њима најприхватљивији за наше време. Питер Шинелер у свом *Приручнику о инкултурацији* дели мисионарске методе на негативне (или непотпуне) и позитивне, а овде ће бити изложен њихов кратак преглед и поређење са методом инкултурације.

Б.1. Негативни и непотпуни мисионарски методи

Први негативни, а сигурно и најгори мисионарски метод јесте *импозиција* (наметање, imposition). У овом случају, мисионар настоји да потпуно уклони не само религију него и целокупну културу људи којима проповеда и да им заједно са хришћанством наметне своју сопствену културу. Често су обраћеницима наметана европска имена, начин одевања и обедовања, али и европска сакрална уметност, „свети језици“, итд. Шинелер коментарише да употребом импозиције „Црква постаје иста као колонијалне силе јер верује да поседује истину утеловљену у супериорној култури, па тако и да су они са којима се сусреће инфериорни, да не поседују истинске вредности или битно културно наслеђе“.¹⁴ Овакво затирање локалних култура у име Христа правдано је теоријом да је ум примитивних народа *tabula rasa*, због чега се импозиција понекад назива и *tabula rasa* приступ. У сваком случају, насилно наметање хришћанства није увек успевало у стварању „европских“ хришћана у Азији или Африци. Јеванђеље је заиста прихватано, мада није било потребно много времена да обраћеници развију сопствене верзије хришћанства, неретко у синкретистичким мешавинама са домаћим религијама, нарочито у Африци. У другим случајевима, нпр. у кинеском католицизму језуитског порекла, обраћеници би остајали у црквеном јединству са Европљанима, али би се, упркос импозицији, борили за легализацију свог језика у богослужењу, за своју философију, обичаје, итд. Како одлично примећују католички теолози Стивен Беванс и Роџер Шродер, „у самом Јеванђељу постоји једна динамика која га чини 'бескочно преводивим'; она је помогла да се сачувају културе оних који су примали Јеванђеље, без обзира на недостојност проповедника“.¹⁵

За Шинелера је и *превођење* непотпун (и потенцијално негативан) мисионарски метод. Наиме, превод Светог Писма, богослужбених књига и елементарне хришћанске литературе заиста је неопходан да би се хришћанство уопште могло проповедати у новој култури. То је, како он каже, почетни корак, али „опасност лежи у томе да

¹⁴ Schineller, *A Handbook on Inculturation*, 15.

¹⁵ Stephen B. Bevans, Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2004), 386.

превођење престане бити почетни корак и да постане једини метод“.¹⁶ Освртање на православне мисије 19. века може бити корисно да би се схватило због чега Шинелер задржавање на превођењу сматра опасним. Мисионари су се често посвећивали искључиво превођењу, понекад и током читавог живота, а да се нису упуштали у озбиљан дијалог са културама народâ којима су проповедали, што се одражавало и на квалитет и на квантитет мисије.¹⁷ Због тога је Шинелер у праву када тврди да, у случају задржавања на почетном кораку превођења, Христос „долази као преведен у нову ситуацију, а не као онај који је у њој већ био присутан на тајновите начине“,¹⁸ што значи да се опет дешава импозиција, мада у блажем облику.

Следећи непотпун и делимично негативан мисионарски метод је *прилагођавање*, у западној мисиолошкој литератури назван још и *адаптација* (adaptation) и *акомодација* (accommodation). Понекад се и сасвим валидни покушаји инкултурације, какав је вршио језуитски мисионар Матео Ричи (1552-1610) у Кини, називају адаптацијом, мада се овај метод од инкултурације битно разликује у приступу култури. За разлику од инкултурације, по Шинелеру, у овом методу се култура уопште „не схвата озбиљно“ и врши се „суптилна импозиција“; у односу на културу, Црква „остаје изван или изнад, будући вољна да дозволи само неважне и површне промене у хришћанском животу“.¹⁹ Реч је о сасвим исправној примедби коју Шинелер вероватно темељи на искуству римокатоличке мисије у Африци и Азији, где се инкултурација отворено заступа али су прилагођавања локалним културама привидна и често се одобравају веома споро и невољно.²⁰ Протестантски мисиолог Бош тврди да је „крути систем акомодације“ морао да пропадне након што су Европљани прихватили чињеницу културног плурализма и одрекли се колонијализма, „што је често било пропраћено оснивањем самосталних цркава, слободних од мисионарске контроле“.²¹ Другим речима, мисија је постала активност обраћеника који су наставили јеванђелски дијалог са сопственом културом, без европских мисионара који би вршили контролу над овим процесом.

Б.3. Позитивни мисионарски методи

Након анализе непотпуних или негативних метода, Шинелер прелази на позитивне који, у већој или мањој мери, подсећају на традиционалне методе православних мисија. Први од тих метода је *индигенизација* (indigenization), што би

¹⁶ Schineller, *A Handbook on Inculturation*, 15.

¹⁷ У православној мисиолошкој литератури уочава се извесна огорченост због слабих резултата православне мисије на Далеком истоку, уз изузетак јапанске мисије која је била вероватно најбоље организована и изведена, примарно захваљујући личној харизми Светог Николаја Касаткина. Међутим, и у Јапану је мисија стагнирала након упокојења равноапостолног Светитеља. Број обраћених ни у једној од далекоисточних земаља није прелазило 30.000, док се број обраћених Кинеза, Јапанаца и Корејаца у римокатолицизам и протестантизам кретао и до неколико стотина хиљада, а данас је реч о милионима. Иако ће православни аутори ову чињеницу (или можда *пораз*) правдати тиме што су православни мисионари наводно обраћали пажњу искључиво на квалитет обраћеника а не на њихову бројност, чињеница је да задржавање на превођењу, које је било довољно за сибирске народе на нижем културном ступњу, није било довољно за развијену синичку и јапанску цивилизацију. Неопходна је била потпуна инкултурација.

¹⁸ Schineller, *A Handbook on Inculturation*, 16.

¹⁹ Schineller, *A Handbook on Inculturation*, 17.

²⁰ Један добар пример је култ предака – примарни камен спотицања инославних мисија на Далеком истоку и у Африци. Иако је још у време Ричија, који је одобравао овај култ, било јасно да није реч о обожавању духова већ о поштовању породичних предака, односно о породичној и грађанској дужности, сукоб око овог питања довео је у касније време и до укидања Друштва Исусовог 1773. године, да би тек у 20. веку Рим исти култ одборио, али, што треба посебно нагласити, након што су небројени хришћани, који су се због оданости хришћанству одрекли овог култа, побијени у гоњењима у Кини, Јапану и Кореји.

²¹ Bosch, *Transforming Mission*, 450.

значило „одомаћење“ или „у-домаћење“, а односи се на процес у којем, како сама реч каже, хришћанство постаје домаће, тј. постаје део културе у којој се проповеда. Шинелер пише: „Одмах нам на памет падају домаћи свештеници, тј. они који су одрасли у домаћој култури па је познају изнутра, али и они који живе и схватају хришћанство из исте перспективе. Индигенизација теологије значи да је локална заједница, са домаћим вођством, примарно одговорна да развије учења, богослужење и праксу локалне цркве.“²² Иако овај метод на први поглед изгледа као синоним за инкултурацију, ипак је реч само о једном њеном стадијуму, сличном оном који описује Бош у случају цркава у постколонијалним друштвима: локална заједница је довољно зрела да јој више није преко потребно вођство страног мисионара и сада самостално наставља свој развој. Дакле, реч је о првим корацима истинске инкултурације. Православни теолог Јован Брија сматра да су Света браћа Кирило и Методије, као и Свети Николај Јапански, добри примери православне индигенизације, с обзиром да су одмах рукополагали домаће свештенике и постављали их на битне црквене позиције. Ипак, како тврди Брија, „индигенизација никада није била виђена као циљ сама по себи; водило се рачуна и о културном континуитету између мајчинске Цркве и кћери Цркава (у Литургији, уметности, музици, итд), што је чувало осећај универзалног јединства Цркве“.²³

Још један од метода који су, по Шинелеровом мишљењу, валидни у хришћанској мисији јесте *контекстуализација*. Реч је, заправо, о термину који је еквивалентан инкултурацији и који се претежно користи у одређеним протестантским заједницама, о чему ће више речи бити у другом поглављу. Следећи позитиван метод јесте *инкарнација* или *оваплоћење*. То је подражавање Христа у делу мисије: „Исус је био рођен, живео је и умро у одређеном контексту или култури. (...) Он није намерно вршио индигенизацију или инкултурацију, већ је природно активно учествовао у култури у којој је био рођен, а потом је критички афирмисао и критиковао ту културу у светлости Духа.“²⁴ У суштини, метод оваплоћења такође је синоним за инкултурацију: хришћанство постаје део културе коју изнутра преображава, освећује све позитивно и уклања све негативно. Бош сматра да „инкултурација свесно следи модел *инкарнације*. (...) У овом случају није толико реч о *ширењу* Цркве колико о *новом рађању* Цркве у сваком новом контексту и култури“.²⁵

На основу наведеног лако се може закључити у чему се састоје примарне разлике између инкултурације и осталих мисионарских модела. Најважније је то што инкултурација омогућава конституисање истински помесне Цркве, са свим њеним културним особеностима помоћу којих узноси Богу благодарење заједно са сестринским црквеним заједницама, али на свој посебан начин. У вези с тим, инкултурација има потенцијал да на креативан начин доведе хришћанство у везу са новом културом, првенствено због тога што захтева озбиљан приступ културним чиниоцима као што су религија, уметност и философија. Још једна битна разлика тиче се вршиоца, о чему Давид Бош пише:

У свим ранијим моделима, западни мисионар је или одређивао или добронамерно надгледао начин на који се одвијао сусрет хришћанске вере и локалних култура. На то указују сами термини „акомодација“,

²² Schineller, *A Handbook on Inculturation*, 18.

²³ Ion Bria, *Go Forth in Peace: Orthodox Perspectives on Mission* (Geneva: World Council of Churches, 1986), 64.

²⁴ Schineller, *A Handbook on Inculturation*, 20.

²⁵ Bosch, *Transforming Mission*, 454. Ово је, у суштини, иста аргументација коју користе и православни мисиолози.

„адаптација“, итд. Процес је био једностран, с обзиром да локална заједница верних није била примарни вршилац. У инкултурацији, међутим, два примарна вршиоца су Свети Дух и локална заједница, нарочито лаици.²⁶

Бошово инсистирање на Светоме Духу и лаицима као вршиоцима инкултурације стоји насупрот западне историје клерикализма и импозиције под окриљем колонијализма. Ипак, чињеница је да Дух Свети обитава у заједници верних и да се благодатни дарови дарују свима, због чега не треба потцењивати мисионарску улогу лаика, нарочито у Православној Цркви.

В. Инкултурација као неопходан процес

Описани мисионарски методи претежно су одговарали духу времена. У томе се вероватно може наћи одговор за већину неуспелих мисионарских подухвата: методи који су стварали обраћенике у једном историјском или географском контексту неће имати добре резултате у другом. Чини се да је инкултурација једина добра опција у свим ситуацијама у којима је спољашња мисија онемогућена употребом осталих метода, нпр. у случају задржавања на превођењу или на индигенизацији. Наравно, инкултурација не може да уклони препреке политичке врсте, нпр. шеријатске забране проповеди Јеванђеља у исламским државама или атеистичку репресију религије каква постоји у Северној Кореји, али ипак може да се увати у коштац са најтежом мисионарском ситуацијом, а то је хладнокрвност домаћег слушаоца према културно неразумљивој хришћанској проповеди. Хризостом Константинодис пише: „Приметни неуспех савременог хришћанског мисионарства нема порекло у неким непријатељским силама већ у осећају домородаца да 'хришћанство није религија за њихов континент'. Они не могу да схвате наше идеје, нашу метафизичку и сувопарну теологију“.²⁷ Проблем савремене мисије, дакле, може бити управо недостатак инкултурације.

В.1. Културна различитост као узрок инкултурације

Мисионари, прошавши енкултурацију у једном културном систему, понекад настоје да горућа питања и главне проблеме свог друштва, на које Јеванђеље нуди одговор, пренесу у друге културе у којима се таква питања уопште не постављају.²⁸ У вези с тим, британски историчар мисија Ендру Волс упозорава: „Вера у Христа је бесконачно преводива, захваљујући чему она ствара 'место на којем се осећамо као код

²⁶ Bosch, *Transforming Mission*, 453.

²⁷ Chrysostomos Constantinides, „Lord's 'Go Ye...' and the Theology“, *Πορευθέντες*, No. 10 (April-June 1961): 20.

²⁸ Џејкоб Лоуен пише да је са домороцима из народа Чако разговарао о својим ранијим мисионарским неуспесима у Колумбији, па их је питао да ли су и њима долазили мисионари који нису успели да остваре своје циљеве. С обзиром да оговарање није део њихове традиције, домороци испрва нису хтели да одговоре, а када су најзад признали да су их посећивали неспретни мисионари, Лоуен их је замолио да му наведу макар један пример њихове погрешне стратегије: „Након још једне паузе, један од Индијанаца одговорио ми је на нисконемачком: 'Es krautze woa nich es yeike.' (Чешу где не сврби)“. Jacob Loewen, „Missions and the Problems of Cultural Background“, in *The Church in Mission (A Sixtieth Anniversary Tribute to J. B. Toews)*, ed. A. J. Klassen (Fresno: Board of Christian Literature, Mennonite Brethren Church, 1967), 294. Овај феномен је познат широм света. Нарочито су у високо развијеним културама мисионари имали лоша искуства због покушаја наметања европског хришћанства. У Јапану су, нпр. домаћи хришћани често били иритирани понашањем западних мисионара, па су њихову верзију хришћанства погрдно називали *bata-kusai* („смрди као путер“), тј. сматрали су да мисионари доносе „много непотребног (и 'смрдљиво') културног пртљага са собом“. Mark Mullins, „Japan“, in *Christianities in Asia*, ed. Peter Phan (Malden, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011), 207.

куће'. Ипак, не смемо од ње начинити место где ћемо се превише одомаћити, тако да нико други ту не може да живи.²⁹ Ово, свакако, зависи од ступња културног развоја народа којем се проповеда, о чему се изобилје сведочанстава може пронаћи у историји хришћанских мисија. Средњовековне мисије често су, поред християнизације, укључивале и трансплантацију културе или макар културног семена, нпр. у случају словенске мисије. Међутим, овај метод није успео у Индији или у далекоисточним земљама које су се већ налазиле на високом ступњу културне развијености. У оваквим случајевима се, по Волсу, Христос мора проповедати „као одговор на горућа питања те културе, повезујући га са њеним елементима помоћу којих људи познају сами себе“.³⁰ Тако се испоставља да је инкултурација неопходна у делу мисије.

Мисионарско инсистирање на преношењу европске религиозне културе, укључујући теолошки речник и богослужбену симболику, у неевропске хришћанске заједнице омогућавало је и физичку и доктринарну контролу над обраћеницима. Доктринарна јединственост је, наравно, неопходна, али проблем се јавља у начину изражавања истог учења у два различита културна контекста. Грчка философска терминологија, али и грчки (=европски) начин мишљења нису сасвим разумљиви у крајевима света где влада ведантичка или конфуцијанистичка философија. Због тога су индијски и кинески хришћани настојали да исто хришћанско учење изразе терминима философије која је обликовала њихов начин мишљења, а то често није наилазило на одобравање белих мисионара и њихових европских центара. Међутим, Д'Коста поставља добро питање: „Да ли неевропске теолошке тековине морају бити подложне суду европског теолошког мишљења?“³¹ Иако ово питање може изазвати негодовање, треба истаћи да овде није реч о подстицању хетеродоксије већ о новом руху старе ортодоксије. За јерусалимске хришћане испрва је било незамисливо да незнабошци улазе у Цркву без обрезања или да једу месо нечистих животиња, али то није спречило Светога Духа да дише и међу овим „нечистим“ хришћанима. Тако опет до изражаја долази пнеуматолошка нужност инкултурације у којој ће, уколико је искрена, верност Христу и дарови Духа бити гаранти правоверности. Исту идеју изражава велики амерички теолог Ричард Нибуер следећим речима:

Вера у њега и преданост њему уводе човека у двоструко кретање од света ка Богу и од Бога ка свету. Чак и када теологије превиђају ову чињеницу, тога су свесни хришћани који живе са Христом у својим културама. Пред њима се увек налази изазов да напусте све ради Бога, али и увек бивају послани назад у свет да уче и практикују све што им је заповеђено.³²

За хришћане је, према томе, неизбежно да служе Богу унутар сопствене културе и да истог Бога објављују у истој култури помоћу њеног система симболичких облика. Управо то и треба да буде мисионарски императив: пнеуматолошка нужност инкултурације захтева од мисионара да дозволи више слободе обраћеницима у њиховом религиозном изразу. Такав је био метод свих великих хришћанских мисионара, свесних да је стриктна контрола обраћеника не само противна Духу Светом него и узалудна. Историчар мисија Ламин Санех, и сам обраћеник из ислама у хришћанство, инсистира да мисионари морају знати да „обраћеници нису били

²⁹ Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll, New York: Orbis Books; Edinburgh: T&T Clark, 1996), 25.

³⁰ Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, 23.

³¹ D'Costa, „Inculturation“, 238.

³² H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: HarperCollins Publishers, 2001), 29.

културна сирочад или немислећи неопфити“.³³ Хришћани из грчко-римског света су, нпр. кроз хеленску философију аутентично изразили истине библијског откривења. Тако и сваки други народ, свака друга култура и цивилизација мора добити прилику да се прикључи васељенском слављењу Бога на аутентичан начин.

В.2. Неопходност културне флексибилности мисионара

У делу инкултурације неопходна је расположеност за прихватање нових културних и религиозних израза. Мисионар мора и сам да прође енкултурацију у окружење које християнизује, сходно речима Светог Апостола Павла: „И постадох Јудејцима као Јудејац, да Јудејце придобијем; онима који су под законом као под законом, да придобијем оне који су под законом; онима који су без закона постадох као без закона, премда нисам Богу без закона, него сам у закону Христову, да придобијем оне који су без закона. Слабима постадох као слаб, да слабе придобијем; свима сам био све, да како год неке спасем“ (1Кор 9,20-23). Ове речи су вероватно најбољи опис истинског хришћанског мисионара. Он не долази у ново културно окружење да поништава једну културу и да увози другу; уколико постоји потреба да се неко, условно речено, одрекне своје културе, онда је то сам мисионар.

Чини се да су овог захтева за културном флексибилношћу мисионара највише свесни они хришћани који живе у културно мешовитим срединама. Јерарх Антиохијске Цркве Георгије Кодр писао је још 1961. године: „Ако проповедник жели да призове нове следбенике Исуса Христа, мора схватити да много мора да научи од нехришћана. Он у врхунској понизности мора постати ученик традиције оне земље у којој делује да би Јеванђеље могао тумачити на психолошком језику те земље.“³⁴ Мисионар, према томе, мора да усвоји локални симболизам, нарочито религијски, а не да се задржи на простом превођењу (иако и превођење често подразумева велике уступке локалним религијама). Поменути Константиноидис пише: „Ако је Африканац навикао да слави Бога често лудим плесовима, онда није мудро ни корисно покушавати да уђемо у његову душу Баховом или Шубертовом полифонијом, или осмогласном византијском музиком.“³⁵ Исту идеју изражава и афрички теолог Нтрие-Акпаби: „Као што незнабошци нису морали да постану Јевреји да би потом постали хришћани, тако ни Африканци не морају да постану Европљани да би потом постали хришћани.“³⁶

В.3. Културна условљеност свих цркава

Раније је истакнуто да не постоји огољено хришћанство, лишено било ког културног оквира. Неопходно је истаћи и да, сходно томе, ниједан мисионар не може у потпуности бити лишен културе оне хришћанске заједнице која га је послала на проповедничко дело. То значи две ствари: на првом месту, немогуће је очекивати да се у делу мисије не деси културна размена (акултурација) и, на другом, свака помесна Црква мора бити свесна да је и њена култура резултат инкултурације коју сада треба да подстакне на другом месту. Професор Милан Радуловић писао је да „Црква не може просто заборавити или као предрасуде одбацити садржаје и поуке које еманира историјско памћење, историјска и културна самосвест народа у којем живи и

³³ Lamin Sanneh, *Disciples of All Nations: Pillars of World Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 12.

³⁴ Georges Khodre, „Church and Mission (part 2)“, *Πορευθέντες*, No. 12 (October-December 1961): 58.

³⁵ Constantinides, „Lord's 'Go Ye...' and the Theology“, 20.

³⁶ Vincent Ntrie-Akpabi, „Inculturation as Self-Identification: An African in Search of Authentic Christian Identity. A Theological Enquiry Among the Ewe of Ghana“ (PhD diss., Porto: Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, 2016), 20.

мисионари“.³⁷ Мисионар ког шаље таква Црква мора бити у културном смислу Србин, Рус или Грк, па ће и порука коју саопштава неминовно имати српски, руски или грчки печат. Управо због тога он мора бити свестан да мудрост није у анатемисању локалног „паганизма“ као нечега што не може или не треба бити христијанизовано, јер ће онда морати да рашчисти са великим делом обичаја и религијског симболизма своје сопствене Цркве. Потребно је омогућити да и новообраћени хришћани остану одани својој културној традицији, тј. да могу бити хришћани који су у културном смислу и даље Јапанци, Индијци или Корејци. Ендру Волс тврди:

Према томе, чињеница да је „сваки човек који је у Христу нова творевина“ не значи да он почиње или наставља свој живот у вакууму, нити да је његов ум празна плоча. Њега су формирале сопствене култура и историја, а пошто га је Бог прихватио онаквим какав јесте, његов хришћански ум ће и даље бити под утицајем онога што је у њему раније било. Исто се односи и на групе људи и на појединце. Све цркве су културне цркве – укључујући и нашу сопствену.³⁸

Највећи број хришћанских мисиолога, без обзира на конфесионалну припадност, слаже се да је инкултурација неопходна у аутентичној мисији. Данашње проблеме на овом плану, према томе, не узрокује толико евроцентрични зилотизам колико приступ инкултурацији који подразумева да су мисионар и његова домаћа црквена заједница вршиоци инкултурације. Западни хришћани ће сами бирати позитивне елементе локалних култура и инкорпорирати их у богослужбену праксу, нпр. у случају „аутентично индијске“ мисе у Римокатоличкој цркви, иако се таквим поступањем поново актуелизује белачки супрематизам и европска страна задржава пуну контролу над локалним хришћанима и њиховим религиозним изразима.

Православни философ Иван Иљин, говорећи о формирању хришћанске културе, јасно тврди да „овај процес не сме да буде наметнут споља, него управо да буде унутрашњи, да полази из срца, и да буде слободан, остварујући се кроз добровољно стваралаштво. (...) Њега не може да 'пропише' ни Црква, ни држава, и уколико неко покуша 'да га пропише' на овај или онај начин, из тога ништа неће испасти, или ће доћи до супротног“.³⁹ Доказ за то су бројни секташки покрети у Африци и Азији који су се оделили од европских хришћанских заједница да би очували своје културно и религиозно наслеђе.⁴⁰ Ови примери су показатељи колико лоше евангелизације толико и неспремности европских цркава да у потпуности раскрсте са колонијалном прошлосту. Претпостављена неопходност инкултурације, међутим, не дозвољава да овакво стање неограничено траје, па „хришћанска заједница која осећа обавезу да проповеда благу вест спасења преко културних или социјалних граница мора бити спремна на то да ће њена хегемонија бити угрожена“.⁴¹

³⁷ Милан Радуловић, *Уметност и вера: књижевно-богословске студије* (Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2013), 427.

³⁸ Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, 8.

³⁹ Иван Иљин, *Основе хришћанске културе* (Београд: Отачник, 2014), 57.

⁴⁰ Савремено афричко православље управо потиче од једне групе разочараних протестантских обраћеника који су се окренули Православној Цркви. Нажалост, и међу православним Африканцима дешавале су се буне због незадовољства страним клиром. Више о томе: Јаков Стамулис, *Савремено православно мисионарско богословље* (Београд: Хиландарски фонд при Православном богословском факултету Универзитета, 2005), 107.

⁴¹ Donald Senior, Carroll Stuhlmueller, *The Biblical Foundations for Mission* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984), 341.

Савремена православна мисиолошка и пасторална литература махом показује свест о истинитости ове тврдње. Нарочито је историјско искуство православних народа, укључујући и Србе, показало да истинска црквеност не сме да подразумева никакав облик принуде (због унијаћења православних верника које су спроводили римокатолици) или непотребно неповерење према обичном човеку (јер се испоставило да су и лаици ревносно чували хришћанску веру у периодима ропства под исламским или комунистичким властима). Због тога православни мисионарски приступ мора да подразумева, речима професора Љубивоја Стојановића, „Јовово стрпљење, Аврамову веру и слободу покајаног разбојника“⁴² да наше предрасуде не би биле препреке за умножавање било чијих таланата. Само тако се мисионарско дело може остварити „без поданичке покорности, најамничке прорачунатости и ропске уплашености. Победићемо страх од другог и мржњу према другоме силом неистрошиве љубави према свима, имајући сталну служитељску истрајност у свему“.⁴³

В.4. Непрекидност инкултурације

Поред тога што се испоставља као *неопходан*, инкултурација је и *трајан*, *непрекидан* процес. Штавише, сама природа културе захтева од Цркве сталну спремност за вршење инкултурације. Први елемент културе који диктира инкултурацију јесте њена динамичност: и сама по себи, али и кроз процес акултурације, култура се непрестано развија и тражи исту динамичност од свих својих делова, укључујући и религију. Друга битна ствар јесте постојање мноштва култура које не морају нужно формирати исте начине мишљења. Флоровски добро примећује: „Појам 'културе' којим неко оперише увек је условљен одређеном ситуацијом, тј. потиче из стварног искуства његове сопствене културе која се може неговати или презирати, у противном је то имагинарни појам, некаква 'друга култура', само идеал о коме се сања и размишља.“⁴⁴ Због тога је инкултурација процес који се увек дешава на другачији начин и није могуће копирати један историјски случај инкултурације у свако културно окружење. Иљин пише:

Стварање хришћанске културе представља задатак који је пред човечанство стављен пре две хиљаде година и који оно није решило. Овај задатак не може да реши једна епоха, један народ, једно покољење, једном заувек, јер *свака епоха* и *сваки народ* и свако покољење треба да тежи да га реши на свој начин, и то тако да га баш на свој начин и испуне и не испуне.⁴⁵

У овој чињеници се види да инкултурација представља нешто много више од једног метода за вршење спољашње мисије. Она није искључиво дужност Цркве према онима које христијанизује већ и према њеној сопственој, традиционално хришћанској пастви. Вероватно је својеврсна парализа данашњих хришћана на плану спољашње мисије узрокована и сметњама за извршење онога што би се могло назвати *реинкултурација* хришћанства у западном свету. Просветитељска традиција и с њом повезана научна доминација промениле су светоназор западног човека, нарочито његов став према религији, тако да је хришћанство сада приватна ствар појединца. Шортер исправно примећује: „Црква може да изгуби културе које су већ христијанизоване, а

⁴² Љубивоје Стојановић, *Хришћани у свету* (Београд: Хришћански културни центар, 2009), 139.

⁴³ Стојановић, *Хришћани у свету*, 139.

⁴⁴ Георгије Флоровски, *Хришћанство и култура* (Београд: Логос, 2005), 17.

⁴⁵ Иљин, *Основе хришћанске културе*, 55.

историја је пуна тужних примера.“⁴⁶ Одмах на памет падају скоро потпуно исламизирани народи на Блиском истоку и у северној Африци, али и од атеизма поражене скандинавске земље. Хришћанске заједнице у таквој ситуацији морају размишљати о промени пастирске стратегије јер се верници, како је одлично описао Ричард Нибур, данас налазе у „подвигу да буду хришћани у нашој култури“.⁴⁷

Ипак, „златних времена“ у овом смислу никада није било. Инсистирање Иљина да хришћанство никада није решило задатак стварања хришћанске културе је тачно с обзиром на чињеницу да није постојало друштво које је остварило савршену државно-црквену симфонију. Јеванђеље се увек критички постављало према култури коју, истини за вољу, стварају и одржавају грешни људи. На другој страни стоји поменута чињеница да хришћани увек морају користити симболе своје културе да би изразили јеванђелску веру. Тако је хришћанин, на првом месту, условљен својом културом и, на другом, својом вером у Христа због које мора критиковати показатеље палости у тој истој култури. О овој двострукој условљености хришћана Нибур пише следеће:

За мене прошлост није реалност; за мене је реалност само садашњост. Оно са чиме живиш у садашњости је реалност – за тебе. Тако сваки човек може бити савременик само са оним добом у којем живи, али и са још нечим: са Христовим животом на земљи, будући да овај живот, света историја, стоји изван историје. У односу на апсолутно постоји само једно време: садашњост. За онога ко није савременик апсолутног – апсолутно ни не постоји. А пошто је Христос апсолутан, лако закључујемо да у односу на њега постоји само садашњост.⁴⁸

Сваки хришћанин је, према томе, позван на подвиг непрестане инкултурације апсолутне јеванђелске истине у променљивом културном контексту. Један приметан покушај оваквог „освежавања“ хришћанства је општеправославни повратак Оцима у 20. веку, мада се не може са сигурношћу тврдити да је овај покрет дао жељени плод, макар на пасторалном и мисионарском плану. Чини се да је, у одређеним случајевима, дошло до идеализовања византијског културног модела, али до краја остаје нејасно на који начин би се тај модел, уколико је уопште био идеалан, могао поново успоставити у савременом свету. Једино што је сигурно јесте да је црквени византинизам (у екстремном облику) створио и теоријске и практичне препреке за вршење мисије у форми инкултурације јер апсолутизује хеленистичко, тј. византијско наслеђе православља. Православни хришћани и даље треба да пронађу пастирски метод који неће апсолутизовати ниједан културни систем.

Г. Богословске претпоставке инкултурације

Г.1. Универзална преводивост хришћанске вере

Превођење светописамских и богослужбених текстова у склопу мисија открило је запањујући потенцијал хришћанске поруке да буде преведена у различите културне контексте без мењања изворног смисла, али и да подстакне обраћенике да исту поруку изразе на креативан и нов начин. Беванс и Шродер чак сматрају „да је постојање хришћанства одувек условљено његовом способношћу да излази из себе, прелазећи генерацијске и културне границе“.⁴⁹ Аутори имају на уму историјске околности које су

⁴⁶ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 85.

⁴⁷ Niebuhr, *Christ and Culture*, 234.

⁴⁸ Niebuhr, *Christ and Culture*, 248.

⁴⁹ Bevans, Schroeder, *Constants in Context*, 31.

доводиле до гашења неких хришћанских заједница, па тако и првобитне Цркве у Јерусалиму, али које никада нису могле да угасе само хришћанство. Оно је настављало да постоји у другом културном руху, неусловљено на апсолутан начин својим претходним културним изразом.

Иако се чини да ове речи могу да се односе на било коју глобалну религију, нпр. на ислам или будизам, ближа анализа открива да то ипак није тачно. Будизам се успешно преносио из културе у културу широм источне и југоисточне Азије, али је, захваљујући свом песимистичном ставу према људској егзистенцији, остајао изнад локалних култура и наставио бити условљен индијском философском мишљу. У другим случајевима, будисти су свесно стварали синкретистичке мешавине са локалним религијама и философијама и тако до мере непрепознатљивости мењали учења Сидарте Гаутаме. Дакле, будизам је због свог изворног захтева за апсолутном индиферентношћу спрема света био културолошки преводив само на уштрб тог захтева: нирвана је уступала место разним рајевима, архати и бодисатве су уступали место локалним божанствима, итд.⁵⁰ Ислам је, с друге стране, од почетка држао оптимистичнији став према свету, али је увек био условљен арапским као светим језиком на којем је објављен Куран. Штавише, једини истински Куран је арапски Куран, па се аутентични ислам не може схватити без познавања и прихватања арапских културних норми.

За разлику од тога, а према Нортропу Фрају, „иако је хришћанска ученост свесна важности језика, хришћанство је као религија од самог почетка било зависно од дела превођења“,⁵¹ што значи да језици као јеврејски, арамејски, грчки и латински немају никакав примат над осталим језицима, без обзира на њихове библијске и теолошке асоцијације. Ендру Волс на основу тога тврди: „Не постоје 'хришћанска култура' или 'хришћанска цивилизација' у истом смислу у којем постоје исламска култура и исламска цивилизација. Већ је постојало неколико различитих хришћанских цивилизација, а може их бити још много. Разлог томе је неограничена преводивост хришћанске вере.“⁵² Дакле, прва и основна богословска претпоставка теологије инкултурације мора бити чињеница универзалне преводивости хришћанске вере или, другим речима, њена суштинска неусловљеност било којим културним контекстом. Ово долази до пуног изражаја у православној еклисиологији, тј. у културним особеностима помесних Цркава. Иста претпоставка требало би да дефинише и православну мисиологију, и то не само због њене природне повезаности са еклисиологијом већ и због могућности богаћења православне теологије јер нам је, како Волс пише на другом месту, сваки „покушај преношења вере у Христа преко језичких и културних граница открио да у Христу постоји смисао и значај за које раније нисмо знали, истовремено нам дозволивши да бацимо још један поглед на славу довршеног и икупљеног човечанства“.⁵³ Исус Месија је управо кроз овакво превођење постао Логос, Господ, Аватар, итд.

⁵⁰ Иако изворни будизам не познаје спаситељске фигуре, у махајанском будизму је развијен веома популаран култ Амитабе – бодисатве који је створио свој рајски свет по имену Чиста земља (Сукавати). Будисти који се током живота редовно моле Амитаби, изговарајући његово име, поново ће бити рођени у Чистој земљи. Постоји претпоставка да је идеја о спаситељу Амитаби развијена под утицајем зороастријанизма, с обзиром да је идеја спасења посредством архата или бодисатве потпуно страна изворном будизму. Хришћански мисионари сматрали су да је управо култ Амитабе као личног спаситеља на позитиван начин припремио источноазијски ум за прихватање Христа. Више о Амитаби и Чистој земљи: Bibhuti Baruah, *Buddhist sects and sectarianism* (New Delhi: Sarup & Sons, 2000), 313-318.

⁵¹ Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1982), 3.

⁵² Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, 22.

⁵³ Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, XVIII.

Г.2. Христос као онај који се инкултурише

Принцип преводивости се примарно односи на Библију, али није ванбиблијски. Одлично је запажање Синиора и Штулмилера да ће „библијску религију увек одликовати дух 'миграције'“,⁵⁴ тј. да сама Библија својим садржајем сведочи о непрестаној миграцији примаоца Божијег откривења и о културној условљености људских одговора на откривење. Шта је, пак, централно у Библији, односно који њен део примарно треба инкултурисати а које делове треба игнорисати као наслеђе страних култура? Ово је једно од основних питања у теологији инкултурације, а одговори су различити.

У историји мисија, нарочито језуитских, није било ретко да мисионари проповедају само етичко учење Јеванђеља а да Христово страдање и васкрсење остављају само за најпросвећеније међу обраћеницима, нарочито у окружењима у којима приче о чудима нису наилазиле на одушевљење, нпр. у Индији и Кини. Ипак, одговор не мора да подразумева пробирање одговарајућег библијског материјала. Оно што треба пренети у процесу инкултурације, тј. оно што треба усадити у нову културу је кохезивни фактор Библије. Према Фрају, „Библија садржи велику разноврсност материјала, па обједињујуће силе које је држе у јединству не могу бити крута доктринарна конзистентност или логика, јер би се убрзо урушиле под културолошким притиском“,⁵⁵ а ова „обједињујућа сила“, с православне тачке гледишта, може бити једино Богочовек Христос. Није неопходно просто превести Библију на локални језик већ је неопходно понудити Христа као одговор на најважнија егзистенцијална питања локалне културе. Исто тврди и Шортер: „Сасвим је исправно рећи да је оно што се инкултурише сами Исус Христос. Он је предмет инкултурације, хришћански чинилац у једначини инкултурације. Он улази у дијалог са људском културом. Инкултурација је конкретан начин на који Исус Христос улази у живи однос са једном културном традицијом.“⁵⁶

Г.3. Инкултурација и оваплоћење

Раније је поменуто да је један од адекватних мисионарских метода *инкарнација* или *оваплоћење* хришћанства у локалној култури. За инкултурацију, међутим, ова тврдња значи много више од прости асоцијације са оваплоћењем Христовим. Митрополит Јован Зизјулас тврди: „Инкултурација је захтев који произлази из учења о оваплоћењу.“⁵⁷ Овим се хоће рећи да се првобитна инкултурација, заправо, десила са доласком Логоса у свет. У својој неописивој кенози, Христос се оваплотио и постао човек, али не *просто* човек; постао је Јеврејин, Назарећанин, следбеник јудаизма који се молио у синагогама и у Храму, који је празновао јеврејске празнике, итд. По Шортеру, „оваплоћење поседује сопствену логику. Када се схвати мистерија Речи која постаде тело, чини се да су импликације неограничене“.⁵⁸ Наводећи бројне примере културолошке обојености Христових поступака, као и опште Христове осетљивости за контекст у којем је говорио и деловао, Шинелер сматра да су „читав његов живот и дело централни примери за откривање и инкултурисање јеванђелских вредности у различитим контекстима“.⁵⁹

⁵⁴ Senior, Stuhlmüller, *The Biblical Foundations for Mission*, 20.

⁵⁵ Frye, *The Great Code*, 218.

⁵⁶ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 61.

⁵⁷ John Zizioulas, „The Orthodox Church and the Third Millennium“ (lecture presented at Balamand Monastery, December 4, 1999). Accessed 29.07.2018. <http://theology.balamand.edu.lb/index.php/local-events/738-zizioulaslecture>.

⁵⁸ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 81.

⁵⁹ Schineller, *A Handbook on Inculturation*, 7.

Задатак хришћанског мисионара је да, угледајући се на Христа, проповеда Јеванђеље у истом унижењу и смирењу као Христос. Циљ је „поновно оваплоћење“ Христово у новој култури природним током инкултурације. Свестан овог циља, велики протестантски мисиолог Хендрик Кремер је још 1938. године писао да су „нове инкарнације и адаптације хришћанства у конкретним азијским и афричким контекстима природне и легитимне“.⁶⁰ Ипак, учење о оваплоћењу не диктира некритичко прихватање свега што одређена култура може да произведе. Иако је Христос са телесним прихватио и културно рухо, тако потврдивши да су и тело и култура достојни Бога, десило се и то да су норме исте културе коју је Христос прихватио захтевале његову смрт. Сходно томе, инкултурација по угледу на Христа подразумева и критику лоших аспеката културе да би кроз благодатно очишћење она постала достојна хришћанског имена. Како пише Мартин Бринкман, „док оваплоћење представља потврду и афирмацију, крст и васкрсење представљају одбацивање, негацију и проналажење себе кроз губљење себе. Ако, дакле, видимо оваплоћење и крст као делове теолошки адекватног приступа процесу инкултурације, у овом феномену уочићемо двоструку трансформацију“.⁶¹ Аутор мисли да се сваким „поновним оваплоћењем“ Христа у новој култури додатно открива величанственост њега који је одговор на највећа егзистенцијална питања, али се и култура оплемењује и освећује, постајући нова твар.

Г.4. Универзални и локални аспект Цркве

Црква своје конкретно постојање остварује у локалним евхаристијским заједницама, а циљ мисије је управо успостављање тих заједница широм света. Пројављујући се у локалном аспекту, међутим, Црква је истовремено и универзална, тј. васељенска, једна у Евхаристији и вери у истог Христа. Дакле, иако је локална, Црква је *једна и саборна*. Истинска инкултурација подразумева једнако истицање оба ова пола црквености. Волс о томе пише:

Кроз целокупну хришћанску историју препознајемо две силе које су у непрестаној тензији. Једна је принцип одомаћења, тј. инстинкт припадности који у различитим заједницама производи осећај да Црква припада ту, да је „њихова“. Друга сила је принцип „странствовања“ који у хришћанској заједници производи осећај неприпадања овоме свету, па тако због оданости Христу она запада у тензије са својим окружењем. Први принцип тежи ка локализовању Цркве, а други ка њеној универзалности.⁶²

Универзалност је, међутим, концепт који је увек лако злоупотребити. Историја хришћанства сведочи о покушајима одређених цркава да „присвоје“ универзалност, тј. да она постане искључиво њихова привилегија, а римокатоличка универзална еклисиологија је увек добар пример тога. Православни став је, с друге стране, да се универзалност не остварује искључиво у једној од помесних Цркава него да их све укључује. Друга крајност је пренаглашавање локалног науштрб универзалног. Иако ће православни често чути западну критику да је управо наглашавање локалног аспекта Цркве грешка која доводи до национализма и губљења универзалне хришћанске визије,

⁶⁰ Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World* (New York, London: Harper & Brothers, 1938), 313.

⁶¹ Martien E. Brinkman, *The Non-Western Jesus: Jesus as Bodhisattva, Avatara, Guru, Prophet, Ancestor or Healer?* (London, Okaville: Equinox Publishing Ltd, 2009), 34.

⁶² Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, 53-54.

чињеница је да Православна Црква никада није губила из вида свој саборни карактер. Управо је саборност Цркве оно што човека ослобађа ропства искључиво локалном и чини га универзалним, способним да у свој идентитет укључи истинску црквеност. Георгије Флоровски о томе пише: „Слобода није ни у укоренености у природно земљиште, али ни у искорењености; слобода је у Истини и у животу Истине, у озарењу Духа. Само Црква поседује снагу и моћ за истинску, саборну синтезу.“⁶³

Флоровски указује на двоструки покрет унутар православне еклисиологије: од универзалног ка локалном и од локалног ка универзалном. Наиме, универзално се увек пројављује кроз локално. Чак и када се одређене цркве настоје представити као истински универзалне, испоставља се да је то немогуће: оне су увек условљене доминантном локалном културом. Ипак, у Цркви, а нарочито у делу мисије, не може се дозволити да локално однесе превагу над универзалним: „Хришћанство треба да зађе дубоко у културу и да је оживи, али не треба дозволити да се смањи и сведе на ту културу, да буде апсорбовано и претворено у пуки елемент цивилизације.“⁶⁴ Дакле, локално увек мора да се креће ка универзалном, а локалне или националне одреднице не могу да се у Цркви постављају изнад универзалног захтева хришћанске вере. Уколико се локалном аспекту дозволи да постане важнији од универзалног, последице се увек јављају у облику јереси, секти, раскола, итд. Данас се то види нарочито у покретима као што су Црногорска православна црква и Хрватска православна црква. Раније је културна различитост узроковала одвајање сиријског и коптског хришћанства од Цркве, затим раскол грчког и латинског хришћанског света, итд.

Поред обавезног кретања од локалног ка универзалном, неизоставно је и кретање од универзалног ка локалном, што је такође валидан израз саборности. Бразилски католички теолог Леонардо Боф о томе говори: „Саборност Цркве јесте њена способност да се оваплоти, без губљења свог идентитета, у најразличитијим културама. (...) Црква није саборна уколико није афричка, кинеска, европска, латиноамеричка.“⁶⁵ Шта се, пак, у делу инкултурације дешава са овим културама? Није довољно рећи да оне бивају само христјанизоване; Црква их, заправо, уздиже на један виши степен постојања, усађујући у њих братску љубав и уводећи их у саборно дело благодарења Господу Христу. Шортер пише да христјанизација културе остварује у њој нешто истински божанско:

Тврди се да хришћанска евангелизација ревитализује културу, да је оживљава изнутра. Уколико се изврши на добар начин, евангелизација би требало да помогне људима не да презру сопствену културу већ да је поново осмисле у светлу јеванђелских вредности. Требало би да им омогући да на нов начин цене своје културно наслеђе, а то је могуће захваљујући божанском карактеру оних критеријума које доноси.⁶⁶

Г.5. Афирмација позитивних елемената културе

Још једна битна богословска претпоставка инкултурације јесте то што се она везује за идеју ранохришћанске апологетике о семеним логосима или хришћанским елементима у нехришћанским културама. Ова претпоставка утемељена је на

⁶³ Georges Florovsky, „The Ways of Russian Theology“, in Georges Florovsky, *Aspects of Church History* (Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1975), 193.

⁶⁴ Daniel Johnson Fleming, *Heritage of Beauty: Pictorial Studies of Modern Christian Architecture in Asia and Africa Illustrating the Influence of Indigenous Cultures* (New York: Friendship Press, 1937), 12.

⁶⁵ Leonardo Boff, *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church* (New York: Crossroad, 1992), 98.

⁶⁶ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 27.

библијском учењу да Бог „ипак не остави себе непосвједочена“ (Дап 14,17), тј. да ниједан народ није био лишен његове промислитељске бриге и да је на разне начине припреман за прихватање Христа. Из тог разлога се у теологији инкултурације велика пажња посвећује нехришћанским религијама. Иако им често приступа отворено и унеколико афирмативно, теологија инкултурације није слепа за грешне, а можда и демонске аспекте религија које мора да критикује. Ипак, религије су стварали људи, а људи су по својој природи боготражитељи: они боготражитељи који немају привилегију откривења свакако ће промаштити циљ и направити много грешака у свом трагању, али њихово трагање је само по себи добро. Управо чињеницу *боготражитељства* теологија инкултурације треба да искористи као добар елемент у свим религијама којима приступа. Шинелер о томе казује: „Задатак пастира није да увезе семе већ да тражи и открије семе које се ту већ налази, да укаже на њега, именује га и помогне му да израсте и процвета на сопственој земљи. Скривени Христос је већ дотакао културу; пастир то обзнањује, поспешујући раст и рађање плодова.“⁶⁷ Ова стратегија, истини за вољу, није имуна на разне злоупотребе,⁶⁸ али се мора нагласити да је она ипак легитимна и да су је користили бројни хришћански мисионари и богослови. Одмах на ум долази беседа Светог Апостола Павла у Атини на Ареопагу, затим инсистирање ранохришћанских апологета на присуству божанског Логоса у учењима племенитих философа какви су били Сократ или Платон, отвореност Светог Николаја Касаткина према добрим странама шинтоа и будизма у Јапану, итд.

Сваки добар мисионарски дијалог, дакле, не треба да почиње тражењем супротности, за шта и није потребна превелика мудрост, већ тражењем онога што је заједничко. Може се рећи и да треба почети потрагом за хришћанским елементима у религиозној култури слушаоца Јеванђеља. Пол Тилих такође сматра да прво питање у оваквом дијалогу не сме бити питање разлика већ питање на које све религије настоје да пруже одговор, а то је питање *сврхе, телоса*.⁶⁹ Већ у овом сегменту мисионарског дијалога почиње „поновно оваплоћење“ Христа у новој култури: трагање незнабожаца за сврхом довршава се у Христу. Из чињенице Христа као гравитационог центра око којег орбитира целокупна људска духовност происходи закључак да би хришћанство требало да буде истински инклузивно. Према Тилиху, оно је такво у почетку и било, од Христа и раних Отаца па све до успона ислама који је код европских хришћана изазвао антисемитизам и расистичку нетрпељивост према спољашњим (религијским) непријатељима. Отвореност према другима је, по Тилиховом мишљењу, поново остварена захваљујући просветитељству, али је стари партикуларизам успео да се задржи у хришћанству до данас: „Овај принцип универзалности је под непрестаним нападима супротног принципа партикуларности који тврди да полаже право на ексклузивну важност и који је произвео контрадикторне ставове савременог хришћанства према светским религијама.“⁷⁰

У томе се вероватно може назрети још један разлог савремене стагнације мисионарског рада. Наиме, приступ религијама је у православном богословском образовању, макар на нашем говорном подручју, имао обично ратоборан тон.

⁶⁷ Schineller, *A Handbook on Inculturation*, 25.

⁶⁸ Карактеристичан је пример групе језуитских мисионара у Кини који су током 17. и 18. века настојали да у кинеским древним списима, конкретно у таоистичким и конфуцијанистичким класицима, открију помене божанског имена Јахве и слична „пророштва“. С обзиром да су сматрали да ови списи алегоријски, тј. фигуративно говоре о Христу, названи су „фигуристи“. Више о фигуристичком покрету: David E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009), 100.

⁶⁹ Види: Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York, London: Columbia University Press, 1963), 63.

⁷⁰ Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, 78.

Изучавање религија у богословским училиштима није вршено у склопу мисиологије већ у склопу не толико добре апологетике, а затим се религија почела изучавати самостално у оквиру историје религије, без реалне везе са православном теологијом. Није на одмет још једном нагласити да је критика негативних аспеката религије заиста неопходна, али у делу инкултурације треба, угледајући се на Светог Апостола Павла на Ареопагу, започети од чињенице универзалног боготражитељства да би се на афирмативан а не на негативан начин могло доћи до Христа.

Д. Опасности прозелитизма и синкретизма

Свака расправа о инкултурацији излаже се могућој оптужби да се овим методом врши један од непожељних облика ширења религије, а то су најчешће *прозелитизам* и *синкретизам*. Ова оптужба није лишена утемељења у историјском искуству хришћанских заједница, мада се мора истаћи и то да није само идеја инкултурације него и *сама идеја мисије* увек у опасности од исте оптужбе. Сваки мисионарски контакт са другим религијама може да подразумева некоректне методе обраћања и некритичко прихватање страних религијских идеја.

Д.1. Прозелитизам

Што се тиче прозелитизма, израза који је испрва означавао просто прелажење из једне религије у другу, историјске околности су узроковале да он данас означава нехришћанске методе у хришћанској мисионарској делатности. Тако дефиниција прозелитизма у *Мисиологији* коју је приредило Мисионарско одељење Руске Православне Цркве гласи: „У савременом богословљу реч 'прозелит' означава човека који мења веру, док се под прозелитизмом подразумева обраћање хришћана из једне конфесије у другу коришћењем метода и средстава који противрече принципима и духу хришћанске љубави и слободе личности. То је агитовање грађана другачијих религијских погледа уз физички, морални или психолошки притисак или принуду.“⁷¹ Мисли се, наравно, на прозелитизам Римокатоличке цркве и разних протестантских деноминација међу православним верницима, што је искуство које имају све помесне православне Цркве. С друге стране, западни хришћани никада нису престали да посматрају православне као мисионарско поље, а извитоперени облици „инкултурације“ за последицу су имали унијатске заједнице у којима је, уколико се боље погледа, пре извршена усиљена акомодација (неретко и импозиција) него инкултурација. Велики римокатолички мисиолог Јозеф Шмидлин, који се сматра оцем католичке мисиологије, писао је у првој половини 20. века:

Некатолички хришћани који (због њиховог крштења и њихових хришћанских уверења) и даље одржавају извесну везу са хришћанством и са Црквом, упркос томе што више нису чланови њеног видљивог тела (због њиховог удаљавања од црквеног учења – јереси – или просто због црквене непослушности – шизме) такође су предмет мисије у ширем и мање стриктном смислу.⁷²

Православни, међутим, ретко говоре о правој мисији међу инославнима јер се ту пре треба говорити о поновном успостављању јединства, нарочито у случају Римокатоличке цркве, али и дохалкидонских цркава. Због тога православни сматрају

⁷¹ *Мисиологија: уџбеник*, приредило Мисионарско одељење Руске православне Цркве (Крагујевац: Каленић, 2012), 96.

⁷² Joseph Schmidlin, *Catholic Mission Theory* (Techny, Ill.: Mission Press, S.V.D., 1931), 37.

прозелитизмом сваку „мисионарску“ стратегију коју су друге хришћанске конфесије спроводиле међу њима. У ширем смислу, прозелитизмом се може сматрати свака употреба нејеванђелских метода за привлачење потенцијалних обраћеника из нехришћанских религија и хришћанских деноминација, нпр. друштвена и материјална корист, физичка принуда, итд. Инкултурација која не садржи поменута застрањења не може бити сматрана прозелитизмом.

Д.2. Леонардо Боф и његово одређење синкретизма

Много је озбиљнија оптужба за синкретизам. Заиста, инкултурација подразумева не само изучавање претходног религиозног живота народа који бива христјанизован него и прихватање његових (одређених) религијских симбола. У савременој расправи о синкретизму посебан допринос дао је римокатолички теолог Леонардо Боф. Он у књизи *Црква: харизма и моћ* тврди да је „католичанскост, као синоним за универзалност, могућа и достижна само кроз процес синкретизма“.⁷³ Наравно, Боф нема на уму било какав облик синкретизма већ онај који је, према њему, био карактеристичан за Цркву од апостолских времена. Откуд онда толико зазирања од самог помена синкретизма? Према Бофовом мишљењу, синкретизам је процес који се непрестано одвија у нижим црквеним сталежима, тј. међу лаицима који увек морају да своју хришћанску веру доводе у везу са променљивим друштвеним околностима. Насупрот њих стоји виша црквена јерархија, одвојена од обичног човека, која се плаши да ће због непредвидивих промена изгубити контролу над црквеним телом. Те промене су жигосане као „синкретизам“ – мењање црквеног учења. Боф, ипак, сматра да је оптужба претерана и да је због ње синкретизам добио негативно значење: „Наше схватање синкретизма увек је долазило од оних који га се плаше: од бранилаца теолошког и институционалног знања.“⁷⁴ Боф овде иступа као типичан представник теологије ослобођења, бранећи „потлачене“ од „тлачитеља“. Ипак, он није слеп за случајеве у којима се синкретизам заиста јављао у оним облицима којих се плашила црквена јерархија.

У *Црква: харизма и моћ* Боф идентификује неколико врста синкретизма, а први је *синкретизам као додавање*. У овом случају, верник поштује неколико различитих религија које не морају нужно бити ускладиве, а кохезивни фактор је његов субјективни религиозни доживљај. Други облик синкретизма који је Боф увидео у историји мисија јесте *синкретизам као акомодација*, конкретно у случају народа који су били покорени од колонијалних сила. Потчињени пагани често су своју религиозност прилагођавали хришћанству да би се сачували од разних репресија. Постоји и *синкретизам као мешавина*, а пошто сваки облик синкретизма подразумева некакво мешање, у овом случају је реч о несистематичној мешавини. Пример је римски пантеон у којем су се налазили богови разних народа. *Синкретизам као договор* или *слагање* (agreement) означава сваки покушај прављења универзалне религије која би својом формом одговарала свима, притом игноришући међусобно супротстављена религиозна искуства појединаца. За Бофа *синкретизам као превођење* представља позајмљивање религијских појмова локалног становништва да би се њима саопштила хришћанска наука, што само по себи није лоше.⁷⁵ Коначни и прави облик синкретизма је, према Бофу, *синкретизам као адаптација*. Овај процес он описује следећим речима:

Ово је дуг, скоро неприметан процес у развоју религија. Религија најпре бива изложена различитим религијским искуствима која потом асимилије, интерпретира и преобликује их да би била у складу са њеним

⁷³ Boff, *Church: Charism and Power*, 89.

⁷⁴ Boff, *Church: Charism and Power*, 89.

⁷⁵ Види: Boff, *Church: Charism and Power*, 90-91.

сопственим идентитетом. То није слепо прихватање; реч је о адаптацији и конверзији која често доводи до периода кризе и несигурности по питању очувања или губљења правог идентитета ове религије. У овом историјском процесу можемо уочити неизоставан састојак, а то је способност доминантне религије да „свари“ стечене елементе и да их учини својима. Реч је о виталном и органском процесу, сличном ономе што се догађа када једемо: без обзира на разноврсност хране, она се уноси и адаптира за потребе људског живота. (...) Све велике историјске религије, тј. оне које су постигле високе нивое развоја, резултат су огромног процеса синкретизације.⁷⁶

Боф је свестан да хришћанска вера живи унутар одређеног друштва, а свако друштво се мења и не оставља ниједан свој део, укључујући хришћанство, имуним на ове промене. Да би преживело у променљивим околностима, хришћанство мора да користи сва културна достигнућа датог друштва да би на разумљивом језику изразило своје учење. Тако се оно, како тврди Боф, у социјалном смислу изражава као институција, у етичком смислу кроз правила, у интелектуалном кроз философију и догме, итд. Из тога он закључује: „Читав овај комплекс елемената који сачињавају религију представља истински синкретизам. Сви елементи служе као посредници вере и формирају сакраментално-симболички универзум религије.“⁷⁷

Д.3. „Синкретизам као адаптација“ и инкултурација

Јасно је да Бофов „синкретизам као адаптација“ означава исто што би мисиолози назвали инкултурацијом. Способност хришћанства да мотиве стечене у контакту са другим религиозним и културним системима „свари“ и „учини својима“ представља један позитиван облик синкретизма без којег се не може десити истинска инкултурација. И Карл Старклоф признаје да се, у овом или оном виду, „синкретизам увек јављао кроз историју мисија“, ⁷⁸ док Волс примећује да „хришћанство, у принципу, нагиње синкретизму вероватно више од свих осталих великих религија“. ⁷⁹ Наравно, ниједан аутор не мисли да су хришћани прихватили туђа божанства или обичаје које није било могуће христијанизовати; синкретизам који они имају на уму увек означава прихватање позитивних елемената културе (па чак и религије) који нису супротни хришћанству или који могу помоћи у делу мисије. Проблеми нису настајали када је тај процес имао особине Бофовог „синкретизма као адаптације“, већ само у оним случајевима када мисионари нису сматрали локалну културу и религију озбиљним саговорницима. У жељи да очувају чистоту вере, ови мисионари су, у стварности, несвесно подстицали стварање секташких покрета у којима је вршена синкретизација у форми „додавања“ или „акомодације“.

Упркос суштински позитивном виђењу синкретизма (као адаптације) наведених аутора, остаје чињеница да овај израз данас има примарно негативно значење и да за већину теолога означава некритичко мешање различитих религија. Расправљајући о односу инкултурације и синкретизма и коментаришући ставове аутора какав је Леонардо Боф, Шинелер тврди да је реч „синкретизам“

⁷⁶ Boff, *Church: Charism and Power*, 91. За Бофа се разлика између акомодације и адаптације састоји у томе што се, у случају акомодације, не уклања посебан идентитет локалне религије већ се само присвајају хришћански елементи, најчешће површно. За разлику од тога, адаптација истински мења локалну религију. Акомодација је, такође, процес који покрећу потлачени док је адаптација природан процес у којем учествују обе стране у мисији.

⁷⁷ Boff, *Church: Charism and Power*, 97.

⁷⁸ Carl F. Starkloff, „Inculturation and Cultural Systems (part two)“, *Theological Studies*, No. 55 (1994): 281.

⁷⁹ Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, 173.

двосмислена, непрецизна, субјективна и има превише различитих значења да би се могла адекватно искористити у расправи о инкултурацији. Иако сам наклоњен ауторима који синкретизам сматрају позитивним, неопходним и корисним за описивање развоја традиције у новим културама, ипак сматрам да овај термин не може бити оправдан. Људи лако потроше сву своју енергију расправљајући о значењу речи.⁸⁰

С обзиром на то да теологија инкултурације још увек није у потпуности прихваћена или примењена у традиционалним хришћанским заједницама, рачунајући и Православну Цркву, Шинелер је у праву када избегава асоцирање инкултурације са озлоглашеним појмом какав је „синкретизам“. Једини сигуран пут јесте критиковање сваког покушаја локалног да надвлада у хришћанству, а синкретизам (у негативном смислу речи) није ништа друго до тријумф локалног над универзалним. Он не мора увек бити изражен у чисто религијском смислу: „Ако религија бива радикално преобразена у контакту са културом, онда више не говоримо о инкултурацији већ о културализму – апсолутизацији културе или, у извесним случајевима, о тријумфу културе.“⁸¹ Ипак, хришћанство јесте условљено културом и културним променама, али не у апсолутном смислу. Док се начин изражавања откривењских истина мења у зависности од доминантног система симболичких облика у одређеној култури, суштина откривења и чињеница Богочовека остају непроменљиве.

Д.4. Културна условљеност теолошког језика

Боф је делимично у праву када страх од позитивног облика синкретизма идентификује унутар Цркве, мада греша када га приписује искључиво вишој црквеној јерархији. У стварности, конзервативан став, који непомирљиво гледа на сваку новину, карактеристика је бројних хришћана. Иако овај став може да изгледа као стриктно православан, тј. као једини прави став који се може заузети спрема иновација, он ипак није својствен аутентичном православном духу. Говорећи о односу Цркве и културе, Сергије Булгаков исправно примећује:

Таквоме гледању на Цркву, према коме се њој приписује само функција очувања, конзерватизам предања, ми противстављамо идеал Цркве која ствара, расте, развија се. Као богочовечанска установа, она има стабилну мистичку основу у лицу своје Божанске Главе и садржи истинито догматско учење о њему, али другом страном свога бића она претпоставља људску стихију која се развија историјски и у оквирима простора и времена.⁸²

Промена у религиозном изразу током историје је, сходно томе, неопходна. Наглашавајући чињеницу историјског развоја људског рода и његове културе, Булгаков указује на нужност формулисања нових, разумљивих теолошких израза, што је процес који мора да садржи извесну дозу синкретизације јер Црква користи нови језик и нове идеје да проповеда откривењске истине. Исту нужност истицао је и професор Владан Поповић, говорећи да Црква увек настоји да Јеванђеље искаже језиком времена у којем живи: „Та тежња је здрава само ако је еволутивна, лагана, без икаквих спољних трикова

⁸⁰ Peter Schineller, „Inculturation and Syncretism: What Is the Real Issue?“, *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 16, No. 2 (1992): 52.

⁸¹ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 42.

⁸² Сергије Булгаков, „Црква и култура“, *Теолошки погледи*, год. 10, бр. 4 (1977): 201.

или коришћења средстава која би требало да утичу на наше перцепције.⁸³ Очигледна је сличност са Бофовом идејом о „синкретизму као адаптацији“.

Историјска је чињеница да се хришћанско учење мењало, али не треба претпоставити да је богословље Цркве кроз те промене постајало контрадикторно у односу на откривење. Другим речима, *инкултурација не мора да нужно подразумева дисконтинуитет са предањем*. Занимљив рад о овој теми је класично дело британског теолога Џона Хенрија Њумена, насловљено *Есеј о развоју хришћанског учења*, у којем он објашњава да процес развоја није подразумевао *промену већ појашњавање*. Тако је хеленска философија употребљена да би се грађанима грчко-римског света појаснила библијска вера, раније изражена у духу семитске културе. Њумен наводи бројне разлоге из којих је тај развој неопходан с људске тачке гледишта, па између осталог тврди

да је, због саме природе људског ума, неопходно време за пуно разумевање и кристалисање великих идеја, као и да најузвишеније и најкрасније истине нису могле одмах бити схваћене иако су их свету објавили богонадахнути учитељи, те да им је, с обзиром да су их примили и преносили ненадахнути умови начинима који су, ипак, били људски, било потребно више времена и више изучавања да би биле потпуно схваћене.⁸⁴

Путеви којима се овај развој кретао нису увек били позитивни. Приближавање хеленској философији у раном хришћанству производило је и јеретичка учења, што се вероватно најбоље види у списку Оригенових теолошких грешака. Ипак, јереси су приморале црквене богослове да употребом исте хеленске философије прецизирају хришћанска учења. Неки савремени теолози ће, на основу оваквог историјског искуства, тврдити да је за вршење инкултурације неопходно експериментисање. Шортер, између осталих, пише: „Једини начин на који је могуће остварити инкултурацију јесте кроз експериментисање. Ако је експериментација забрањена, инкултурација бива одложена. (...) Уколико нема могућности чињења грешака и учења из грешака, ништа не можемо постићи.“⁸⁵ Вероватно се најбољи примери ескеприментисања у процесу инкултурације могу видети у начинима на које је Христос представљан различитим народима. Бринкман помиње израз *Heliand* (Спаситељ) који је саксонског порекла и означавао је ратничке краљеве, али је накнадно примењен на Христа којег је требало приближити ратоборним Германима.⁸⁶ Један новији пример јесте афрички концепт Христа као Претка. Иако је ова титула на први поглед бесмислена, испоставило се да повезивање традиционалног поштовања предака са библијским учењем о Христу као новом Адаму има позитивне резултате у мисији.

Закључак је следећи: уколико је у хришћанској мисији могуће говорити о синкретизму, онда је могуће говорити само о Бофовом „синкретизму као адаптацији“ или, по већини других аутора, о инкултурацији. Прихватање позитивних производа људске културе је и неопходно и добро приликом објављивања Јеванђеља, јер само тако, по речима Ејлворда Шортера, „Исус Христос стиче нове облике и нове приступе у спровођењу спаситељског дела у свету, Јеванђеље стиче нови културни језик, а Црква се тиме богати“.⁸⁷

⁸³ Владан Поповић, „Црква и језик“, *Теолошки погледи*, год. 1, бр. 1 (јануар-фебруар 1968): 29.

⁸⁴ John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (London: Basil Montagu Pickering, 1878), 30.

⁸⁵ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 252.

⁸⁶ Види: Brinkman, *The Non-Western Jesus*, 35.

⁸⁷ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 62.

2.2. Увођење у православну мисиологију

А. Одређење мисиологије

Након прецизирања значења инкултурације и образложења њених теолошких темеља, неопходно је приступити и питању православног мисионарског богословља као потенцијалног оквира за теорију инкултурације. Постоји неколико питања којима се у том процесу потребно позабавити. Једно од њих је, свакако, значење мисиологије као богословске дисциплине, затим њено православно схватање и теолошке претпоставке које јој обезбеђују легитимност у систему богословских наука. У савременом православљу постоје одређени проблеми који ометају вршење мисије у класичном смислу те речи, што се истовремено одражава на могућност православне инкултурације, па и то питање захтева посебно разматрање.

А.1. Појам мисије

Мисиологија или мисионарско богословље је богословска дисциплина која се, како јој име говори, бави мисијом Цркве, и то проповеђу Јеванђеља међу нехришћанским народима, за разлику од пастирског богословља које је примарно сконцентрисано на унутрашњу мисију. Што се тиче мисије, она је једна од основних карактеристика хришћанског живота још од историјских почетака Цркве. Она је животни импулс Цркве, конкретан израз њене бриге и љубави према целокупном људском роду, као и природан исход њеног свеукупног богословља. Бош тврди да је мисија „она димензија наше вере која одбија да прихвати реалност онакву каква јесте и настоји да је промени“.⁸⁸ Сходно томе, мисија је својеврсна критика палог света, али таква критика која нуди и решење у лику Богочовека Христа. Она је лекарски метод који оздравља и људе и њихове културе, па тако и целокупну творевину.

Термин „мисија“ (*missio*, послање) добио је данашње значење у добу открића (1492-1773), док се раније у западном хришћанству „мисија схватала у теолошком смислу као послање Сина од Оца и као послање Духа Светога од Оца и Сина“.⁸⁹ Новоустављени језуитски монашки ред, примарно заинтересован за ширење Јеванђеља, почео је овим термином означавати свако своје послање, па је тако израз мисија постао синоним за проповед хришћанства у свим крајевима света. У језуитском смислу, мисија је „била усмерена и према нехришћанима, и према некатолицима, и према католицима“.⁹⁰ Накнадно су и протестанти и православни прихватили израз „мисија“ који је почео означавати искључиво спољашњу мисију.

А.2. Формирање мисиолошке науке

Мисиологија је, као посебна богословска дисциплина, рођена на Западу. Најпре је протестантски мисионар Александар Даф (Alexander Duff, 1806-1878) предавао мисиологију на Евангелистичкој теологији у Единбургу, мада је ова катедра имала кратку историју. Због тога се правим оцем протестантске мисиологије (али и мисиологије уопште) сматра немачки мисиолог Густав Адолф Варнек (Gustav Adolf Warneck, 1834-1910) који је предавао мисиологију на Универзитету у Халеу од 1897. до 1908. године. У Римокатоличкој цркви мисиологију је као посебну дисциплину формулисао поменути немачки теолог Јозеф Шмидлин (Joseph Schmidlin, 1876-1944), професор мисиологије на Универзитету у Минстеру од 1914. до 1934. године. Православна мисиологија нема свога „оца“ који би одговарао ликовима Варнека и

⁸⁸ Bosch, *Transforming Mission*, XV.

⁸⁹ Bevans, Schroeder, *Constants in Context*, 173.

⁹⁰ Bevans, Schroeder, *Constants in Context*, 174.

Шмидлина, мада је личност која се највише приближава тој титули сигурно архиепископ албански Анастасије Јанулатос (рођ. 1929. године).⁹¹

У свом најранијем облику, мисиологија је била заинтересована за тријумф хришћанства у нехристијанизованим пределима света, неретко се прилагођавајући колонијалним циљевима европских држава. Формирана је на основу искустава католичких и протестантских мисионара у далеким земљама Азије, Африке и Америке, а они су неретко писали негативне извештаје о домаћим религијама које су им, наравно, задавале велике муке у проповеди. Тако је мисиологија била првенствено заинтересована за уклањање ових религија. Слика се, међутим, мења с падом колонијалног система када до изражаја долази чињеница религијског и културног плурализма које је хришћанство морало поштовати. То је узроковало радикалан заокрет у мисиологији, а понекад се и сама идеја мисије одбацивала заједно са непријатном прошлшћу колонијалне експанзије. Ипак, мисиологија је успела да преживи кризни период. У свом новом облику, она је заузела помирљивији став према светским религијама и, уместо одбацивања и безобзирног негирања које је било карактеристично за ранији период, почела је да у нехришћанском религијском свету тражи заједничке елементе који би омогућили хришћанству да се шири на прикладније начине. Може се рећи и да се мисиологија тако вратила стратегији ранохришћанских апологета. На другом месту, мисиологија је поново постала актуелна захваљујући „разумевању црква у западној хемисфери да сада постоје у пост-хришћанском контексту који захтева критички мисиолошки приступ пост-просветитељским западним културама“.⁹² Реч је о већ поменутој потреби реинкултурације хришћанства која се, како се чини, не може извршити традиционалним пасторалним методима. Оно што је потребно (пост)хришћанској цивилизацији јесте мисија у правом смислу те речи.

Б. Буђење православне мисионарске свести

Јаков Стамулис, протестантски аутор који се бави православном мисиологијом, износи једну коректну примедбу: „У неким областима, између осталог и у мисиологији, православно богословље није се систематски развијало.“⁹³ Православна теологија је, макар на плану систематизовања богословских дисциплина, увек каснила за Западом. Међутим, недостатак систематизоване мисиологије у богословским училиштима, у време када је она већ била самостална дисциплина у протестантској и римокатоличкој теологији, не значи да православни нису имали развијену мисионарску активност. Руска Црква је имала грандиозну мисију широм Азије, како на државној територији Русије тако и у далекоисточним земљама Кине, Кореји и Јапану. Упркос разгранатом систему мисионарских организација, Руси нису били толико заинтересовани за

⁹¹ На српском говорном подручју штампано је неколико студија из области мисиологије. *Савремено православно мисионарско богословље* протестантског аутора Јакова Стамулиса преведено је и штампано 2005. године, а реч је о одличном (и вероватно најсистематичнијем) излагању православне мисиолошке мисли. Године 2012. преведено је и штампано дело *Мисиологија*, што је уџбеник групе аутора који је припремило Мисионарско одељење Руске Православне Цркве, а у склопу овог уџбеника штампана је и *Концепција мисионарске делатности Руске Православне Цркве*. Исте године је и српски теолог Љубивоје Стојановић штампао, у издању Светог архијерејског синода СПЦ, уџбеник за богословије *Пастирско богословље са мисионарством*. Наш скроман допринос на овом плану састоји се од две студије које нису покушаји систематског излагања православне мисиологије већ разматрање могућности православне инкултурације у земљама источне Азије: *Религије источне Азије у дијалогу са хришћанством (књига прва): Мисиолошки приступ народним религијама Јапана и Кине (2014)* и *Религије источне Азије у дијалогу са хришћанством (књига друга): Мисиолошки приступ конфуцијанизму (2016)*.

⁹² Brian Stanley, „Missiology“, in *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, ed. Ian McFarland, David Fergusson, Karen Kilby, Iain Torrance (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 317.

⁹³ Стамулис, *Савремено православно мисионарско богословље*, 110.

формирање мисиолошке науке колико за формирање православних евхаристијских заједница међу нехристијанизованим народима. Ипак, на Западу ови подвизи руских мисионара нису увек наилазили на одушевљење и на одборавање. Многи западни аутори оптуживали су Русе за непримерене мисионарске методе које су, у стварности, практиковали и мисионари из њихових земаља. Јудин Фишер тврди да је, након пада Цариграда 1453. године, у Русији „евангелизација постала синоним за 'русификацију'“.⁹⁴ Иако је то у бројним случајевима било тачно, не може се прихватити као основана оптужба да је због тих случајева целокупна православна мисија била ништа друго до културна импозиција. Врло брзо се испоставило да православна мисиолошка мисао, захваљујући свом дубоком теолошком садржају, може много тога да понуди и систематизованој западној мисиологији. Данас су западни мисиолози генерално благонаклони према православном мисионарском богословљу. Бош тврди да су „хришћани из других традиција почели да више цене православну мисионарску мисао, нарочито захваљујући списима теолога као што су Анастасије Албански (Грчка), Брија (Румунија) и Стамулис. Допринос Источне Цркве разумевању мисије је заиста значајан“.⁹⁵

Б.1. Σύνδεσμος, Πορευθέντες и остали покретачи православне мисиологије

Током 50-их и 60-их година 20. века бројни грчки теолози, али и изван број руских теолога, почели су да показују искрено занимање за идеју мисије. Ови теолози нису били спремни да просто препишу истраживања и налазе западне мисиологије; занимало их је, насупрот томе, формирање аутентично православне мисионарске науке, засноване и на православној теологији и на вишевековном православном мисионарском искуству. Хризостом Константинидис осликава овај задатак следећим речима:

Данас се генерално сматра да је хришћанству потребна једна нова врста теологије, а то је теологија мисије. Ова теологија неће бити нова због тога што ће проповедати неког новог Христа, нову веру, нове догме. Наравно да неће бити тако. Она ће бити нова због начина на који ће приступати, са новим лицем, новом перспективом и новом тактиком, масама људи да би им донела Христа, Христа којег игноришу, Христа за којег нису чули, Христа који је лажно оптужен.⁹⁶

Заиста, убрзо се велики број теолога ангажовао на изградњи православне мисиологије. Шмеман сматра да се првобитни подстрек за ово дело може уочити још током 20-их година 20. века, када су православни почели да активно учествују у екуменским сусретима са западним хришћанима.⁹⁷ Ипак, како примећује архиепископ Јанулатос, студије из православне мисиологије почињу да се у великом броју појављују тек после 1958. године, а пре тога су биле велика реткост.⁹⁸ Он идентификује два разлога за нагли пораст интересовања православних за мисиологију. Први је изненадна појава православних црквених заједница у источној Африци, „што није био резултат европских мисионарских активности. Такав је био случај са православним заједницама

⁹⁴ Eugene J. Fisher, „Historical Developments in the Theology of Christian Mission“, in *Christian Mission – Jewish Mission*, ed. Martin A. Cohen, Helga Croner (New York: Paulist Press, 1982), 22.

⁹⁵ Bosch, *Transforming Mission*, 206.

⁹⁶ Constantinides, „Lord's 'Go Ye...' and the Theology“, 19.

⁹⁷ Види: Александар Шмеман, „Императив мисије“, у Јаков Стамулис, *Савремено православно мисионарско богословље* (Београд: Хиландарски фонд при Православном богословском факултету Универзитета, 2005), 272-273.

⁹⁸ Види: Anastasios Yannoulatos, „Porevthentes, an Inter-Orthodox Missionary Centre“, *Πορευθέντες*, No. 11 (July-September 1961): 35.

у Уганди и Кенији, чији су чланови дошли из тзв. 'афричких независних цркава'.⁹⁹ Други подстрек у овом правцу дала је организација *Синдезмос* (*Σύνδεσμος*, Светско удружење православне омладине), основана 1953. године. Наиме, ово удружење почело је да 1959. године објављује *Πορευθέντες* (*Идите*), вероватно најважнији православни мисиолошки часопис савременог доба који је штампан на грчком и енглеском језику. Такође, на трећој конференцији Синдезмоса, одржаној у Бејруту 1961. године, основан је Међуправославни мисионарски центар *Πορευθέντες*. Програм рада овог удружења је „истраживање теоријских и практичних проблема у православној спољашњој мисији; подстицање мисионарске свести код православних цркава; помагање малим православним заједницама у Азији и Африци; помагање у обучавању мисионарског особља“.¹⁰⁰ Упркос племенитим циљевима ове организације, изгледа да нису сви православни са одушевљењем дочекали удружење које би, у извесној мери, деловало независно. Вероватно се због тога у раним Јанулатосовим радовима, нарочито оним који су објављени у часопису *Πορεφтендес*, често могу срести и индиректна и директна оправдања за постојање удружења и одбране од оптужби за неканонско деловање. У једном чланку Јанулатос пише да *Πορεφтендес* не жели да делује независно од Цркве већ да јој се стави на располагање:

Међуправославни мисионарски центар „*Πορεφтендес*“ се бави изучавањем, издаваштвом, разгорева мисионарски пламен у душама православних, обучава, помаже, предводи, али не врши било какву мисионарску активност у правом смислу те речи. Он просто ставља плодове свога рада (публикације, студије, личности) на располагање одговарајућим црквеним властима за канонску мисионарску делатност.¹⁰¹

Јанулатос пише и да се током 60-их година 20. века јавила идеја да се оснују посебни одељци Синдезмоса у свим помесним православним Црквама. Овај план је успео у неким земљама, нпр. у Финској и САД, али је невољност бројних других Цркава да подрже овај пројекат узроковала да он на крају пропадне.¹⁰²

Још један подстицај за развој православне мисионарске мисли било је оснивање Православне саветничке комисије при Комисији за светску мисију и евангелизацију (*Commission on World Mission and Evangelism*) 1973. године. Ова комисија организовала је бројне конференције о православној мисији, а резултате конференција саставио је румунски теолог Јован Брија 1986. године у књизи *Ποηите у миру* (*Go Forth in Peace*).¹⁰³ Ова књижница је, заправо, један скроман нацрт основа православне мисиологије, мада је, у том смислу, много детаљнија и боља Јанулатосова студија *Мисија на Христов начин* (*Mission in Christ's Way*).

Савремена православна мисиологија, дакле, има неколико битних извора. Први је општи мисионарски покрет у Грчкој чији је главни представник Анастасије Јанулатос. Други битан извор православне мисиолошке мисли нашег доба долази из Руске Цркве у којој се крајем 20. века поново пробудила свест о неопходности мисије. Иако се ово мисионарско буђење још увек не може поредити са изузетно разгранатом руском мисионарском организацијом 19. и почетка 20. века, ипак је руски мисиолошки

⁹⁹ Anastasios Yannoulatos, *Mission in Christ's Way: An Orthodox Understanding of Mission* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press; Geneva: World Council of Churches Publications, 2010), 127.

¹⁰⁰ Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, 127.

¹⁰¹ Yannoulatos, „Porefthendes, an Inter-Orthodox Missionary Centre“, 37.

¹⁰² Види: Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, 207.

¹⁰³ Види: Bevans, Schroeder, *Constants in Context*, 265.

потенцијал демонстриран у неколико битних и широм света примећених докумената Руске Цркве. Реч је о *Основама социјалне концепције Руске Православне Цркве* (2000) и *Концепцији мисионарске делатности Руске Православне Цркве* (2007). У овим документима су, са мање или више успеха, дефинисани основни теолошки ставови православља о питањима унутрашње и спољашње мисије. Још један битан документ је и *Мисија Православне Цркве у савременом свету* који је усвојен на Свеправославном сабору на Криту 2016. године. Иако је садржај ових званичних декларација понекад предмет критике, остаје чињеница да су они ипак добри почетни кораци за даље развијање православног мисионарског богословља.

В. Неопходност мисије

Захваљујући поменутиим факторима, мисионарска свест се најзад почела будити у православном свету. Међутим, православни теолози суочили су се са једном узнемирујућом чињеницом: недостатак систематичности православне мисиологије пропраћен је и недостатком озбиљније мисионарске активности Православних Цркава. До данас су формулисани бројни аргументи за оправдање таквог стања, али неоспорно је да је Црква живи организам који зна да без мисије њеном бићу недостаје један изузетно битан елемент. У документу *Мисија Православне Цркве у савременом свету* са Критског сабора црквена проповед описана је на следећи начин: „Њена реч свету има за циљ, не да му суди или да га осуђује (уп. Јн 3,17 и 12,47), него првенствено да му пружи своје Јеванђеље као руковођ Царства Божјег, наду и сигурност да зло, у било ком облику, нема последњу реч у историји и да му не треба препустити да оно управља историјским током.“¹⁰⁴ Како, међутим, пренети свету ову благу реч Цркве? С обзиром на политичку и друштвену ситуацију у којој је религија приватна ствар појединца а мисија у класичном смислу више није „политички коректна“, конверзије читавих народа, које су се дешавале у средњем веку, више нису могуће. То не значи да Црква треба да угаси мисионарску активност или да се „суздржава“ од мисионарења на неодређено време; сама њена природа не дозвољава да се то деси. Неопходно је суочавање са новом ситуацијом и формулисање нових мисионарских стратегија које ће бити сконцентрисане на појединце, мање заједнице или супкултуре, итд. Ове тезе је потребно додатно појаснити.

В.1. Еклисиолошки императив мисије

Црква поседује исправно учење о истинском Богу, а тај Бог је универзални Бог. Његова брига о људима не завршава се са канонским границама Цркве већ се протеже још даље, обухватајући дословно све људе – бића саздана по Божијем лику и подобију. Бог љуби сва своја створења, па тако и Црква, као богочовечански организам, неизоставно осећа љубав према свим људима, чак и према онима који нису православни. Јанулатос пише: „Ми поседујемо истину, али то пре подразумева дужност него част.“¹⁰⁵ Ова реченица написана је са пуном свешћу о поражавајућој чињеници да је савремена православна мисија у фази стагнације. Уколико већ љуби читав људски род, онда Црква мора да ту своју љубав изрази на адекватне *мисионарске* начине. Њена љубав је обједињујућа љубав и због тога она не може да се задовољи просто тиме што љуби и некрштене појединце и народе; она мора да их присаједини себи, тако „да сви

¹⁰⁴ „Мисија Православне Цркве у савременом свету: Допринос Православне Цркве овладавању мира, правде, слободе, братства и љубави међу народима и укидању расних и других дискриминација“, у *Свеправославни сабор: Богословски допринос Српске православне цркве*, ур. Гајо Гајић (Београд: Светигора, 2016), 9.

¹⁰⁵ Anastasios Yannoulatos, „The Forgotten Commandment (part 1)“, *Πορευθέντες*, No. 1 (February 1959): 3.

једно буду“ (Јн 17,21). Јаков Стамулис о томе говори: „Оваква љубав захтева мисију да би била остварена у јединству. А ово јединство, и поред свег његовог савршенства, неће бити дефинитивно остварено докле год буде објеката љубави који се нису присајединили томе јединству.“¹⁰⁶

Мисионарски задатак Цркве и даље се помиње у њеном богослужбеном животу, нарочито у делу Литургије који је намењен „оглашенима“, тј. онима који се спремају да приме крштење. Иако су оглашени у правом смислу те речи екстремна реткост у наше време, Црква ипак није избацила молитве за оглашене из Литургије. Разлог за то није просто традиционализам, иако се и тај аргумент често може чути. Прави разлог је то што Црква и даље зна да је она мисионарски организам, да је проповед Јеванђеља и изван њених граница непрекидна дужност, као и да је на Литургији неопходно присуство не само крштених него и оних који тек треба да буду крштени. У складу с том чињеницом, Јанулатос поставља веома озбиљно питање: „Може ли Црква која већ вековима нема катихумене, али која љубоморно чува благо вере само за себе, будући сасвим незаинтересована за чињеницу да се други људи рађају, дишу, живе и умиру у лажи – којој је, дакле, стран осећај светске љубави и правде – заиста бити православна?“¹⁰⁷ Ово је питање Јанулатос поставио 1962. године, док је још био ђакон и препун мисионарског жара. Упркос томе, важност његовог питања не може се игнорисати. Мисионарски жар није одлика само младих теолога, још увек неупућених у начине функционисања овога света, него је исти жар одлика саме Цркве, што се лако може видети у многим историјским примерима. Нарочито снажно одзвањају речи Светог Јована Златоустог, упућене хришћанским мисионарима у Феникији:

Да вас неко не превари да због немира који је настао напустите Феникију и повучете се отуда; напротив, колико су тешкоће бројније, таласи гори, немир већи, толико више ви остајте (тамо), трудећи се, трезвени будући и будни, већу спремност показујући, е да се најлепша грађевина ваша не сруши, нити да толики напор постане бескористан, а земљорадња ваша уништена.¹⁰⁸

Исти дух је присутан и међу новијим богословима Православне Цркве. Александар Шмеман надахнуто пише: „Хришћанство је мисија (тј. свештено посланство). Оно је призвано да читавом свету, свој творевини пренесе благовест о Христу. И свима верујућим, а не само професионалним 'мисионарима' дато је и заповеђено да у свету *овоме прелуботворном и грешном* (Мк. 8,38) буду сведоци Христове победе над грехом и смрћу.“¹⁰⁹ Шмеман овде истиче две ствари: на првом месту, идентитет Цркве је мисионарски идентитет и порицање те чињенице једнако је порицању саме Цркве,¹¹⁰ док је, на другом месту, мисионарски позив упућен свим удовима црквеног тела. Дакле, није вршење мисије нешто што је привилегија само вишег црквеног клира (иако му припада дужност организовања мисије) или монаштва (које је кроз историју примарно било вршилац православне мисије). Мисија је дужност *свих хришћана* у свим околностима. Исту хитност мисије као остварења црквеног идентитета истиче и Брија: „Мисија припада самој природи Цркве, без обзира на услове

¹⁰⁶ Стамулис, *Савремено православно мисионарско богословље*, 225.

¹⁰⁷ Anastasios Yannoulatos, „Orthodox Spirituality and External Mission“, *Πορευθέντες*, No. 13 (Spring 1962): 4.

¹⁰⁸ Свети Јован Златоусти, „Писмо сто двадесет треће: Презвитерима и монасима у Феникији, катихетама (тамошњих) пагана“, у Свети Јован Златоусти, *Дела* (том VI) (Ниш: Епархијски управни одбор Епархије нишке, 2017), 392.

¹⁰⁹ Александар Шмеман, *За живот света* (Манастир Хиландар, 2009), 75.

¹¹⁰ Исто тврди и Јанулатос. Види: Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, 58.

њеног живота, јер без мисије нема Цркве, јер Црква наставља рад на спасењу људског рода, откривеног и оствареног у Спаситељу Христу.“¹¹¹

Хришћанство је у целости, а не само у оквиру Православне Цркве, открило да је дело мисије еклисиолошки императив а не ствар избора.¹¹² Међутим, нова друштвена ситуација приморала је хришћане да преосмисле своје традиционалне мисионарске методе. Православни су такође били свесни културне и цивилизацијске промене изазване политичким и друштвеним струјањима 20. века, с тим што се нису толико бавили мењањем мисионарских метода (иако ни та идеја није без основе) колико су се суочили са нужношћу буђења умртвљеног православног мисионарства. То је подразумевало да се најпре у теорији прецизирају теолошки темељи православне мисиологије, пре конкретног ступања на мисионарско поље.

Г. Богословске претпоставке православне мисиологије

Иако су светописамски и ранохришћански темељи мисије свих хришћанских конфесија идентични, ипак историјски православни метод мисионарења поседује одређене карактеристике које се редовно јављају у свим појединачним мисијама. Јаков Стамулис, анализирајући мисију Свете браће Кирила и Методија међу Словенима, што је за њега *par excellence* пример православне мисије, идентификује неколико тих карактеристика. То је, по Стамулису, најпре обавезна употреба матерњег језика оних људи којима се проповеда Јеванђеље, затим обавезно рукополагање домаћег свештенства које ће, у трећем кораку, преузети управљање локалном Црквом. Због тога Стамулис тврди да „Свети Кирило и Методије представљају модел православног мисионарства, на које се православци могу одважно позивати као на еклатантан пример истински православног приступа проблему“.¹¹³ Иза овог метода стоји неколико битних теолошких претпоставки које је неопходно идентификовати.

Г.1. Оваплоћење и мисија

Црква се истовремено јавља у свом универзалном и у свом локалном аспекту, а нужност мисије произлази управо из њеног универзалног аспекта. Црква се труди да обједини и да спаси сву Божију творевину; локалне Православне Цркве су резултати тог њеног космичког спаситељског дела. Дакле, у Цркви, како каже Јанулатос, „све се сагледава у светској, глобалној перспективи – од стварања света, којим почиње Стари Завет, до виђења новог неба и нове земље, којим се окончава Нови Завет. Свељудска перипетија и спасење на глобалном нивоу основна су тема Светога Писма“.¹¹⁴ Црква се у својој делатности, како је већ поменуто у расправи о теолошком утемељењу инкултурације, примарно угледа на Христа који се оваплотио и постао део људског рода. Тако и Црква приликом своје спаситељске мисије у свету треба да се, упркос свом универзалном аспекту, увек „оваплоћује“ у свакој појединачној култури с којом ступа у контакт. На тој претпоставци, тј. на учењу о оваплоћењу, почива целокупна православна мисиологија. Беванс и Шродер су у праву када тврде да „православну мисију краси инкарнацијски приступ који придаје велику важност домаћем језику,

¹¹¹ Bria, *Go Forth in Peace*, 11.

¹¹² Давид Бош, инославни аутор, има исто мишљење као навођени православни теолози: „Пошто је Бог мисионарски Бог (...), Божији народ је мисионарски народ. Питање 'зашто нам и даље треба мисија' повлачи за собом и друго питање: 'зашто нам и даље треба Црква'? (...) Постало је немогуће говорити о Цркви, а да се истовремено не говори и о мисији.“ Bosch, *Transforming Mission*, 372.

¹¹³ Стамулис, *Савремено православно мисионарско богословље*, 58.

¹¹⁴ Анастасије Јанулатос, *Глобализам и православље: студије о православној проблематици* (Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, Хришћански културни центар, 2002), 13.

културном разумевању и домаћем свештенству у развоју локалних цркава“.¹¹⁵ Позивање на оваплоћење значи да се православни и у свим мотивима и методима мисионарства морају угледати на Христа. Мисионар треба да врши оно што би се на Западу назвало *imitatio Christi*.

Повод за мисију, како га дефинише православна мисиологија, такође се темељи на учењу о оваплоћењу. Наиме, оно што је покретач оваплоћења требало би да буде и покретач мисије. Бројни аутори ће, објашњавајућу мисионарски мотив Православне Цркве, навести следеће библијске речи: „Јер Бог тако завоље свијет да је Сина својега Јединороднога дао, да сваки који вјерује у њега не погине, него да има живот вјечни“ (Јн 3,16). Бош пише: „Ако у Светом Писму морамо да укажемо на *један* текст који би одражавао православно схватање мисије, онда је то Јн 3,16.“¹¹⁶ Уколико се мотив љубави не заборави у проповеди Јеванђеља, онда се дешава пуно афирмисање локалне културе. Ту се види битна веза теологије инкултурације са православном мисиологијом. Хришћанска љубав, надахнута Духом Светим, подстиче боголику креативност која од старог културног материјала ствара суштински нову, хришћанску културу. Иљин каже да је љубав, у овом контексту, „најбоља и најузвишенија способност – да се прима, потврђује и ствара“.¹¹⁷ Управо због тога Иљин сматра, како је раније наведено, да нико, па ни црквена јерархија, не може прописати нити стриктно контролисати начине на које се развија хришћанска култура. Љубав није нешто што се може прописати, због чега мисија, као дело божанске љубави, представља привилегију и дужност свих хришћана.

Г.2. Апостолско послање

Општеобавезујући карактер мисије изражен је у Христовом послању апостола на проповед: „Даде ми се свака власт на небу и на земљи. Идите, дакле, и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа, учећи их да држе све што сам вам заповиједио; и, ево, ја сам са вама у све дане до свршетка вијека. Амин“ (Мт 28,18-20). Ако се заповешћу апостолима да ломе хлеб у Христов спомен успоставља Црква као евхаристијска заједница, онда се овом заповешћу успоставља Црква као мисионарска заједница. Јован Брија пише: „У испуњавању Господње заповести да 'научимо све народе' (Мт 28,16-20) наилазимо на једно аутентично разумевање Цркве. Значење грчке речи за Цркву, *еклисиа* (од *ек-калџ*), јесте сазивати, сабирати народ Божији као знак и манифестацију Царства Божијег.“¹¹⁸ Према томе, уколико је Евхаристија саборно дело живе Цркве, мисија се може сматрати методом реализације те саборности.

Ту се, међутим, не завршава теолошки смисао ове Христове заповести. Тумачећи заповест, Петар Василиадис наглашава њене тријадолошке, христолошке и еклисиолошке аспекте. Он сматра да је управо тријадолошки аспект заповести („крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа“) од пресудне важности за избегавање сваке злоупотребе мисије за циљеве који нису јеванђелски: „Управо због тога, субјекат мисионарења, односно онај који извршава дело мисије, није сваки верник као јединка, односно мисионар, па чак ни Црква као саборно јединство лица, већ сâм Тројични Бог.“¹¹⁹ Сходно томе, сваки хришћанин је сарадник Божији у делу спасења, с обзиром да је члан богочовечанског – спаситељског тела Цркве. Други битан аспект ове заповести који Василиадис истиче јесте чињеница да она није дата издвојено већ у

¹¹⁵ Bevans, Schroeder, *Constants in Context*, 228.

¹¹⁶ Bosch, *Transforming Mission*, 208.

¹¹⁷ Иљин, *Основе хришћанске културе*, 35.

¹¹⁸ Bria, *Go Forth in Peace*, 10.

¹¹⁹ Петрос Василиадис, *Lex Orandi: Литургијско богословље и литургијски препород* (Крагујевац: Каленић, 2006), 160.

контексту васкрсења. То значи да мисија не може бити само проповедање учења Исусовог већ управо радосно објављивање његовог васкрсења из мртвих. То се и дешава на свакој Литургији: „Управо због тога Црква сваке недеље, на свом евхаристијском богослужбеном сабрању, прославља чин Васкрсења. И зато у Православној цркви евхаристијско литургијско сабрање не представља само одскочну даску за мисионарење, већ сâм мисионарски чин.“¹²⁰ У овој тврдњи је наглашена повезаност свих црквених делатности, конкретно делатности богослужења и мисионарења, али и чињеница да Црква не може да постоји без мисије.

Г.3. Missio Dei

Наглашавајући тријадолошки аспект Христовог послања апостолâ, Василиадис изражава идеју која је у другој половини 20. века ушла у све хришћанске мисиологије, без обзира на конфесионалну припадност аутора. Реч је о учењу да је свака црквена мисија продужетак Божије мисије – *missio Dei*. Иста идеја је истакнута и у *Концепцији мисионарске делатности Руске православне Цркве*: „Богословско поимање православне мисије заснива се на њеној тријадолошкој димензији: извор мисије налази се у Пресветој Тројици, која изражава себе пошљањем Исуса Христа од стране Оца и ниспошљањем Светога Духа на апостоле (Јн 20,21-22).“¹²¹

Појам *missio Dei* није никаква новина у теологији; реч је, ипак, о библијској идеји. Међутим, та је идеја дошла до изражаја у оквиру мисиологије након Другог светског рата и последица које су промене на светској политичкој сцени имале по хришћанску мисију. У многим крајевима света хришћански проповедници су протерани или је мисија онемогућена на друге начине. Тада је постало јасно да је ранији хришћански оптимизам по питању обраћања целога света био претеран, као и да је неопходно преосмислити саму идеју мисије, што се и десило на конференцији Међународног мисионарског савета (International Missionary Council) у Вилингену 1952. године. То је био први пут „да је мисија била тако јасно усидрена у учењу о Богу“,¹²² с обзиром да више нису (западне) цркве сматране пошљаоцима мисија него сам Бог. Идеја је брзо прихваћена од протестаната и православних, а накнадно је уврштена и у декрете Римокатоличке цркве. Анастасије Јанулатос, иако не користи латински термин *missio Dei*, јасно изражава ову теолошку идеју: „*Ми учествујемо у божанском процесу са космичким димензијама*. Мисија је, да поновимо, Божија мисија, не наша. Својом величанственом иницијативом Бог нас позива да будемо његови сатрудници и представници.“¹²³

Може се претпоставити да иза идеје о *missio Dei* стоји покушај протестаната да одговоре на критику коју су често слушали у неевропским земљама. Реч је о оптужби да су западни мисионари у ове земље сасвим непотребно пренели своје свађе и расколе који не иду у корист самој мисији и који не би требало да условљавају неевропске хришћане. Још су раније у протестантским круговима оснивана мисионарска удружења у која су ступали мисионари из различитих деноминација, па се истицање учења о *missio Dei* може схватити као још један покушај наглашавања општег науштрб појединачног. Тако Бош инсистира на разликовању *missio Dei* од *missiones ecclesiae*: „Не треба да потчињавамо мисију Цркви нити Цркву мисији; обоје би требало да буду део *missio Dei*, што је данас изузетно битан концепт. *Missio Dei* установљује *missiones*

¹²⁰ Василиадис, *Lex Orandi*, 160-161.

¹²¹ „Концепција мисионарске делатности Руске православне цркве“, у *Мисиологија: уџбеник*, приредило Мисионарско одељење Руске православне Цркве (Крагујевац: Каленић, 2012), 9.

¹²² Theo Sundermeier, „*Missio Dei Today: On the Identity of Christian Mission*“, *International Review of Mission*, Vol. XCII, No. 367 (October 2003): 560.

¹²³ Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, 185.

ecclesiae. Црква више није пошљалац већ је и сама послата.¹²⁴ Иако се идеја о *missio Dei* не мора нужно тумачити као покушај ублажавања протестантских раздора, чињеница је да је и то сигурно један од разлога за формулисање ове идеје у Вилингену. Што се тиче православних, Божије послање је увек схватано као један од основних мотива за мисију, тако да се учење о *missio Dei* може схватити као још један начин изражавања старе библијске идеје.

Г.4. Мисија као ширење славе Божије

Следећи детаљ који се темељи на тријадолошком аспекту мисије има велики значај у православној мисиологији, а реч је разумевању мисије као ширења славе Божије. Јанулатос о томе пише:

Пошто је хришћанска мисија инкорпорирана у Божију мисију, крајњи циљ наше мисије сигурно не може бити другачији од крајњег циља његове мисије. Тај циљ је, како нам говори Библија, а нарочито посланице Ефесцима и Колошанима, „*возглављење (ἀνακεφαλαίωσις) свих ствари*“ (Еф 1,10) у *Христу и наше учешће у божанској слави, вечној и апсолутној слави Божијој*.¹²⁵

Сви аутори који су настојали да систематски изложе православно мисиологију (Стамулис, Брија, Јанулатос) једнако наглашавају овај детаљ. Иако се може учинити да је слава Божија превише апстрактан термин да би се поставио као циљ мисије, с обзиром да се тај циљ може и прецизније дефинисати (нпр. као успостава нових евхаристијских заједница), учење о слави Божијој ипак представља снажан коректив за свако извитоперење мисије. Наиме, хришћани су дужни да објаве славу васкрслог Господа, а не да проповедају културна и остала овоземаљска добра: „Ако мисионар не може да пренесе ову славу – која није од овога света, па тако није ни одраз цивилизације, богатства и знања, већ је то слава Божија која је откривена у тајни *Кенозе*, *Васкрсења* и *Педсетнице* – онда он нема ништа битно што би могао да понуди.“¹²⁶

Г.5. Мисија као продужење Литургије

Слава Божија, тј. слава васкрслог Христа, пројављује се на свакој Литургији Цркве, али је јасно изражена и у осталим њеним богослужењима. У вези с тим треба сагледати и често истицање мисионарског карактера Литургије. Наиме, човек је по својој природи религиозно или, боље и прецизније речено, богослужбено биће. Један богослужбени систем који је толико богат дубоком симболиком, као што је случај у Православној Цркви, дефинитивно мора да задовољи човекову природну жеђ за богослужењем. О томе сведоче теолози и мисионари из целог света. Занимљиво је запажање афричког хришћанског филозофа Џона Мбитија да Африканци генерално нису задовољни европским хришћанством, нарочито протестантизмом. Африканци виде хришћанство као религију која се одвија једном недељно, и то унутар зидова цркве, а они су навикли на религију која испуњава њихов читав живот: „Африканци који традиционално не познају религијски вакуум сматрају да не добијају довољно религије од ове врсте хришћанства, пошто оно не испуњава њихов читав живот и њихово разумевање универзума.“¹²⁷ Јасно је да богослужбено богатство Православне

¹²⁴ Bosch, *Transforming Mission*, 370.

¹²⁵ Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, 46.

¹²⁶ Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, 121.

¹²⁷ John Mbiti, *African Religions and Philosophy* (Oxford: Heinemann, 1999), 228.

Цркве може да буде адекватан одговор на овај религиозни захтев афричког човека, али и људског рода уопште. У овом случају, Литургија не би била просто „награда“ за оне који су примили крштење већ би била аутентични православни мисионарски метод. Митрополит Иларион Алфејев пише да „литургијски текстови Православне Цркве садрже изобилје теологије и моралног учења које мора да буде доступно људима“.¹²⁸ То је разлог из којег су православни мисионари одмах по доласку на ново мисионарско поље почињали да преводе не само Свето Писмо већ и богослужбене текстове, најпре Литургију а потом и текстове светих тајни, итд. Подразумевало се да ништа не може тако добро и јасно пренети учење Христово, као и да ништа лепше не може објавити радост васкрсења Господњег као прелепо богослужбено песништво Православне Цркве.¹²⁹

Поучени црквеним богослужењем, хришћани су управо на овој поуци темељили своју мисионарску делатност. Реч је о својеврсном продужавању Литургије, тј. о ономе што се у савременом православном богословљу често назива „литургија после Литургије“.¹³⁰ Овај занимљиви теолошки концепт запажен је и у западној мисиологији, а Бош га описује следећим речима:

Важно је истаћи да друштвена ангажованост православних цркава никада не може бити одвојена од богослужбене праксе и искуства. Постоје два кретања унутар евхаристијског обреда: Евхаристија почиње покретом усхођења ка трону Божијем, а завршава се покретом враћања у свет. (...) У скорије време је у православним круговима постало уобичајено називати овај други покрет „литургијом после Литургије“. (...) Оба облика се могу назвати литургијом, слављењем Бога, јер је реч о различитим али међусобно употпуњујућим начинима службе. Мисија Цркве у свету, што је друга литургија, заснива се на блиставој и преображујућој сили Литургије. Дакле, Литургија омогућава литургију.¹³¹

Треба истаћи да је идеја о литургији после Литургије заиста одлично формулисана, и то из више разлога. На првом месту, она указује на богослужбени аспект човековог бића, на његову суштинску потребу да служи Богу у сваком животном тренутку. На другом месту, наглашена је литургијска димензија мисије, односно немогућност раздвајања Литургије и мисије као две пројаве живе Цркве. Због тога су ову идеју прихватили и предстојатељи помесних Цркава на састанку у Фанару 2014. године: „Учествујући у божанственој Евхаристији и молећи се за васељену, призвани смо да и после свете Литургије наставимо Литургију и да са читавим

¹²⁸ Иларион Алфејев, *Православље и савременост* (Београд, Фоча: Хришћански културни центар др Радован Биговић, ПБФ Свети Василије Острошки, 2014), 23.

¹²⁹ Митрополит Иларион Алфејев додаје: „Јасно је да су византијски литургијски текстови који су у употреби до данашњих дана били разумљиви у време када су били састављени – ако не свима, онда макар образованим људима.“ Алфејев, *Православље и савременост*, 23. Може се претпоставити да је инсистирање на неразумљивом језику богослужбених текстова један од основних разлога за стагнацију данашње православне мисије, како спољашње тако и унутрашње.

¹³⁰ Овај израз припада Анастасију Јанулатосу. Он тврди да га је први пут употребио у беседи члановима Хришћанске уније научника у Атини 1963. године. Том приликом је рекао да „Литургија мора бити продужена у наш свакодневни живот. Читав живот мора бити преображен у литургију“. Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, 95. Пошто је и Јован Брија користио исти термин, бројни аутори су сматрали да га је он и сковао, због чега је Јанулатос тражио од Брије да разреши забуну по овом питању.

¹³¹ Bosch, *Transforming Mission*, 210.

човечанством поделимо дарове истине и љубави, сагласно последњој заповести Господњој и обећању Његовом... (Мат 28,19-20).¹³²

На трећем месту, израз „литургија после Литургије“ подстиче и мисионарску активност лаикâ. Овде није реч о узурпирању свештеничких привилегија и дужности, тј. о крајности лаицизма, већ о афирмацији библијске идеје о хришћанима као изабраном народу Божијем – царском свештенству: „А ви сте род избрани, царско свештенство, народ свети, народ задобијен, да објавите врлине Онога који вас дозвољава из таме на чудесну свјетлост своју“ (1Пет 2,9). Мисионарска активност лаикâ била је изузетно успешна у бројним случајевима. Штавише, испоставило се да је то одлична стратегија у раним степенима индигенизације, пре рукополагања домаћег свештенства. Свети Николај Касаткин се, нпр. добрим делом ослањао на јапанске катихете у поучавању Јапанаца, па је из реда ових катихета бирао будуће свештенике и ђаконе. Због тога је Јован Брија у праву када саветује: „Један од задатака клира јесте да пробуди свест лаикâ о њиховој улози у делатности Цркве.“¹³³ Другим речима, неопходна је сарадња свих чланова црквеног тела да би мисија могла бити успешно спроведена.

Шта, међутим, значи „успешно спроведена мисија“? То не значи увек конверзију читавих народа, што је било могуће у средњем веку, али не и данас. Штавише, бројност обраћених није обавезан показатељ успешности мисије: „Јер је много званих, али је мало изабраних“ (Лк 14,24). Православни инсистирају на, такорећи, *квалитету* обраћених, односно на привођењу Цркви оних који су истински поверовали у Христа. Није, међутим, погрешно говорити о проповеди народима (Мт 28,19); погрешно је обраћење целокупног народа дефинисати као *једини циљ* мисије зато што то често доводи до употребе нехришћанских метода обраћања (прозелитизам) или до непожељних компромиса са негативним елементима локалне културе (синкретизам). Неопходно је, наиме, успоставити заједницу која ће да прославља Бога у Литургији, а та заједница временом може обратити и читав народ у чијем се оквиру налази. Управо на тај начин је Литургија истински мисионарски метод.

Д. Проблеми православног мисионарства

Први и основни проблем савремене (спољашње) православне мисије јесте то што је она скоро у потпуности прекинута. Иако се могу уочити добри примери православног мисионарења, нарочито у Африци, мора се признати да те мисије нису исто што и мисије какве су до почетка 20. века спроводили руски мисионари широм Азије и у Северној Америци. Тешко се могу уочити мисионари какви су били Свети Кирило и Методије, Николај Касаткин, Инокентије Венијаминов, итд.

Разлози православне мисионарске стагнације су многи и различити аутори их различито тумаче. Анализирајући историјске примере православних мисија, Јанулатос изводи закључак да православни генерално не показују спремност да брзо одговоре на променљиве друштвене околности. Симптоми су се најпре могли уочити у Византији: „Слабљење византијског интереса за добро уређену, конзистентну и непрекидну спољашњу мисију допринело је стварању духовног вакуума који је подстакао ширење ислама у арапском свету, а на крају је узроковао и пад Византијског царства.“¹³⁴ Сличан процес одвијао се и у Русији: „Касније су, такође, слаба 'унутрашња мисија' у огромним руским пределима, недостатак осећаја за друштвена кретања и за примену

¹³² „Порука сабрања предстојатеља православних цркава (Фанар, 6-9. март 2014)“, у *Свеправославни сабор: Богословски допринос Српске православне цркве*, ур. Гајо Гајић (Београд: Светигора, 2016), 99.

¹³³ Bria, *Go Forth in Peace*, 33.

¹³⁴ Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, 199.

хришћанских идеала у друштвеним и политичким проблемима допринели развоју марксизма-лењинизма који је освојио већину православних земаља у 20. веку.¹³⁵ Православни су показали снажну тенденцију ка традиционализму (не увек у позитивном смислу), а Јанулатос добро примећује да се тај процес мора негативно одразити на унутрашњу мисију, а затим и на спољашњу.

Д.1. Проблеми национализма и византинизма

Традиционализам често долази заједно са национализмом, што Бош сматра општом особином православних Цркава: „Ипак, у православној мисионарској парадигми постоје и извесни проблеми. Она је отишла корак даље од просте инкултурације и контекстуализације вере. Црква се прилагодила тренутном светском поретку, а резултат тога јесте међусобно прожимање Цркве и друштва. (...) Православне цркве су постајале све више пасивне и националистичке, без интересовања за оне изван.“¹³⁶ Тачна је примедба да су православни у својим помесним Црквама склони национализму. Међутим, мора се признати да су томе склони сви народи, па чак и припадници оних цркава које тврде да су истински универзалне могу бити изузетно националистички настројени, нпр. хрватски или ирски римокатолици. Критика православног национализма, ипак, не долази само са Запада. Поједини православни теолози тврде да је управо национализам основни кривац за стагнацију мисије Цркве: „Њена подела на многе аутономне локалне цркве, неспособне да остваре заједничко деловање, представља највећу препреку за спољашњу мисију. Расни национализам, који опседа Православну Цркву већ вековима, онемогућава остварење правог јединства, а без њега је озбиљна активност на било ком пољу изузетно тежак задатак.“¹³⁷ Да ли се, међутим, локални аспект Цркве нужно мора повезивати са национализмом? То је, историјски гледано, делимично оправдана тврдња, мада историјско искуство показује и да то што је неко поносни Рус или Грк не значи да због тога није способан да Христу приведе припаднике других нација. Руска Црква, која често бива окарактерисана као националистичка, имала је до почетка 20. века мисионарску организацију која уопште није заостајала за мисијама било које друге европске државе. Њени мисионари на Далеком истоку нису настојали да од Јапанаца, Кинеза и Корејаца направе Русе.

Прави проблем за мисију, дакле, није то што су помесне Православне Цркве национално обојене. Уместо тога, оно што неретко парализујуће делује на мисију јесте питање канонске јурисдикције на територијама изван традиционално православних регија. Руски мисионари су, нпр. протерани из Кине након успоставе комунизма у тој земљи и православни верници су се повукли у катакомбне заједнице. Васељенска патријаршија је послала свог свештеника у Хонг Конг 1996. године и убрзо тамо основала своју митрополију. Сличан процес је спроведен и у Кореји.¹³⁸ Мисија је у тим

¹³⁵ Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, 199-200. Дискутабилно је колико је Јанулатос у праву када унутрашњу мисију у Русији означава као „слабу“. Пре би се могло рећи да је ова мисија заиста била снажна, али да нису кориштени адекватни мисионарски методи.

¹³⁶ Bosch, *Transforming Mission*, 212.

¹³⁷ P. Demetropoulos, „The Kingdom of God Starting Point for the Mission Abroad“, *Πορευθέντες*, No. 26 (1965): 21.

¹³⁸ Однос Васељенске патријаршије и Руске Цркве на мисионарском и канонском плану је посебан проблем који се не тиче директно теме нашег рада, али га није могуће ни потпуно игнорисати због реалних препрека које ствара у процесу мисионарења. Наиме, за нашу тему није толико битно *чији* се мисионар налази у Хонг Конгу или Шангају; много је битније да ли тај мисионар заиста проповеда и да ли (и у којој мери) уважава локалне културе. Чини се да јерархија Васељенске патријаршије на Далеком истоку није толико заинтересована за мисију колико за утврђивање своје јурисдикције у тим крајевима. Још један проблем је постављање грчких (белих) епископа на тамошње катедре, што је пракса коју су због оптужби за духовни колонијализам и расизам напустиле све друге хришћанске конфесије.

крајевима обустављена или је сасвим неприметна. Такође, преклапање јурисдикција бројних помесних Цркава у западним земљама, нпр. у Немачкој или САД (проблем православне дијаспоре), производи додатну забуну на плану мисије, мада би било претерано тврдити да је мисија у тим крајевима потпуно угашена. Тако је, нпр. 1987. године око 2000 протестаната пришло Антиохијској Православној Цркви у САД. Канонска збрка у православној дијаспори, дакле, није сама по себи препрека за ширење Православне Цркве. Права препрека је екстремни национализам који не дозвољава да, нпр. Американци или Мексиканци буду чланови Грчке, Бугарске или Српске Православне Цркве.

Још једно битно питање јесте: да ли је уопште могуће вршење мисије ако се занемари локални (па и национални) аспект Цркве? Највећи број стручњака за православно мисиологију тврдиће управо супротно: локална Црква је циљ мисије. Јован Брија пише: „Сврха и циљ проповеди Јеванђеља, па тако и мисије, јесте успостављање евхаристијских заједница на сваком месту, унутар контекста, културе и језика сваког народа.“¹³⁹ Са Бријом се слаже и Стамулис када констатује да је циљ мисије успостављање „помесне Цркве у којој се људи поклањају Богу у светлости својих природних дарова и црта које су им својствене, дајући Васељенској Цркви, делу хвалења Бога, свој специфични допринос, различит од доприноса других“.¹⁴⁰ Важно је нагласити и чињеницу да слање мисионара никада није било задужење универзалне Цркве него је, историјски гледано, једну локалну Цркву увек успостављала друга локална Црква путем својих мисионара. То је, између осталог, један од елементарних предуслова за инкултурацију, а Гевин Д'Коста исправно закључује: „Еклисиологије које наглашавају локални аспект обично лакше врше инкултурацију.“¹⁴¹

Уколико локални аспект Цркве не производи нужно препреке за мисију, онда се проблем мора тражити на другом месту. Један одговор, који се више приближава реалности, јесте то што Православна Црква гаји традицију која се скоро искључиво везује за Византију. Мора се признати да је и овај византинизам културни продукт свога времена, па се због тога обавезно морају јавити проблеми у сваком покушају преношења овог културног модела у крајеве света где је он апсолутно стран.¹⁴² Праћење византијског културног модела својствено је свим православним Црквама, због чега би сигурно било чудно (и оштро осуђено) уколико би било који православни мисионар покушао успоставити локалну Цркву са потпуно другачијим културним лицем. Ипак, ниједан православни теолог неће радо признати да православље мора бити окамењено у културном смислу. Византијско наслеђе је обједињујући фактор православних и немогуће га је одстранити, али све помесне Православне Цркве нашле су начине да своје културне особености ускладе са заједничком византијском традицијом. Због тога је потребно пажљиво успоставити *равнотежу између универзалног и локалног* у свим младим (мисионарским) Црквама.

Д.2. Материјални проблеми

Још један често навођен разлог за стагнацију мисије јесте то што православне Цркве због практичних препрека, нпр. због сиромаштва, неадекватног образовања клира или политичких разлога, не могу да шаљу мисионаре у стране земље. Најшечће

¹³⁹ Bria, *Go Forth in Peace*, 12.

¹⁴⁰ Стамулис, *Савремено православно мисионарско богословље*, 117.

¹⁴¹ D'Costa, „Inculturation“, 239.

¹⁴² Исто тврди Панделис Калаидзидис: „Православље се изгледа блиско идентификује са Византијом тако да је на крају у стању да прати само византијски модел у свакој области и аспект у црквеног живота (теологији, литургији, проповедању, администрацији, изгледу Цркве, иконографији, појању, итд).“ Панделис Калаидзидис, „Православна теологија мисије: суочавање са изазовима глобалног света“, *Богословље*, год. 77, бр. 1 (2018): 74.

се тврди да је организовање мисије и издржавање мисионара у иностранству превише скупо и да би због тога мисионарење представљало непотребан „луксуз“. Јанулатос се не слаже са овим аргументом: „Сасвим супротно, ми верујемо да је то *ствар покајања* и да се тиче свих православних заједница и свих верника.“¹⁴³ По Јанулатосу, многи велики Оци Цркве суочавали су се са сличним проблемима, нпр. Свети Атанасије Велики, Свети Јован Златоуст и Свети Фотије Цариградски, али их то није спречило да подстичу и организују спољашњу мисију. Истинска црквеност подразумева директно суочавање са овоземаљским препрекама и њихово превазилажење или, другим речима, *подвиг*. Мисионарство је, дакле, подвижнички подухват, а вршиоци мисије кроз историју Цркве најчешће су били управо подвижници – монаси. Мисионари су увек били свесни тежине свог подухвата и могућности неуспеха, због чега их је Свети Златоуст бодрио следећим речима:

Јер кренути, у тишини и миру, кад нико не ратује на тебе, поучавати (друге), то могу и понеки од (људи) обичних, али док ђаво тако бесни и демони се наоружавају – храбро стати и уграбити неке од људи који су се са њима сврстали (у бојни строј) и друге спречити да допадну њихових шака, то је ствар мужа племенитога, душе трезвене, то је ствар узвишенога твога разума и буднога, то је достојанство венаца небројених, неизрецивих бојних награда, то је дело апостолско.¹⁴⁴

¹⁴³ Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, 30.

¹⁴⁴ Свети Јован Златоусти, „Писмо сто двадесет шесто: Руфину презвитеру“, у Свети Јован Златоусти, *Дела* (том VI) (Ниш: Епархијски управни одбор Епархије нишке, 2017), 395.

2.3. Додирне тачке инкултурације и православне мисиологије

Излагање основа теологије инкултурације и православне мисиологије открива неколико поља њиховог могућег слагања, али и неколико тема које је неопходно пажљивије обрадити да би било могуће дати коначан суд о њиховом односу.

Прва тачка могућег слагања јесте то што се и у теологији инкултурације и у православној мисиологији једнако наглашавају учења о Светој Тројици, о оваплоћењу Христовом и делатности Светога Духа у Цркви. Тријадолошки, христолошки, пневматолошки и еклисиолошки моменти у оба случаја откривају један логичан ланац делатности који креће од Оца преко Сина до Духа Светога који конституише Цркву, а Црква потом шаље мисионаре који шире славу Божију у новим културама и освећују их. Плодови културе, произведени људском креативношћу коју инспирише Свети Дух, кроз црквено богослужење бивају принети Богу као благодарење.

Друга тачка могућег слагања проиходи из прве. То је чињеница да се и у теологији инкултурације, као и у православној мисиологији, захтева озбиљан приступ локалним културама. У оба случаја се врши афирмација позитивних културних елемената и негација оних елемената које је немогуће христјанизовати. Исход је хришћанска култура, освећена у богослужбеном животу локалне Цркве. Реч је о поменутом „инкарнацијском“ приступу култури, односно о подражавању Христа који је прихватио људску културу и потврдио све њене добре аспкете.

Трећа тачка могућег слагања је само историјско искуство Православне Цркве. Наиме, буђење православне мисиолошке мисли у 20. веку подразумевало је критику свих негативних појава у ранијем православном мисионарству, али и поновну актуелизацију онога што је било позитивно. У највећем броју случајева, позитивни елементи православних мисија одговарали су ономе што би се данас дефинисало као инкултурација, или макар почетним њеним корацима (превођење и индигенизација). Уколико је недовршен процес инкултурације био разлог за слабе резултате појединих мисија, онда је јасно да у православном мисионарском методу није потребно вршити драстичне промене. Једино што је потребно јесте његово *довршење*, а то управо може бити спровођење потпуне инкултурације.

Први могући проблем у односу теологије инкултурације и православне мисиологије тиче се стриктног праћења византијског (или хеленистичког) културног модела у Православној Цркви. Јавља се следеће питање: да ли је Црква кроз своју историју само једном могла да освети и усвоји конкретан светоназор и систем симбола или је то и даље отворена могућност? Неопходно је додатно расправити о вези између византијског наслеђа и Православне Цркве да би се установило да ли је она у целости условљена овом једном културом.

Други могући проблем повезан је са првим, а односи се на практиковање инкултурације упоредо са преношењем византијског црквеног модела. Уколико је византијски модел заиста неопходан, потребно је открити који се аспекти локалних култура могу осветити и до које мере је могуће изменити црквени живот да би се мисија уопште могла окарактерисати као инкултурација.

Трећи могући проблем настаје у односу Цркве и традиционално хришћанских друштава која се, у културном смислу, увелико развијају независно од црквеног учења и светоназора. Потребно је, дакле, истражити могућности примене инкултурације у унутрашњој мисији, тј. реинкултурације хришћанства у европској цивилизацији.

3. ДРУГО ПОГЛАВЉЕ

Историја инкултурације и савремени приступи

3.1. Светописамска и ранохришћанска сведочанства

А. Почети инкултурације у Старом Завету

Свака теологија која претендује да буде правоверна мора да буде утемељена у Библији, па је то случај и са инкултурацијом. Наиме, теологија инкултурације има изворе како у Новом тако и у Старом Завету. Иако се ова тврдња на први поглед може учинити бесмисленом, с обзиром да је инкултурација хришћански мисионарски метод док је старозаветна религија била примарно национална и није показивала превелико интересовање за спољашњу мисију, у старозаветним ставовима према култури и религиозности могу се пронаћи елементи који одговарају духу инкултурације. Такав је случај и са Библијом као књигом, о чему Бош пише: „Свето Писмо нам долази у облику људских речи које су већ 'контекстуалне' (тј. написане у специфичним историјским контекстима) и које су, штавише, отворене за различита тумачења.“¹⁴⁵ Библија је, другим речима, сама по себи пример инкултурације. Божије откривење увек бива изражено с обзиром на народни језик, културу и религиозне форме. Управо је Бог покретач овог процеса који ће Синиор и Штулмилер назвати „Божија акултурација“. Реч је о „процесу у којем се Бог приближава људском начину живота, чисти га и преусмерава, тако омогућавајући људској заједници да, по божанском промислу, образује системе богослужења, морала и наде“.¹⁴⁶ Исти Божији покрет ка творевини ће доживети врхунац у новозаветним моделима инкултурације.

А.1. Израилјева мисија

Библијске књиге писане су, наравно, људским језицима, а сваки језик је основни део одређене културе. То значи да библијски текст неминовно мора да садржи сведочанства о утицајима тих култура. Аутори светописамских текстова уносили су у Библију хананске, персијске, египатске, хеленистичке и бројне друге културне елементе, па Шортер закључује: „Божији однос са његовим народом је у свакој епохи одређен доминантним културним облицима. Такође, Израилев одговор је условљен сукцесивним културним утицајима.“¹⁴⁷ То, међутим, не умањује важност јеврејског културног идентитета, нарочито у религијском смислу. Бог је са Авраамом, оцем јеврејског народа, склопио завет који ће бити испуњен у Христу: „И учинићу од тебе велики народ, и благословићу те, и име твоје прославићу, и ти ћеш бити благослов. Благословићу оне који тебе благосиљају, и проклећу оне који тебе проклињу, и у теби ће бити благословена сва племена на земљи“ (Пост 12,2-3). Израил је, дакле, од самог почетка имао мисију, мада не онакву каква се јавља касније у хришћанству. Јеврејски народ је својом верношћу једноме Богу био узор свим осталим народима, тј. требало је да живи „као света и посебна нација међу народима, да признаје власт Божију и, још

¹⁴⁵ Bosch, *Transforming Mission*, 187.

¹⁴⁶ Senior, Stuhlmueeller, *The Biblical Foundations for Mission*, 37. Ејлворд Шортер објашњава да оно што аутори имају на уму није социолошки концепт акултурације: „Они говоре о Божијем самооткривењу унутар Израилеве културе у одређеним моментима његове историје, онако како је Израил схватао значење историјских догађаја.“ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 105.

¹⁴⁷ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 108.

важније, да буде носилац пророчке речи Божије.¹⁴⁸ Ова мисија није увек вршена простом Израилевом побожношћу и често је подразумевала војни тријумф над противничким народима. Ипак, бројни људи из незнабоштва били су задивљени израилском вером и постајали су прозелити.

Отвореност библијске вере према незнабошцима карактеристична је и за један део пророчке литературе. Сениор и Штулмилер упоређују виђења незнабожачких народа у књигама пророка Језекиља и Исаије. Језекиљ је, како описују ови аутори, био представник јужњачке традиције која је наглашавала храмовни култ и Давидову лозу, а била је непријатељски настројена према народима.¹⁴⁹ С друге стране, Исаија је представник северњачке традиције која је била супротстављена јужњачкој култној строгости и била је отворенија за незнабошце и идеју њиховог спасења.¹⁵⁰ Сениор и Штулмилер пишу: „Језекиљева теологија била је доминантна у следећих 500 година постегзилног периода. Међутим, ставови Дефтеро-Исаије извршили су мали али довољан утицај да би се у животу одржао религиозни идеал који је прихватио и Исус у својој мисији.“¹⁵¹ Тако постаје јасно због чега су рани хришћани толико поштовали Књигу пророка Исаије и увиђали у њеном тексту јасна пророштва о Христу.

А.2. Хананска инкултурација

Још је у време патријараха поштовање једнога Бога било практиковано на начин који се није много разликовао од поштовања других богова. Поштоваоци Божији нису били ограничени храмом, националношћу или стриктно прописаним култом. Познат пример побожног човека из овог периода је Мелхиседек, свештеник „Бога вишњег“, који је пред Авраама изнео хлеб и вино (Пост 14,18). Може се закључити, дакле, да је првобитна форма поштовања Бога била преузета из већ постојећег религиозног окружења: „Авраам је остао унутар хананског религијског система.“¹⁵² И касније су Јевреји, поред јасно дефинисаног Закона, прихватили оно што је било добро у културама и религиозној пракси суседних народа и потом су то инкорпорирали у свој религиозни живот.

Сениор и Штулмилер овај феномен називају „хананска инкултурација“. Према ауторима, хананска инкултурација види се у томе што су Јевреји „на првом месту, прихватили разне форме и стилове хананске културе и, на другом месту, у успостављању монархије“.¹⁵³ Нарочито су се у Храму у Јерусалиму могли видети ханански утицаји. Храмовна архитектура подсећала је на сиро-феничанске храмове, а Шортер наводи конкретан пример сличности са сиријским Тел Таинатом.¹⁵⁴ Ове чињенице сведоче да Израил, будући на нижем ступњу културног развоја од становника Ханана, није по освајању Свете Земље приступио безобзирном уништавању

¹⁴⁸ Victor Adrian, „The Missionary Message of the Old Testament“, in *The Church in Mission (A Sixtieth Anniversary Tribute to J. B. Toews)*, ed. A. J. Klassen (Fresno: Board of Christian Literature, Mennonite Brethren Church), 27.

¹⁴⁹ „И пустићу славу своју међу народе, и сви ће народи видјети суд мој који ћу учинити и моју руку коју ћу дићи на њих. И познаће дом Израилев да сам ја Господ Бог њихов, од онога дана и послје“ (Јез 39,21-22).

¹⁵⁰ „Биће у потоња времена гора дома Господњег утврђена уврх гора и узвишена изнад хумова, и стицаће се њој сви народи“ (Ис 2,2). „Мало је да ми будеш слуга да се подигне племе Јаковљево и да се врати остатак Израилев, него те учиних видјелом народима да будеш моје спасење до крајева земаљских“ (Ис 49,6).

¹⁵¹ Senior, Stuhlmüller, *The Biblical Foundations for Mission*, 28.

¹⁵² Senior, Stuhlmüller, *The Biblical Foundations for Mission*, 18.

¹⁵³ Senior, Stuhlmüller, *The Biblical Foundations for Mission*, 46.

¹⁵⁴ Види: Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 110.

онога што је ту затекао. Сасвим супротно, Јевреји су прихватили све што је било добро за богослужбено поштовање њиховог Бога, укључујући и песничке мотиве.¹⁵⁵

А.3. Септуагинта

Превођење јеврејске Библије на грчки језик имало је пресудну важност за каснију новозаветну инкултурацију. То је, наиме, значило да је Божије откривење морало бити изражено на новом језику, у новом културном контексту, а да притом није могло доћи до мењања откривењске истине. Родољуб Кубат о томе пише: „Улазак Писма у јелински културни простор представљао је први степен инкултурације – библијска порука је тако ушла у нову културу.“¹⁵⁶ Септуагинта је, заправо, била део хеленизације јеврејске религије. Дотадашњи семитски начин изражавања, који је био богат антропоморфизмима, морао је да поприми унеколико апстрактнији тон да би библијски текст постао разумљивији и прихватљивији грчкој читалачкој публици, укључујући и оне Јевреје који су већ били хеленизовани.

Кубат наводи неколико конкретних примера мењања, тј. хеленизације масоретског текста Библије. У свим случајевима избегавају се антропоморфизми и локализације Бога, што више одговара хеленском начину мишљења. Тако се, нпр. у масоретском тексту Изл 19,3 Мојсеј „попео к Богу“, док се у Септуагинти „попео на гору Божију“, затим у масоретској верзији Изл 24,10 израиљске вође „видеше Бога“, а у Септуагинти пише да „видеше место на којем је био Бог“, итд.¹⁵⁷ Тако је процес који је започео преводом Библије на грчки језик ефикасно припремио терен за ширење хришћанства, првобитно јеврејске вере, у грчком културном контексту. Новозаветни примери инкултурације директни су резултати овог процеса.

Б. Инкултурација у Новом Завету

Б.1. Мисионарски карактер новозаветних списа

Списи Новог Завета сведочанства су живота и мисли првих хришћана, како у погледу унутарцрквене динамике тако и у погледу објављивања Јеванђеља читавом свету. Вероватно су најбољи примери те чињенице посланице Светог Апостола Павла, прави мисионарски документи којима је циљ утврђивање новооснованих Цркава. Мисионарска настројеност очигледна је и у историјским списима, тј. у Јеванђељима и у Делима апостолским. Наравно, мисионарски методи новозаветних књига су различити, у зависности од културног контекста оних за које су ови списи састављани. Због тога „не треба да нас изненади што Нови Завет не излаже јединствено виђење мисије већ мноштво 'теологија мисије'“. ¹⁵⁸ Један мисионарски приступ може се приметити нпр. код Матеја који у сврху проповеди Христа јеврејској публици пружа многобројна старозаветна сведочанства, док је сасвим другачији мисионарски метод Јовановог Јеванђеља које има више хеленистичких црта.

Упркос различитим мисионарским методима, оно што је свима заједничко јесте личност Богочовека Христа, Спаситеља целокупног људског рода. Управо је овај примарни елемент хришћанске проповеди уједно био и примарни критеријум за сваки културни језик који се могао користити у мисији. Истичући и јеврејски и хеленистички

¹⁵⁵ Види: Senior, Stuhlmueeller, *The Biblical Foundations for Mission*, 113.

¹⁵⁶ Родољуб Кубат, „Превод Библије – актуализација смисла“, у *Кирилометодијевско предање, језик и мисија Цркве у 21. веку: зборник радова са међународног научног скупа, Београд: Православни богословски факултет, 6-7. децембар 2013*, ур. Владимир Вукашиновић (Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2014), 46.

¹⁵⁷ Види: Кубат, „Превод Библије – актуализација смисла“, 44.

¹⁵⁸ Bosch, *Transforming Mission*, 16.

карактер новозаветних списа, Кремер пише да „религија откривења стоји у револуционарном контрасту са овим јеврејским и хеленистичким светом, истовремено слободно користећи њихове идеје и термине да би се изразила, па тако хришћанска истина пролази кроз своју прву инкарнацију“.¹⁵⁹ Ова универзалност хришћанства, односно његова способност да се постави изнад свих култура, јасно је наглашена већ у догађају Педесетнице. Јеврејски народ више није једини у оквиру концепта „народ Божији“; сада су сви народи равноправни чланови новог Израиља – Цркве.

Док послање апостолâ на проповед у Матејевом Јеванђељу има наглашен тријадолошки аспект (Мт 28,19), у Лукином Јеванђељу је наглашен још један битан детаљ: „И ево, ја ћу послати обећање Оца својега на вас; а ви сједите у граду Јерусалиму док се не обучете у силу с висине“ (Лк 24,49). Исто се понавља и у Делима апостолским: „Него ћете примити силу када сиђе Свети Дух на вас; и бићете ми свједоци у Јерусалиму и по свој Јудеји и Самарији и све до краја земље“ (Дап 1,8). Изузетно је важна улога Духа Светога у Лукином виђењу мисије. Силаском Духа Светога на апостоле бива успостављена Црква, али та Црква није означавала стриктно заокружен скуп верних у Јерусалиму него је од самог почетка била усмерена преко својих граница. Управо је присуство Духа Светога оно што Цркву непрестано подстиче на мисију – она се у Цркви *увек подразумева*. Бош пише: „Дар Духа Светога јесте дар учествовања у мисији, с обзиром да је мисија директна последица силаска Духа Светога. Лукина пнеуматологија искључује могућност мисионарске *заповести*; она пре подразумева *обећање* да ће ученици бити укључени у мисију.“¹⁶⁰ Поред тога што подстиче мисију, Дух Свети у Лукиним списима врши и повезивање свих догађаја историје спасења у јединствену целину. Ова делатност видљива је од обећања да ће се Свети Јован Крститељ испунити Духом Светим још у утроби Јелисаветиној (Лк 1,15) и наставља се кроз читаву описану историју ране Цркве у Делима апостолским. Дух Свети, дакле, дарује Цркви њен универзални, космички карактер јер се у делатности Духа види „повезаност између Божије универзалне воље за спасењем, искупљујућег дела Исусовог и светске мисије Цркве“.¹⁶¹ Самим тим, присуство Духа Светога у Цркви гарант је да сваки приступ људској култури, уколико се одвија у истинској мисији која шири славу васкрслог Христа у целом свету, треба да уроди добрим плодом.

Б.2. Јованов „Логос“

Један од најважнијих примера истинске инкултурације у новозаветним списима налази се на почетку Јовановог Јеванђеља: „У почетку бјеше Логос (Ријеч), и Логос бјеше у Бога, и Логос бјеше Бог“ (Јн 1,1). Величанствени почетак четвртог Јеванђеља недвосмислено говори о универзалној преводивости хришћанске вере: Христос, оваплоћени Бог и обећани јеврејски Месија, означен је термином који води порекло из философије – врхунца мисли паганског света. Штавише, овај термин не налази се на маргинама новозаветне теологије, као нека чудна занимљивост из историје ранохришћанске проповеди; уместо тога, назив Логос дочекује читаоца већ у првој реченици Јеванђеља која га поставља у контекст стварања: „Све кроз њега постаде, и без њега ништа не постаде што је постало“ (Јн 1,3). Употребом термина Логос у космолошком смислу, Јован спретно повезује грчке философске мотиве и библијску, откривењску веру, упркос томе што су се у философији и Логос и стварање света потпуно другачије схватили. Наиме, Јован *прихвата* добар пагански симбол и *допуњава* његово значење, односно *преусперава* га и на тај начин врши истинску инкултурацију. Христос, будући инкултурисан у хеленистички светоназор, задобија нову титулу.

¹⁵⁹ Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, 312.

¹⁶⁰ Bosch, *Transforming Mission*, 114.

¹⁶¹ Senior, Stuhlmüller, *The Biblical Foundations for Mission*, 269.

Термин λόγος има бројна значења (реч, ум, наука), али у философији првенствено означава „космички разум који свету обезбеђује поредак и разумљивост“.¹⁶² Управо је такво значење овај појам имао код Хераклита (око 535-475. пре Христа), философа за којег се обично сматра да је термин логос увео у философију. Битна одлика Хераклитове философије је истицање сталне промене, мада у тој промени постоји и оно што је стално или оно што је једно. Ово *једно* је за Хераклита својеврсни бог: „Бог је свеопшти Ум (Λόγος), свеопшти закон иманентан свим стварима, закон који повезује све ствари у јединство, одређујући непрекидну промену у свемиру у складу са свеопштим законом.“¹⁶³ Ипак, Хераклит није сматрао да је његов логос самостално биће. Он јесте бог или ум, мада Хераклитов пантеизам не дозвољава да се логос одвоји од света. Због тога је требало да ова идеја прође још неколико корака развоја да би дошла до оног облика који има у Јовановом Јеванђељу.

Хераклитову пантеистичку космологију и појам логоса прихватили су и додатно разрадили стоици. За стоички ум, свет је био велико живо биће које има душу, а та душа је идентична са Хераклитовим логосом. Иако у стоичкој философији логос није стваралачки принцип у апсолутном смислу те речи, ипак је он принцип настајања свих ствари. Због тога се код стоика логос означава као λόγος σπέρματικός – семени логос. Из њега излази мноштво појединачних семених логоса путем којих је космички логос присутан у свему. Тако и у овом случају логос поприма божанске одлике: „С обзиром да регулише све ствари, логос се поистовећује са Судбином (εἰσαρμένη); с обзиром да све ствари води ка добру, поистовећује се са Промислом (πρόνοια); с обзиром да уређује ток дешавања, поистовећује се са Природом (φύσις).“¹⁶⁴ Још један битан детаљ стоичке философије јесте разликовање унутрашњег логоса (λόγος ἐνδιάθετος) и изговореног логоса (λόγος προφορικός):¹⁶⁵ унутрашњи логос односи се на мисао која постоји у човековом уму, док је испољена мисао изговорени логос. Идеје о семеном логосу, као и о унутрашњем и изреченом логосу, преузеће каснији хришћански писци, нпр. Свети Јустин мученик и философ и Свети Теофило Антиохијски, да би формулисали учење о Логосу у унутартројичним односима и у односу према свету.

За развој хришћанског концепта Логоса нарочито је битан Филон (око 20. пре Христа – око 40. после Христа). Овај александријски Јеврејин настојао је да откривењску веру реинтерпретира грчким философским језиком да би је учинио разумљивијом у хеленистичком културном контексту. Трудио се да у философији пронађе еквиваленте одређеним светописамским идејама, па је термин логос изједначио са појмом Премудрости (*hokmah*). Према Филону, Премудрост или Логос стоји у непосредној близини Бога, његово је прво створење и служи као инструмент његове воље. Филонов Логос је, дакле, посреднички фактор између Бога и света, чак и у делу стварања. Као прво створење, Логос се налази у самом врху хијерархије створених бића, па Коплстон закључује да је „филонска филозофија знатно ближа новолатинизму него хришћанском учењу о Тројству“.¹⁶⁶ Код Филона је присутно и стоичко разликовање унутрашњег и изговореног логоса. Прихватајући Платоново

¹⁶² Glenn R. Morrow, „Logos“, in *The Dictionary of Philosophy*, ed. Dagobert D. Runes (New York: Philosophical Library, Inc., 1942), 183-184.

¹⁶³ Frederik Koplston, *Istorija filozofije (tom 1): Grčka i Rim* (Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1988), 79.

¹⁶⁴ Morrow, „Logos“, 184.

¹⁶⁵ Назнаке овог разликовања постоје још код Платона и Аристотела. Ипак, у време Филона и ранохришћанских писаца, успостављање разлике између унутрашњег и изговореног логоса биће дефинитивно приписано стоицима. Види: Adam Kamesar, „The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholial to the Iliad“, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, No. 44 (2004): 163.

¹⁶⁶ Koplston, *Istorija filozofije (tom 1)*, 499.

учење о идејама, Филон их смешта у Божији ум и онај аспект Логоса који је присутан у Божијем уму назива λόγος ἐνδιάθετος. С друге стране, Логос који представља изговорену реч Божију, тј. који врши посредничку дужност између трансцендентног Бога и створеног света, јесте λόγος προφορικός. Коплстон примећује да се код Филона Логос може схватати чак и као један аспект самога Бога, мада брзо додаје да се „Филон колебао између 'монархијанизма' и 'аријанизма', али да није никад заступао 'атанасијанизам'“,¹⁶⁷ тј. није ни помишљао да Логоса изједначи са Богом у погледу природе. То се десило тек у хришћанству.

У примеру Филонове „инкултурације“ види се да идеја о Логосу ипак није била искључиво философска већ да су се њене контуре могле назрети још у старозаветној књижевности. Реч је о поменутој Премудрости Божијој која се доводи у везу са стварањем света (Пс 103,24). Истицањем улоге Премудрости у стварању, Премудрост се, заправо, „поставља у непосредну близину Јахвеову и истовремено се представља као личност која је као првобитно, исконско дело Јахвеово била већ присутна са њим приликом стварања света“.¹⁶⁸ Ипак, персонификација Премудрости није довршена у старозаветној књижевности, иако се она, као што је очигледно у Филоновој мисли, дефинитивно кретала у том правцу. Понекад се Премудрост доводила у везу и са појмом речи (*dabar*), конкретно речи Јахвеове (*debar Yahweh*). Када се помиње реч Јахвеова, она је обично „медијум његове активности у смислу обећања или претње, захтева или опомене, као и стваралачке силе“.¹⁶⁹ Важно је нагласити и то да инсистирање на *речи* Јахвеовој служи за прецизирање идеје откривења. За разлику од откривења као визије, откривење као реч умањује опасност од претераних антропоморфизама. Бог Израилев обраћа се на начин који онемогућава идолопоклонство; тако реч Божија, као откривењски посредник, „чува онтолошку раздаљину између Бога и човека, уједно потврђујући да се Бог својом личном вољом приближава људима и комуницира са њима на начин који могу да разумеју, очекујући њихов одговор“.¹⁷⁰

Појам Логоса је, дакле, прошао кроз нужно постепен процес инкултурације, најпре унутар јеврејске религијске мисли, а потом и унутар хришћанства, захваљујући Јовановом Јеванђељу. Обједињујући у себи космолошке функције библијске Премудрости и философског логоса, као и откривењску функцију старозаветног појма речи Божије, Јованов Логос представљао је кључ за наступајући спој хеленизма и хришћанства. У каснијој историји мисија испоставило се и да су слични појмови у индијској и кинеској философији били једнако вредни мостови за спајање различитих културних и религијских светоназора.

Б.3. Инкултурација у Павловој мисији

Неоспорна је чињеница да Свети Апостол Павле представља врхунски пример хришћанског мисионара. У његовим посланицама, као и у сведочанствима о његовој мисионарској делатности у Делима апостолским, изложена је теологија мисије која задивљује својом генералном отвореношћу према незнабошцима. Ова отвореност, међутим, није просто спремност да се у Цркву прихвате и људи који нису Јевреји него и спремност да се прихвате сви добри елементи њихове културе у сврху проповедања Јеванђеља. Наиме, док је Исус Христос мост између Старог и Новог Завета, Павле је

¹⁶⁷ Koplston, *Istorija filozofije (tom 1)*, 498.

¹⁶⁸ Horst Dietrich Preuss, *Old Testament Theology, Volume 1* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 194.

¹⁶⁹ Preuss, *Old Testament Theology, Volume 1*, 197.

¹⁷⁰ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 263.

„апостолски мост између јудаизма и хеленизма“.¹⁷¹ Он је сматрао да је његов задатак да у оквир изабраног народа уведе све људе који поверују у Христа, без обзира на национално порекло. Због тога је неуморно проповедао и оснивао Цркве у незнабожачким крајевима, па је понео титулу „апостол незнабожаца“ (Рим 11,13).

Док су Јевреји тог времена сматрали да је спасење искључиво намењено њима, што је био став и једног дела хришћана из јудејства, Павле је био дефинитивно убеђен да „спасење не захтева прихватање одређеног културног идеала или стандарда“.¹⁷² Штавише, он се постављао изнад сопственог културног идентитета: „Јер будући слободан од свију, свима себе учиних робом, да их што више придобијем“ (1Кор 9,19). Такође, у Цркви као телу Христовом све културне и националне разлике постају небитне: „Нема више Јудејца ни Јелина, нема више роба ни слободнога, нема више мушког ни женског, јер сте сви један (човјек) у Христу Исусу“ (Гал 3,28). Павле овде не инсистира на бескултурном животу или културној једнообразности хришћанства, пошто су обе опције практично неоствариве. Реч је, на првом месту, о томе да универзални хришћански идентитет има предност у односу на културни идентитет и, на другом месту, о томе да у Цркви не може бити наметања било ког културног обрасца, јеврејског или грчког: „Није неопходно да хришћани различитог порекла постану идентичне копије.“¹⁷³ Ипак, Павле је био Јеврејин. Због тога су бројни аутори његовој теолошкој и мисионарској мисли приступали искључиво с том чињеницом на уму. Било је потребно поставити Павла у везу са његовом сопственом културном позадином и представити га просто као критичара хеленског света, али то је непоштено поједностављење његове мисли. Митрополит Јован Зизјулас примећује: „Павле се може исправно схватити само ако му приступимо као оригиналном мислиоцу који и јеврејске и грчке категорије и речи пуни новим садржајем и значењем, надахнуте догађајем Христа и искуством Светога Духа у Цркви.“¹⁷⁴ Тек се у таквом приступу могу уочити елементи истинске инкултурације у Павловом богословљу. Наравно, обрађивање његове целокупне мисионарске мисли било би преопширно, због чега ће овде бити изложено само неколико основних црта које сведоче о инкултурацији.

Уколико је потребно указати на једну почетну тачку Павлове инкултурацијске мисије, онда је то вероватно његова беседа на Ареопагу коју излаже Лука у Делима апостолским. Посебно је занимљив увод у ову беседу: „Људи Атињани, по свему вас видим да сте врло побожни. Јер пролазећи и посматрајући ваше светиње, нађох и жртвеник на коме бјеше написано: Непознатоме Богу. Онога, дакле, којег не знајући поштујете, тога вам ја проповиједам“ (Дап 17,22-23). Павле, дакле, најпре проналази адекватну идеју за почетак јеванђелског дијалога, а затим и позитиван културни симбол – поштовање непознатог Бога. Оно што Павле чини јесте преусмеравање значења локалног симбола, чиме се слушаоци окрећу ка универзалној истини откривења.¹⁷⁵

¹⁷¹ David Thang Moe, „Themes and Methodologies in Pauline Missiology for a Contemporary World“, *Missionalia*, Vol. 45, No 2 (2017): 101.

¹⁷² Sanneh, *Disciples of All Nations*, 6.

¹⁷³ Bosch, *Transforming Mission*, 136.

¹⁷⁴ Јован Зизјулас, *Јелинизам и хришћанство: сусрет два света* (Београд: Хришћански културни центар, 2008), 73.

¹⁷⁵ Свети Јован Златоусти тумачи почетак беседе на Ареопагу на следећи начин: „Павле је, дакле, у Атини нашао жртвеник, на којем је писало: непознатом Богу. Ко је био тај непознати, ако не Христос? Видиш ли како је он приграбио овај натпис, али не на штету оних, који су га написали, него на њихову корист и спасење? Зар су, рећи ће неко, Атињани то написали за Христа? Да су га Атињани написали за Христа, онда то не би било тако чудесно. Чудесно је, међутим, стога, што су то они написали у једном смислу, док је он знао како да том истом да други смисао.“ Свети Јован Златоусти, „Беседа о онима, који нису дошли на црквено сабрање; о томе, да не треба запостављати изреке Божанствених Писама; о натпису на жртвенику и о новопросветљенима“, у Свети Јован Златоусти, *Златне речи о Богу и људима* (Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2004), 305-306.

Уједно, он не наступа као непомирљиви критичар свега паганског већ афирмише оно што је позитивно у грчкој култури. Ненад Ристовић пише: „Он је сматрао да проповедати Еванђеље међу таквим људима не значи зидати на ледини. Он је знао да у хеленском интелектуалном наслеђу има добар темељ за грађевину хришћанске проповеди и то је искористио.“¹⁷⁶ Шортер, ипак, сматра да беседа на Ареопагу није дело инкултурације у правом смислу те речи. Он тврди „да је овде реч о акултурацији, тј. прелиминарном мисионарском сусрету који касније доводи до дубљег интеркултурног дијалога“.¹⁷⁷ Шортер је у праву с обзиром да је ова беседа својеврсни увод у хришћански сусрет са философским светом, због чега би било претерано у њој тражити већ готову инкултурацију. Ипак, овај процес ће додатно узнатредовати у наставку Павлове проповеди.

Многи истраживачи уочили су одређене философске идеје у Павловим посланицама. Један такав пример јесте његово учење о „унутрашњем човеку“: „Јер се радујем закону Божијему по унутарњем човјеку“ (Рим 7,22). Иста идеја понавља се у Другој посланици Коринћанима: „Због тога ми не малаксавамо, него ако се наш спољашњи човјек и распада, ипак се унутрашњи обнавља из дана у дан“ (2 Кор 4,16). Претпоставља се да је ово учење инспирисано сличним Платоновим концептом.¹⁷⁸ Међутим, у наведеним примерима из Посланице Римљанима и Друге посланице Коринћанима види се, како истиче Клаус Хакер, да Павле не робује једном, изворном смислу ове идеје већ је сасвим слободно користи у различитим контекстима, а то „говори о томе да је хеленистичку философску традицију користио као слушкињу а не као мерило свога мишљења“.¹⁷⁹ Може се рећи да Павле претежно на тај начин приступа грчкој мисли. Он користи мноштво философских појмова и мотива, али на начин који у потпуности одговара духу хришћанске поруке.

Посебно су занимљиве паралеле између Павлове и стоичке мисли, а истраживаче примарно занимају етичке идеје стоика у Павловим посланицама и стоичко учење о космичком телу које је код Павла прерађено у учење о телу Христовом. Тако неколико Павлових моралних прописа одају јасан стоички утицај, нпр. учење о природном моралном закону: „Јер кад незнабошци немајући закона чине од природе што је по закону, они немајући закон сами су себи закон; они доказују да је у срцима њиховим написано оно што је по закону, пошто свједочи савјест њихова, и пошто се мисли њихове међу собом оптужују или оправдавају“ (Рим 2,14-15). Стоици су сматрали да је живот у складу са природом, заправо, живљење у складу са свепрожимајућим логосом. Такође, када Павле у Рим 1,26 говори о природном и противприродном („Јер и жене њихове претворише природно употребљавање у противприродно“), његова „осуда заснива се на стоичком концепту 'живљења по природи' као 'доброг или племенитог живљења'. Супротност између живљења *kata physin* и *para physin* је стоичког порекла, а до Павла је дошла преко хеленистичког јудаизма“.¹⁸⁰ Наравно, идеја о неприродном „употребљавању“ је и библијска, али је исказана у контексту стоичке етике.

На неколико места у својим посланицама Павле износи спискове врлина и мана у типичном стоичком маниру. Карактеристичан је следећи текст: „А даље, браћо, што год је истинито, што год је поштено, што год је праведно, што год је чисто, што год је

¹⁷⁶ Ненад Ристовић, „Хришћанство и античко наслеђе Европе“, у Ненад Ристовић, *Хришћанство и античко наслеђе: студије и чланци* (Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2010), 26.

¹⁷⁷ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 127.

¹⁷⁸ Код Платона се „унутрашњи човек“ односи на рационални део човекове душе (Држава IX 589a-b).

¹⁷⁹ Klaus Haacker, *The Theology of Paul's Letter to the Romans* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 111.

¹⁸⁰ David DeSilva, „Paul and the Stoa: A Comparison“, *Journal of the Evangelical Theological Society*, Vol. 38, No. 4 (December 1995): 551-552.

достојно љубави, што год је на добру гласу, било која врлина, било што похвале достојно, то мислите“ (Фил 4,8). Кубат примећује да Павле овај списак преузима из стоичке етике.¹⁸¹ Ипак, Павле не преузима ове врлине из паганске философске мисли зато што се етичке идеје нису могле пронаћи у библијским списима или зато што су паганске на неки начин боље од библијских. Он их, заправо, прихвата „да би утврдио хришћанску посвећеност општем моралном устројству“.¹⁸² Павле не жели да од хришћана из незнабоштва направи Јевреје чак ни у етичком смислу; и у њиховим културама постоје добре етичке смернице и Павле једноставно жели да своју паству утврди у њиховим сопственим културним добрима.

Још једно занимљиво поље сусрета Павлове и стоичке мисли назире се у Првој посланици Коринћанима: „Јер као што је тијело једно и има удове многе, а сви удови једнога тијела, иако су многи, једно су тијело, тако и Христос“ (1Кор 12,12); „А ви сте тијело Христово, и удови понаособ“ (1Кор 12,27). Говор о Цркви као телу Христовом подсећа на поменуто стоичку идеју о космичком телу. Ипак, није одмах јасно да су ова места инспирисана стоицизмом. Мишел Ли наводи неколико теорија о могућем пореклу идеје Цркве као тела Христовог. Једна могућност јесте да идеја потиче из рабинске слике тела Адамовог као колективне одреднице људског рода. Друга могућност јесте да идеја потиче из Павловог личног искуства Христа који му се јавио на путу за Дамаск и поистоветио Цркву са собом (Дап 9,4-5).¹⁸³ Ли сматра да је теорија о стоичком пореклу највероватнија, мада додаје да „Павле није морао бити стоички философ да би могао користити језик стоика приликом обраћања заједници која је већ била упозната с њиховим идејама“.¹⁸⁴ Такође, стоици су сматрали да људски род заједно са творевином образује јединствено тело, док Павле под телом Христовим не подразумева целокупан људски род „већ заокружује један део људског рода као посебно али јединствено тело унутар космоса“.¹⁸⁵

Свети Апостол Павле је, како је поменуто, слободно позајмљивао философски језик културе у којој је проповедао, али је ипак успевао да остане слободан од ње, као што је био слободан и од своје сопствене културе. Због тога у његовом делу могу да се уоче две суштинске лекције за мисионаре у сваком добу: прва је да мисионар мора бити слободан од свих културних окова, док је друга да употреба локалних симбола може бити добра и оправдана само ако мисионар на mudar начин преусмерава њихово значење ка Христу – извору сваког смисла.

В. Ранохришћанска инкултурација

Рано хришћанство одликовало се изразитим есхатолошким духом. Прва генерација хришћана живела је чекајући Други долазак Христов у блиској будућности, притом не сматрајући да је питање односа вере и културе од пресудног значаја. Убрзо је постало јасно да се Христов повратак неће десити толико брзо, па је проблем културе морао бити озбиљније размотрен. Хришћани су били уједињени истом вером, али и разнолики по културној припадности, о чему сведочи *Посланица Диогнету*:

¹⁸¹ Види: Кубат, „Превод Библије – актуализација смисла“, 47. Коплстон пише: „Најзначајније врлине за стоике јесу морална разборитост (φρόνησις), храброст, суздржаност или умереност, и праведност.“ Koplston, *Istorija filozofije (tom 1)*, 436.

¹⁸² DeSilva, „Paul and the Stoa: A Comparison“: 561.

¹⁸³ Види: Michelle V. Lee, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 8-9.

¹⁸⁴ Lee, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, 24.

¹⁸⁵ DeSilva, „Paul and the Stoa: A Comparison“: 555.

Јер, Хришћани се од осталих људи не разликују ни земљом, ни језиком, ни одевањем. Јер, нити живе у својим (посебним) градовима, нити употребљавају неки посебан дијалекат (у говору), нити воде неки посебно означен живот. Њихово учење није пронађено измишљањем људи сваштарâ, нити су они, као неки други, присталице људске науке. Они живе у јелинским и варварским градовима, како је свакоме пало у део, и у своме одевању и храни и осталом животу следују месним (=локалним) обичајима, али пројављују задивљујуће и заиста чудесно стање живота (и владања) свога.¹⁸⁶

Културна многообразност, која је красила Цркву од њеног историјског почетка, била је предуслов за мисију међу незнабошцима. Такође, непрестано деловање Духа Светог подстицало је рану Цркву да сваким аспектом свога живота сведочи истину Христову. Беванс и Шродер одлично примећују да „мисија није била део црквене стварности већ сама њена суштина“.¹⁸⁷ Имајући овакав мисионарски императив, вера која је од почетка претендовала на универзалност и прихватала људе из свих народа морала је да врши оно што се у савременој теологији назива инкултурација. Први конкретан случај инкултурације постао је узор за дијалог хришћанства са сваком развијеном културом,¹⁸⁸ а то је био сусрет Јеванђеља и грчко-римског света.

В.1. Христијанизација хеленизма и хеленизација хришћанства

Грчки свет био је први логични саговорник хришћанства, и то не само због географске близине него и због опште грчке љубави према мудрости. Философија је постављала питање смисла, а хришћанство је наступало као вера у оваплоћени Смисао. Према Јанулатосу, „грчка реч почела је да трага за нечим изван себе, и то да трага за оним што није могла сопственим снагама да спозна – за природом и суштином Неизрецивог. Ово је управо признала и усвојила прихватајући Јеванђеље“.¹⁸⁹ Хришћанство је, према томе, отворено и искрено објављивало одговор на сва људска трагања. Поједини елементи грчке културе, као што је поменуто стоичко учење о семеним логосима, омогућили су хришћанима да у добрим питањима старих Грка препознају тајанствено Божије навођење на хришћански одговор. Флоровски о томе пише: „Очигледно је да је ова хеленска цивилизација на изванредан начин сазрела и била припремљена за 'обраћање', и може се чак сматрати, опет на изванредан начин, неком врстом праerparatio evangelica, а савременици су били свесни те околности.“¹⁹⁰ У списима или животима истакнутих пагана, нпр. Сократа, Платона, Вергилија, итд, хришћани су уочавали типове Христа и обресе својих учења. Тако је развијена свест о континуитету између старог паганског и новог хришћанског светоназора. Ранохришћански апологети и каснији велики црквени Оци нису само позајмљивали

¹⁸⁶ „Посланица Диогнету“, у *Дела апостолских ученика* (превео са грчког изворника и краће уведе и напомене писао Епископ Захумско-Херцеговачки и Приморски Атанасије), (Врњачка Бања, Требиње: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство Св. Симеона Мироточивог, Браћа Станишићи – Никшић, 2002), 415.

¹⁸⁷ Bevans, Schroeder, *Constants in Context*, 83.

¹⁸⁸ Римокатолички мисиолог Јозеф Шмидлин је у праву када истиче чињеницу да су „ране хришћанске мисије биле усмерене цивилизованим људима док су средњовековне биле усмерене нецивилизованим људима“. Schmidlin, *Catholic Mission Theory*, 242. Испоставило се да је хришћанство показало много више флексибилности приликом свог првог сусрета са напредном културом него што је то био случај у каснијој историји. Проблеми у хришћанским мисијама модерног доба настајали су искључиво због неприхватања чињенице да се развијеним нехришћанским цивилизацијама Јеванђеље није могло саопштавати на исти начин као европским варварима.

¹⁸⁹ Јанулатос, *Глобализам и православље*, 99.

¹⁹⁰ Флоровски, *Хришћанство и култура*, 17.

термине и идеје из паганске културе него су је изнутра преобразили и учинили истински хришћанском. Флоровски пише да су хришћани успели да „преусмере културни ток без склизнућа у предкултурно стање, да преобликују читаву културну творевину у новом духу. Тај исти развој, често описиван као 'хеленизација хришћанства', могао би се пре протумачити као 'христијанизација хеленизма'“. ¹⁹¹ Трећи могући опис може бити и „инкултурација хришћанства у хеленистичкој култури“.

Без обзира на то како ће неко назвати овај процес, чињеница је да се десило међусобно прожимање два различита светоназора без којег не би могла настати данашња европска цивилизација. Хеленизму је било неопходно чврсто религиозно утемељење које би објединило сва његова духовна и интелектуална трагања, а то политеистичка религија и мистеријски култови нису могли да обезбеде. С друге стране, хришћанској вери био је неопходан одговарајући интелектуални оквир који би омогућио изражавање откривењског искуства на јединствен и адекватан начин. Протестантски теолог Ернст Трелч инсистира на чињеници да једноставност религиозног израза раног хришћанства није могла остати његова трајна одлика. Према Трелчу, сви млади религијски покрети препуни су животне енергије која се изражава јасно и једноставно, па је

једноставност очигледно супериорнија од спекулације, представљајући покретачку силу и нудећи дубоко духовно искуство без којег ниједан религијски покрет не може да живи. Међутим, с даљим развијањем овог покрета, првобитна наивна религиозна мисао се неизбежно спаја са најузвишенијим религијским силама савремене интелектуалне културе; веру би без овог споја сломили утицаји културног окружења. ¹⁹²

Овај спој није прошао без сукоба и међусобне критике. Флоровски пише: „Древни свет се противио обраћењу, јер је то значило корениту промену и вишеструки раскид са његовом традицијом.“ ¹⁹³ Хришћани су одбацивали све грешне аспекте паганске културе, на првом месту обожавање римског императора, због чега су били жестоко гоњени. Представљани су као неморални безбожници и издајници, док су их философи критиковали због варварског порекла њиховог учења. Ипак, хришћанство је на крају превагнуло у Римској империји и културни систем који је раније одбацивао хришћане сада је постао хришћански. Дијалог са хеленистичким светом могао се слободније наставити, а Ристовић пише: „Они који су имали слободу да стварају нову, хришћанску културу, учинили су то тако што су довршили христијанизацију античке културе.“ ¹⁹⁴ Велики Оци Цркве су хришћанско богословље изразили примарно грчким философским језиком и тако хришћанству дали хеленистички културни печат који је издржао до данас.

В.2. Хришћанство и философија

Философија је била врхунац хеленске мисли. Њен потенцијал за изражавање истине откривења увидео је још Филон, чијим су стопама пошли и ранохришћански апологети. Међутим, философија је представљала и извор потенцијално штетних учења која су претила да искриве хришћанску веру. Због тога је међу раним хришћанима било и писаца који су категорично одбацивали философију, а један од њих је био Тертулијан

¹⁹¹ Флоровски, *Хришћанство и култура*, 20; уп. Зизјулас, *Хеленизам и хришћанство*, 118.

¹⁹² Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches (Vol. 1)* (London: George Allen & Unwin Ltd; New York: The Macmillan Company, 1931), 45.

¹⁹³ Флоровски, *Хришћанство и култура*, 17-18.

¹⁹⁴ Ристовић, „Хришћанство и античко наслеђе Европе“, 27.

(155-220). Одговор на његово познато питање о односу Атине и Јерусалима, тј. философије и откривења, недвосмислено је негативан. Тертулијан пише:

Ко од поета или од философа није црпео надахнуће из пророчких списа? Њима су философи напајали свој жедни дух. Ради тога ви можете поредити њих и нас само у тој чињеници, да су они своје знање црпели од нас. Због те истине, колико ми је познато, појавили су се неки који су бранили изучавање философије. При томе мислим на житеље Тиве, Спарте и Аргоса. Без обзира што су философи своје знање крали из наших писама, ипак су га у потоњем излагању мењали по сопственој вољи, сходно личним потребама сујете и задобијања овосветске славе, јер једноставно нису веровали у њихову божанственост, што би их нагнало да ништа не мењају. Они једноставно нису на прави начин схватили садржај наших писама, као ни Јудејци, којима та писма припадају, јер су у то време били прекривени облаком и тамом. Чак и тамо где је истина била обучена у једноставну одећу, људски ум, који је презрео веру, уносио је у њу самовољну измену, тако да су философи искривљавали све оно што су у писмима пронашли као веродостојно.¹⁹⁵

Тертулијаново експлицитно одбацивање философије, ипак, није постало део црквене ортодоксије. Хришћанство је на овом плану остало верно стратегији апологетских писаца који су употребљавали философију да би оправдали хришћанство пред паганском публиком. У приступу философији ови аутори, као и каснији Оци Цркве, ипак су били пажљиви. Тертулијанов опрез није био неоправдан, с обзиром да су и велики ауторитети, какав је био Ориген, лако могли да скрену с пута правоверја. Свети Василије Велики сажима традицију пажљивог православног приступа грчкој мисли у једној реченици: „Берући цвет са ружиног грма, ми избегавамо трње.“¹⁹⁶

Што се тиче стране која је афирмативно приступала философији, први велики представник био је Свети Јустин мученик и философ (100-165). Већ је поменуто да је Јустин прихватао стоичке идеје о семеном логосу да би прецизирао хришћанско учење о божанском Логосу и да би га на разумљив начин представио паганима. Ово прихватање је, међутим, имало и другу сврху: за Јустина је било неопходно да све позитивне елементе и личности из грчке прошлости инкорпорира у историју спасења. У *Првој апологији* Јустин пише:

Научени смо да је Христос прворођени у Бога и образложисмо да је Он Реч коме је причастан сав свет. Сви који су живели сагласно са Речју јесу хришћани, иако их сматрају за безбожнике; такви међу Јелинима беху – Сократ и Хераклит и њима подобни; од варвара – Авраам, Ананија, Азарија и Мисаил, Илија и многи други; излагати овде њихова дела и животе било би, то знам, веома заморно; због тога ћу то изоставити. На исти начин и сви они који су у то време живели противно Речи јесу нечасни, непријатељи Христови и убице тих људи који живљаху у

¹⁹⁵ Тертулијан, „Апологија“, у *Климент Александријски. Тертулијан* (Београд, Србиње, Ваљево: Хришћанска мисао; Универзитетска библиотека православног богослови; Хиландарски фонд; Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, 2008), 444-445. Слични ставови могу се пронаћи и код Светог Јустина философа, али и још раније код Филона Александријског.

¹⁹⁶ Свети Василије Велики, „Беседа младима о користи од јелинских списа“, у Свети Василије Велики, *Беседе* (Манастир Хиландар, 2009), 187.

сагласју са Божијом Речи; сви који су живели и који и данас живе сагласно са Христом јесу, дакле, хришћани, неустрашиви и смирени.¹⁹⁷

Исту идеју Јустин изражава и у *Другој апологији* познатим речима: „Дакле, све што било ко каже добро, припада нама хришћанима.“¹⁹⁸ Јустин тако формулише учење које има велику важност за хришћанску мисиологију и конкретно теологију инкултурације, с обзиром да омогућава афирмативан приступ плодовима људске мудрости. Ово Јустиново учење, које је у периоду културне импозиције било маргинализовано, поново је дошло до изражаја у 20. веку када су се хришћани „после 16 векова суочили са реалношћу културног плурализма. Овај концепт је омогућавао згодно виђење односа нехришћана и хришћанства, а то је једно оптимистично предвиђање позитивног исхода динамичног сусрета између вера“.¹⁹⁹

Философија је у ранохришћанском периоду схватана и као својеврсна припрема пагана за прихватање Христа, слична припреми јеврејског народа кроз откривење Божије. Такав је био став александријског учитеља Климента (150-215) који пише:

То нам показује да философија, сама по себи, не делује погубно на човеков живот, нити је узрок лажних мишљења и рђавих дела, како је неки клевету – напротив, она се показује као очигледно и оваплоћено подобје истинитог учења, даром који је Јелинима ниспослао Бог. Она не одвраћа од вере, као што то чине чарања неког волшебног уметника; њоме се ограђујемо као неком спољашњом оградом или оплатом, откривајући у њој својеврсног савезника помоћу којег утврђујемо и своју веру. Поређењем два, међусобно повезана, мада различитим путевима устројена учења, истина се разјашњава пуније и дубље, а из тога настаје и најсавршеније њено истраживање и упознавање. То је разлог што смо философију уврстили у наше истраживање; не због ње, него ради плодова које дарује знање те врсте. Познавање онога што је остварио човеков ум убеђује нас да се ми у своме учењу држимо истине.²⁰⁰

Климент, ипак, припада оној групи хришћанских писаца који су правили превелике уступке философији у излагању хришћанске вере. Свети Фотије Цариградски (810-891) критиковао је Климента због бројних јеретичких ставова који су очигледно настали под утицајем философије, нпр. због учења о вечности материје, о

¹⁹⁷ Свети Јустин мученик и философ, „Апологија I упућена Антонину Побожном у одбрану хришћана“, у Свети мученик Јустин философ, *Сабрана дела I и II том* (Београд, Ваљево, Србиње: Универзитетски образовани православни богослови, Хиландарски фонд, Заджбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, 2002), 39-40.

¹⁹⁸ Свети Јустин мученик и философ, „Апологија II упућена римском сенату у корист хришћана“, у Свети мученик Јустин философ, *Сабрана дела I и II том* (Београд, Ваљево, Србиње: Универзитетски образовани православни богослови, Хиландарски фонд, Заджбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, 2002), 66.

¹⁹⁹ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 77.

²⁰⁰ Климент Александријски, „Стромате“, у *Климент Александријски. Тертулијан* (Београд, Србиње, Ваљево: Хришћанска мисао; Универзитетска библиотека православни богослови; Хиландарски фонд; Заджбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, 2008), 37-38. Сличну идеју касније излаже и Свети Василије Велики: „Навикнувши се да гледамо сунце у води, ми ћемо окренути поглед и ка самој светлости, те ће наше схватање добра бити непролазно. Уколико постоји неко сродство између два учења, њихово нам упознавање може бити од користи. Уколико, пак, не постоји никакво сродство, изучавање разлике у учењима и њихово међусобно поређење ће знатно допринети потврђивању бољег.“ Свети Василије Велики, „Беседа младима о користи од јелинских списа“, 186.

метампсихози, итд.²⁰¹ Исти платонистички мотиви изражени су и код Оригена (184-253), мада је његова мисао утицала и на Оце Кападокијце. То се види у њиховом генерално позитивном ставу према философији, нарочито код Светог Григорија Богослова (329-390) који је оштро устао против одлуке Јулијана Апостате да хришћанима забрани световно образовање.

Још је потребно нагласити да је поред стоицизма, чији је утицај на ранохришћанску мисао већ описан, у хришћанству извршена и рецепција бројних мотива платонистичке философије. Волфхарт Паненберг у свом делу *Теологија и философија* излаже три најбитније тачке сусрета платонизма и хришћанства: Платоново учење о Богу, његов идеал наликовања Богу и учење о односу познања и благодати.²⁰² На плану учења о Богу, хришћанство је благонаклоно гледало на платоновски спој стоичке идеје о промислу и њиховог учења о трансцендентности Бога. Слично је било и са теоријом о наликовању Богу, које је повезивано са библијским учењем о стварању човека по лику и подобију Божијем. Такође, за Платона је просветљење било предуслов за спознају идеја, док је за хришћанство благодат Духа Светога неопходна за познање Бога. Хришћани су, ипак, морали да пажљивије приступају Платоновом учењу о преегзистенцији душе и метампсихози јер су ове теорије суштински мењале библијско виђење човека и стварања света. Према томе, Платонова антропологија је, за разлику од теологије и гносеологије, била „поље на ком су се црквени оци морали дубоко критички разрачунати са Платоновим учењем“.²⁰³

Спој хришћанства и философије је први и најбољи пример успешно изведене инкарнације хришћанске вере у новој култури. У њему се могу уочити сви битни аспекти инкултурације: употреба доминантног језика, афирмација позитивних трагања, као и прихватање и преусмеравање значења важних културних симбола. Због тога овај првобитни дијалог хришћанства и философије постаје модел за сваку нову инкултурацију.

В.3. Хришћанство и мистеријски култови

Многе сличности између хришћанства и мистеријских религија античког света подстакле су бројне ауторе на спекулације о директном утицају ових многобожачких култова на хришћанско учење и богослужење. Овакве теорије нарочито су биле популарне током 19. и почетком 20. века, у време када је просветитељска историја религија настојала да хришћанство доведе у везу са осталим старим религијским системима путем претпостављених позајмица. Најчешће се говорило о митовима о божанствима која умиру и васкрсавају, а који су наводно послужили као темељ за конструисање новозаветне приче о Христовом страдању и васкрсењу. Такође, мистеријски обреди иницијације и ритуалног једења представљани су као директна инспирација за хришћанске обреде крштења и Евхаристије. Хришћански аутори су, заједно са многим савременим истраживачима ове теме, ипак доказали да су ове паралеле претеране и да је пре реч о формалним сличностима него о директним позајмљивањима. Таквог је мишљења и Целестин Томић:

Možemo reći da se veza misterijskih religija najviše vidi u sličnosti nekog izričaja, ali koji ima sasvim drugi sadržaj. Dok sve ove religije u biti izražavaju ciklično biološko buđenje i zamiranje prirode, kršćanstvo se temelji na povijesnom događaju muke, smrti i uskrsnuća Kristova, a sakramenti,

²⁰¹ Види: Piotr Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria on Trial: The Evidence of 'Heresy' from Photius' Bibliotheca* (Leiden-Boston: Brill, 2010), 18.

²⁰² Види: Volfhart Panenberg, *Teologija i filozofija* (Beograd: ПЛАТΩ, 2003), 30.

²⁰³ Panenberg, *Teologija i filozofija*, 41.

posebno krštenje i euharistija, ostvaruju ono što sadrže: božansko posinstvo, novi život u Duhu, sjedinjenje s Kristom i po njemu u Duhu Svetom s Ocem.²⁰⁴

Сличног је мишљења и Јан Бремер који тврди да се порекло крштења пре може видети у „јеврејским обредима очишћења, док су култни оброци били толико распрострањени у античком периоду да сваки покушај извођења порекла мора бити произвољан“.²⁰⁵ Инсистирање на тобожњим позајмицама из мистеријских култова је, према томе, пре продукт једне нехришћанске идеологије него што је резултат озбиљног научног испитивања овог проблема.

Бремер, ипак, сматра да се назнаке мистеријске терминологије могу пронаћи у новозаветним списима. Христово учење понекад се представља као увођење у тајну, нпр. у Мк 4,11 („Вама је дано да знате тајне Царства Божијега“), Рим 11,25 („Јер нећу, браћо, да ви не знате ову тајну“) и 1Кор 4,1 („Тако да нас људи сматрају као слуге Христове и управитеље тајни Божијих“), итд. Акцентат је на изразу „тајна“, који наводно подразумева иницијацију у скривено знање које се даје посвећенима. Бремер, истини за вољу, признаје да се већина истраживача Новог Завета слаже „да употреба израза *mystêrion* не сведочи о озбиљном утицају мистерија“.²⁰⁶ Једини аргументован пример позајмице из мистеријских култова јесте израз *σύμβολον* који означава исповедање вере при крштењу, док је у мистеријама означавао слично исповедање приликом иницијације. Бремер тврди да ову терминолошку позајмицу потврђују бројни археолошки налази из 4. и 3. века пре Христа.²⁰⁷

В.4. Хришћанство и римско друштво

Није довољно тврдити да је хришћанство просто *прихватило* хеленистичку културу; оно је ту културу у бројним њеним сегментима и *поправило*. Амерички социолог религије Родни Старк у свом капиталном делу *Успон хришћанства (The Rise of Christianity)* тврди да свака религија која улази у оквире нове културе, какав је био случај са хришћанством у грчко-римском свету, може да се успешно шири и стиче следбенике уколико покаже снагу у оним аспектима у којима је претходно доминантна религија показала слабост. Многобожачка религија у Римској империји имала је бројне недостатке. С друге стране, хришћанство је показало да је способно да излечи најболније ране на телу римског друштва. Старк тврди да „обраћање у нову религију подразумева и занимање за *нову културу*“,²⁰⁸ а та нова култура је, у случају хришћанства, значила примену племенитих светописамских норми у друштву чија доминантна религија није била толико заинтересована за етику колико за ритуалну исправност. Наводећи пример Антиохије која је, као и остали велики градови тог доба, била уздрмана бројним друштвеним проблемима, Старк говори да су њени становници радо прихватили хришћанске мисионаре: „Оно што су они донели није био просто урбани покрет већ *нова култура* која је могла учинити живот у грчко-римским градовима подношљивијим.“²⁰⁹

Хришћанска „нова култура“ је у неколико битних тачака кориговала стару културу. Старк истиче да је, нпр. положај жена био много бољи међу хришћанима него

²⁰⁴ Celestin Tomić, „Misterijske religije i kršćanstvo“, *Obnovljeni život*, sv. 53, br. 2 (lipanj 1998): 195.

²⁰⁵ Jan Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World* (Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014), 152.

²⁰⁶ Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, 150.

²⁰⁷ Види: Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, 151.

²⁰⁸ Rodney Stark, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries* (San Francisco: Harper San Francisco, 1997), 38.

²⁰⁹ Stark, *The Rise of Christianity*, 162.

међу многобошцима. Хришћани су женама дали много више слободе, нису доводили у питање њихово право на поседовање имовине, подстицали су мужеве да им буду верни и да се не разводе, нису приморавали удовице да се поново удају, итд. Хришћани нису благодански гледали на чедоморство, што је била изузетно честа појава у паганском друштву, нарочито у случају женске деце. На другом месту, хришћани су се истицали милошћу и бригом за сиромаше, удовице и сирочад много више од паганских религијских институција. Милостињу нису давали само хришћанима већ и угроженим многобошцима.²¹⁰ За углед хришћанства су вероватно највише били заслужни мученици. Према Старку, „мученици су обично имали прилику да своју постојаност демонстрирају пред бројним другим хришћанима, па је тако посведочена вредност хришћанства остављала и пагане дубоко задивљене“.²¹¹

Оно што је, према Старку, посебно подигло углед хришћана било је њихово понашање у кризним временима великих епидемија. Римско царство су у ранохришћанском периоду задесиле две такве епидемије: прва која је трајала од 165. до 180. и друга од 249. до 262. године. У оба случаја, хришћани су показали до тада невиђену храброст, милост и љубав. Пагански религијски и друштвени систем се приликом обе епидемије распао. Чак је и чувени лекар Гален (129-210) побегао из Рима да би избегао смрт, заједно са свима осталима који су имали прилику да се склоне из урбаних центара. Свети Дионисије Александријски (190-265), који је био сведок друге велике епидемије, следећим речима описује понашање пагана: „На први знак болести, одгурнули би болеснике и побегли од њих, бацали су их на улице пре него што су умрли и опходили су се са несахрањеним телима као са прљавштином, надајући се да ће тако избећи да се заразе смртоносном болешћу; но, шта год да су чинили, било им је тешко да је избегну.“²¹² Хришћани, с друге стране, нису само остајали у градовима већ су и свесрдно помагали болесницима, како хришћанима тако и паганима, а нису избегавали ни да се побрину да преминули буду прописно сахрањени. Сасвим сигурно, овакви поступци хришћана изазивали су дивљење многобожаца и позитивно су утицали на раст Цркве.

Стара религија није имала доктринарне темеље за овакву друштвену делатност, нити је показивала велико интересовање за њу. То је био само један од разлога из којих је паганизам опадао а хришћанство расло и напредовало. Поред тога што је оплемењило и осветило најузвишеније културне продукте грчко-римског света, хришћанство је, дакле, успешно одговорило на озбиљне проблеме с којима се суочавало тадашње римско друштво, нарочито у великим урбаним центрима. Старк сажима позитиван хришћански утицај следећим речима:

У градовима пуним бескућника и сиромаша, хришћанство је понудило и милостињу и наду. У градовима пуним придошлица и странаца, хришћанство је понудило темељ за утврђивање присних веза. У градовима пуним сирочади и удовица, хришћанство је пружио осећај нове и проширене породице. У градовима који су били растргани насилним етничким сукобима, хришћанство је понудило нови темељ за друштвену солидарност.²¹³

²¹⁰ Изгледа да то испрва није било општеприхваћено и да су неки хришћани сматрали да се милостиња треба давати само угроженим хришћанима. Свети Атанасије Велики је, насупротив томе, упућивао свештеника (касније епископа Филе) Марка, који је ускраћивао помоћ незнабошцима, да дела милости треба чинити и њима. Види: Richard Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice (313-450)* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 68.

²¹¹ Stark, *The Rise of Christianity*, 174.

²¹² Цит. према: Stark, *The Rise of Christianity*, 83.

²¹³ Stark, *The Rise of Christianity*, 161.

3.2. Инкултурација у западним мисијама

Западно хришћанство продукт је хришћанске мисије у латинском културном контексту. Латински преводи Светог Писма (Итала и Вулгата), као и употреба латинског језика у богослужењу од краја 4. века, утицали су на формирање посебног културног идентитета западних хришћана, насупротив претежно грчком карактеру источних. Наравно, на обе стране су постојале и хришћанске заједнице са посебним културним идентитетима, нпр. сиријски, јерменски и коптски хришћани на Истоку, готски хришћани на Западу, итд. Један занимљив пример инкултурације на Западу јесте управо готско хришћанство. Мисионар Вулфила (око 311-383) саставио је готско писмо и превео Свето Писмо на готски језик, а хришћанство које се учврстило међу Готима било је аријанско. Доктринарне разлике између аријанаца и православних послужиле су и за успостављање идентитетске границе између Гота и Римљана.²¹⁴

У време неподељене Цркве, макар у првим вековима њеног постојања, процес инкултурације је претежно одговарао оном који је описан у претходном одељку. Илустративан је пример римског папе Светог Григорија Великог или Двојеслова (540-604), чије се *Писмо Мелетију* често наводи као доказ западне инкултурације:

Бринем се јер, откако ти и наша браћа која су с тобом отидосте, не чух никакве вести о вама. Ипак, када вас свемоћни Бог доведе нашем најпобожнијем епископу Августину, реци му да сам након дугог размишљања одлучио шта треба чинити међу Енглезима: ни у ком случају не треба уништавати светилишта њихових идола, већ само идоле који су у њима. Нека ова светилишта буду покропљена светом водом, нека се изграде олтари и у њих сместе мошти, тако да се ова светилишта, ако буду добро изграђена, могу обратити од клањања демонима према поштовању истинског Бога. Тако, када људи виде да њихова светилишта нису уништена, протераће неистину из свога срца па ће, препознавши и прославивши истинитог Бога, радо долазити на места на која су већ навикли.²¹⁵

Дакле, средњовековно западно мисионарство је, макар у теорији, било наклоњено инкултурацији: у *Писму Мелетију* види се да је прихватање паганских религиозних форми служило очувању културног континуитета новокрштених народа. Међутим, та наклоњеност тешко је била одржива у пракси. Када Шмидлин разликује мисије у цивилизованим и нецивилизованим народима, он има у виду и два драстично различита мисионарска метода: у првом случају је хришћанство прихватало симболе доминантне културе, док су у другом народи на nižем ступњу културног развоја заједно са хришћанством прихватили и доминантнију хришћанску културу. Западни мисионари су већ у време Светих Кирила и Методија, тј. у 9. веку, инсистирали на употреби латинског језика у богослужењу, што је проповедано као део тзв. тројезичне јереси, мада треба нагласити да је папа Никола I (800-867) благословио преводачко

²¹⁴ Готско хришћанство се у доброј мери везало и за стару готску веру. Латурет пише: „Постоји претпоставка да је Готима аријанско хришћанство личило на њихову стару религију, па су поистовећивали хришћанског Бога са Свих-Оцем који је потпуно ван домаћаја људских прозби, а Христа са потчињеним боговима који су били посредници између човека и Свих-Оца.“ Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity (Volume 1): The First Five Centuries* (New York, London: Harper & Brothers Publishers, 1937), 215.

²¹⁵ Цит. према: Robert Austin Markus, *Gregory the Great and His World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 183.

дело Свете браће. Ипак, инсистирање на културној једнообразности Римске цркве, с којом су римокатолици (формално) раскрстили тек у 20. веку, узроковало је маргинализовање метода инкултурације и фаворизовање метода импозиције, што је пренето и у мисионарску делатност протестантских деноминација.

У традицији западног мисионарства још један детаљ је битно утицао на, тако рећи, умањење потребе за инкултурацијом. Ендру Волс тврди да је у време Римске империје водећа идеја хришћанства била правоверје, али је након пада Западног римског царства 476. године, када је фокус пренет са римског на „варварско“ хришћанство, рођена нова доминантна идеја „хришћанског народа“. Наиме, тада хришћанство међу варварским народима није ширено проповеђу народним масама већ проповеђу народним вођама: уколико би вођа прихватио нову веру, очекивало се да ће то учинити и сав његов народ. За Волса је кључ за разумевање овог феномена у племенском концепту *обичаја*: „Обичај обавезује свако дете рођено у племенским заједницама, па је непоштовање тог обичаја незамисливо. Заједничка одлука да се прихвати хришћанска вера вероватно не може одмах да заживи; можда ће да се јаве несигурност, поделе и расправе, али када се та одлука званично донесе – постаће обавезујућа за све у оквиру тог друштва.“²¹⁶ Испоставило се да је мисију међу варварима најлакше спровести на тај начин, због чега не чуди што је то био и омиљени средњовековни метод. Међутим, то је значило и да нема потребе за правом инкултурацијом: народ који је званично прихватио хришћанство, а који се обично налазио на нижем културном ступњу од хришћана, требало је увести у цркве и научити основама вере и, наравно, хришћанске културе. Ова чињеница објашњава потребу за мисијом у већ „христијанизованим“ народима, нпр. Светих Кирила и Методија међу моравским Словенима или Светог Саве међу Србима.

Средњовековне западне мисије су претежно подразумевале описани метод, због чега у њима нема назнака праве инкултурације. Тек у језуитским мисијама, и то оним у Индији и источној Азији, виде се примери уважавања и прихватања локалних култура, што свакако више подсећа на првобитну хришћанску инкултурацију у грчко-римском свету. Из тог разлога, анализа историје римокатоличке инкултурације у овом поглављу биће ограничена искључиво на језуитске мисије у Азији, на којима се и темељи данашња католичка теологија инкултурације.

А. Језуитско мисионарство

Хришћанска мисија је од позне антике била претежно монашка дужност, нарочито на Западу где је, како оцењује Латурет, мисионарска активност и друштвена ангажованост била више наглашена него на претежно контемплативно настројеном Истоку. Разлика је, по њему, још више дошла до изражаја након Реформације и од тада су „римокатолици агресивнији као мисионари од руских православца“.²¹⁷ Римокатоличка реформација је, као одговор на протестантску, изнедрила језуите, тј. Друштво Исусово – монашки ред са изразитим мисионарским набојем. Игнацио де Лојола (1491-1556) основао је језуитски ред 1534. године, али је у Риму озваничен тек 1540. године. Лојола је био спреман да мисионари и међу непријатељским муслиманима, па је и „његово духовно чадо – Друштво Исусово – настојало да сву своју енергију посвети спољашњој мисији“.²¹⁸

²¹⁶ Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, 20.

²¹⁷ Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity (Volume 3): Three Centuries of Advance* (New York, London: Harper & Brothers Publishers, 1939), 25.

²¹⁸ Latourette, *A History of the Expansion of Christianity (Volume 3)*, 27.

Франциско Ксавер (Francis Xavier, 1506-1552), саоснивач Друштва Исусовог и вероватно највећи мисионар из прве генерације језуита, проповедао је Јеванђеље у Индији и Јапану. Већ се у његовом мисионарском делу могла назрети језуитска склоност ка инкултурацији, мада Ксавер није био спреман да је спроведе до краја као његова млађа браћа. Уз помоћ крштеног јапанског трговца по имену Анђиро, Ксавер је на јапански језик превео *Катихизис* португалског аутора Жоаоа де Бароша, који је проповедницима служио као примарни мисионарски приручник. Међутим, први језуитски проповедници у Јапану нису били превише благонаклони према домаћој религиозности због које су Јапанци наводно чинили грозне грехове. Ксавер и његови сарадници оптуживали су Јапанце да су заборавили право Бога и окренули се безживотним идолима, да се одају содомији и да често врше чедоморство.²¹⁹ Иронија се састоји у томе што су Ксавер и остали језуити, упркос критиковању јапанске религиозности, несвесно проповедали разне будистичке идеје које је поменути Анђиро користио у превођењу да би јапанском духу приближио хришћанско учење. Када је 1555. године језуита Балтазар Гаго (1515-1583) извршио ревизију Анђириновог превода, „приметио је да садржи преко педесет штетних термина“.²²⁰ Пошто су неки од ових термина изазивали нарочито велику саблазан међу проповедницима који су у међувремену савладали јапански језик, нпр. превод речи Бог јапанским именом Даињићи (*Dainichi* – првобитни Буда), језуити су се одлучили да задрже европске називе и да их једноставно пишу јапанским словима. Ова стратегија, наравно, није уродила жељеним плодом и само је додатно отежала проповед хришћанства у Јапану, али је, с друге стране, послужила као опомена и подстрек језуитским проповедницима у Кини и Индији да пажљивије приступе локалној култури и религиозности.

Најзаслужнија личност за успоставу инкултурације као суштинске одлике језуитских мисија био је италијански језуита Матео Ричи (Matteo Ricci, 1552-1610) који је проповедао хришћанство у Кини од 1582. године. Иако није био први хришћански мисионар у Кини, Ричи је значајан због тога што је први свесно приступио процесу прилагођавања локалној култури. Како исправно примећује Мунгело, хришћанство се тек у Кини сусрело са цивилизацијом која, будући развијена као и европска, није дозвољавала импозицију већ је захтевала пажљивију стратегију: „Ако је хришћанство хтело да цвета у Кини, онда је морало да буде инкултурисано.“²²¹ Ричи је одлучио да лично постане носилац инкултурације: схвативши да једино конфуцијанизам у Кини ужива углед домаће и племените философије, Ричи је изучио конфуцијанистичке класике, обукао одећу конфуцијанистичког мандарина и узео кинеско име Ли Мадо (*Li Madou*). Штавише, Ричи је енергично ушао у расправе између домаћих философских школа и поставио се као заступник ортодоксног конфуцијанизма насупрот сујеверног таоизма и страног будизма, „тима учинивши да хришћанство изгледа другачије од оних церемонија и догми са којима би иначе могло да буде помешано“.²²² Изучавање конфуцијанистичке књижевности помогло је Ричију да „докаже“ да су Конфуције и древни Кинези, заправо, веровали у једног, личносног Бога којег су називали Тиен (*Tian*, Небо), на основу чега је Ричи тврдио да проповеда управо тог Бога којег је он називао Тиенцу (*Tianzhu*, Господ небески).

Ричијево уважавање конфуцијанизма посебно је видљиво у његовом односу према култу предака – основном религиозном изразу кинеског човека. Иако овај култ

²¹⁹ Више о томе: Ikuo Higashibaba, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice* (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001), 3.

²²⁰ Higashibaba, *Christianity in Early Modern Japan*, 8.

²²¹ Mungello, *The Great Encounter of China and the West*, 19.

²²² Yu Liu, „The Intricacies of Accommodation: The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci“, *Journal of World History*, Vol. 19, No. 4 (December 2008): 470.

на први поглед изгледа као чист паганизам, Ричи је у њему увидео примарно грађанску дужност – што он и јесте био – због чега је обрађеницима дозволио да га врше. Култ предака заснивао се на конфуцијанистичком принципу синовске оданости (*xiao*), што је идеја која се развила из првобитног поштовања царских предака, да би у Конфуцијево време постала обавеза сваког пристojног човека према сопственим прецима.²²³ Ричи је заиста био испред свога времена када је схватио да без синовске оданости и поштовања предака хришћанство не може да опстане у Кини. Његови следбеници су чак настојали да на овим темељима реинтерпретирају хришћанство за кинеско поднебље. Велики кинески теолог тог времена по имену Јанг Тингјун (*Yang Tingyun*, 1557-1627) активно је користио конфуцијанистичку терминологију у излагању хришћанског учења, па је употребио „синовску оданост, кардиналну конфуцијанистичку врлину, као темељ за изградњу теологије у којој је повезао оданост (да поштујемо Небо као одано дете), етику (да волимо друге људе као браћу и сестре) и духовност (да превазиђемо сами себе како бисмо служили Богу и људима)“.²²⁴

Упркос добрим плодовима које је донела Ричијева стратегија, контроверза због обредâ за претке, која ће потрести Католичку цркву у наредном периоду, узроковала је стагнацију и евентуалну пропаст католичке мисије на Далеком истоку. Мисионари из других монашких редова, на првом месту францисканци, били су саблажњени језуитским уступцима локалним културама (инкултурацијом), због чега су оптужбе за синкретизам стигле чак до Рима. Године 1707, 1715. и 1742. издати су папски декрети против језуитске праксе, као и була *Omnia sollicitudinum* 1744. године. Ред је распуштен 1773. године, а обновљен је 1814. године. Була против инкултурације из 1744. године није повучена све до 1938. године.²²⁵ Римокатоличкој цркви је, дакле, било потребно много времена да уочи истинску вредност Ричијевог мисионарског метода који ће различити аутори називати акомодацијом, адаптацијом или индигенизацијом, иако је уистину реч о правој инкултурацији. Отело Ђентили пише о Ричију: „Тајну невјеројатна успјеха његова апостолата ваља потражити у напредном духу прилагодбе, којим је за готово три и пол столјећа претекао папске документе Другога екумenskог ватиканског концила, који данас упорно препоручују ту исту методу мисионарске стратегије.“²²⁶ Иако је реч о римокатоличком мисионару, чињеница је да је Ричи својом стратегијом подсетио читав хришћански свет на његов исконски став према култури током првобитног сусрета са грчко-римском цивилизацијом. Због тога вредност његовог дела није само римокатоличка него је истински универзална.

Б. Протестантско мисионарство

Рани протестантизам није имао развијену мисионарску делатност, што је унеколико чудно с обзиром на претпоставке за инкултурацију које су у њему биле присутне од почетка. На првом месту, протестантизам је устао против универзалистичких тенденција Рима и нагласио локални аспект црквене заједнице. Инсистирајућу на примарном ауторитету Библије, протестанти су приступили превођењу библијских списа на разумљиве језике, што је први неопходни корак инкултурације. Ипак, протестанти тиме нису били подстакнути на спољашњу мисију, а

²²³ Више о томе: Ведран Голијанин, *Религије источне Азије у дијалогу са хришћанством (књига друга): Мисиолошки приступ конфуцијанизму* (Фоча: Универзитет у Источном Сарајеву, Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, 2016), 155-158.

²²⁴ Lai Pan-chiu, „Chinese Theology“, in *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, ed. Ian McFarland, David Fergusson, Karen Kilby, Iain Torrance (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 96.

²²⁵ Види: Bosch, *Transforming Mission*, 449-450.

²²⁶ Otello Gentili, *Apostol Kine* (Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2002), 91.

бројни аутори примећују да је један од основних разлога овог недостатка било укидање монаштва – примарног агента мисије. Због тога је било неопходно да протестанти „развију своје сопствене моделе мисије који би заменили монаштво и верске редове које су одбацивали“.²²⁷ Поред овог, Бош наводи још неколико разлога незаинтересованости за мисију међу првобитним протестантима:

На првом месту, протестанти су сматрали да је њихов главни задатак реформисање цркве, што је конзумирало највећи део њихове енергије. Друго, протестанти нису имали директан контакт са нехришћанским народима, док су Шпанија и Португал, католичке нације, већ поседовале огромне колонијалне поседе. Једини преостали пагански народ у Европи били су Лапонци, које су заиста обратили шведски лутерани у 16. веку. На трећем месту, реформаторске цркве су се бориле за пуко преживљавање; тек су након Вестфалског мира (1648. године) могле да се прописно организују. На четвртном месту, реформатори су се одрицањем од монаштва одрекли и врло битног вршитеља мисије; тек ће се вековима касније у оквирима протестантизма развити нешто што би чак издалека подсећало на монашки мисионарски покрет. На петом месту, протестанти су били угрожени унутрашњим сукобима на које су трошили сву своју снагу; сасвим мало енергије је преостало за оне изван црквених граница.²²⁸

Када су се протестанти најзад заинтересовали за мисију међу неевропским народима, што је било подстакнуто колонијалном експанзијом, испоставило се да њихови методи нису били много другачији од римокатоличких. Беванс и Шродер тврде да су протестанти генерално примењивали *tabula rasa* приступ у мисији,²²⁹ тј. игнорисали су или потискивали локалне културе и наметали европску културу као део хришћанства. Разлози који су узроковали импозицију у протестантизму нису били само расистички већ и чисто теолошки. Према Бошу, до оваквог развоја протестантске мисионарске делатности дошло је „захваљујући калвинистичком учењу о потпуној изопачености људске природе, коју су Западњаци лакше препознавали у народима Азије и Африке него у себи самима“.²³⁰

Политички (колонијални) фактори су несумњиво играли битну улогу у развијању негативног става протестантских мисионара према локалним културама. Наиме, колонијалне силе нису биле толико заинтересоване за христијанизацију неевропских народа колико за експлоатацију њихових природних и културних добара. Мисионари због тога често нису били дочекивани са одушевљењем у колонијама, осим ако нису били спремни да проповед Јеванђеља потчине политичким и економским интересима колонијалних држава. Ситуација, међутим, почиње да се мења у првој половини 18. века када се у Великој Британији дешава тзв. „Велико буђење“ (Great Awakening) или „Евангелички препород“ (Evangelical Revival). Протестанти енглеског говорног подручја настојали су да пронађу заједнички теолошки темељ, а то се одразило и на мисију. Наиме, оснивана су бројна мисионарска друштва без деноминацијских ограничења, а њихова делатност била је слободнија од политичких

²²⁷ Bevens, Schroeder, *Constants in Context*, 195. Латурет такође сматра да је непостојање монаштва било разлог за недостатак праве мисионарске делатности у раном протестантизму. Види: Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* 3, 26.

²²⁸ Bosch, *Transforming Mission*, 245.

²²⁹ Види: Bevens, Schroeder, *Constants in Context*, 203.

²³⁰ Bosch, *Transforming Mission*, 294-295.

притисака. Тако је у протестантизму дошло до својеврсне обнове монашког мисионарског модела: иако мисионари нису били монаси, њихов рад био је добровољан и често су заувек напуштали своју отаџбину да би вршили мисију у далеким земљама. Слична мисионарска удружења се потом јављају у целом протестантском свету, а у њима се дешава нагли заокрет ка мисионарском методу индигенизације. Бош наводи пример Карла Граула (1814-1864), оснивача Мисионарског друштва у Лајпцигу, који је био „главни заговорник сађења аутохтоних цркава, што је задатак за који су, како је мислио, Немци били нарочито надарени“.²³¹ Протестанти у 19. веку, дакле, постају све више склони идеји самосталних локалних цркава у колонијама, мада је то у пракси било тешко оствариво. Азијске и афричке протестантске заједнице и даље су биле у многим аспектима зависне од европских хришћана, нарочито у финансијском и теолошком смислу.

Битан корак ка протестантској инкултурацији (или контекстуализацији) учинио је англикански теолог Хенри Вен (Henry Venn, 1796-1873), секретар англиканског (и генерално протестантског) Црквеног мисионарског друштва од 1841. до своје смрти 1873. године. Наиме, Вен је предложио мисионарску стратегију засновану на тзв. „троструко самосталној“ (three-self) формули, што значи да је циљ мисије „успостављање цркава које би биле самоодрживе (self-supporting), самовласне (self-governing) и самопропагирајуће (self-propagating)“.²³² Нарочито битан захтев јесте да локална црква буде „самопропагирајућа“, тј. да локални хришћани сами проповедају хришћанство у свом културном окружењу, независно од европских мисионара. Модел „троструко самосталне“ цркве примењен је у кинеском протестантизму у облику тзв. Троструко самосталног патриотског покрета (Sanzi Aiguo Yundong) који представља збир протестантских заједница признатих од кинеске државе. На истој идеји почива и контекстуална теологија – протестантски еквивалент теологији инкултурације који је продукт кинеског (тајванског) протестантизма.

В. Проблем импозиције у западним мисијама

Историја западних мисија чешће је била историја импозиције него историја инкултурације. Чак је и оно што на први поглед подсећа на инкултурацију, нпр. прихватање одређених локалних обичаја и осталих симболичких облика, неретко било само привремена стратегија пре отвореног наметања европских културних образаца. Такав је случај био у Јужној Америци, Кини, Индији, итд. Чињеница је да оваква врста мисионарења није била страна ни римокатолицима ни протестантима, због чега се код већине народа изван Европе јавила отворена одбојност према хришћанству као агресивној и деструктивној религији белог човека. Кина је, нпр. до данас изузетно

²³¹ Bosch, *Transforming Mission*, 299-300. Сличну идеју имао је и Свети Николај Велимировић, с тим што је он сматрао да је Српска Црква обдарена посебним потенцијалом за христјанизацију Индије. У *Војловичком стослову* Николај пише: „Мањи народи, који немају никаквих империјалистичких циљева могу преносити Јеванђеље Христово са више успеха. Тако и мање цркве иза којих не стоји никаква претећа сила земаљска. Српска црква мораће мислити и о мисионарству међу незнабошцима, првенствено у Индији, пошто је Индија праколевка српског народа. Не само мислити него и дејствовати. Само се треба чувати сукоба са другим православним мисијама у једној земљи. Зато одговорно унапред онемогућити те сукобе. Да не буде саблазни као код јеретичких мисија.“ Николај Велимировић, „Војловички стослов“, у *Николај, био-библиографија (1889-1941). Сабрана дела, књига 1*, ур. Милисав Д. Протић (Шабац: Манастир Светог Николаја, Соко, 2016), 566. Наравно, из ових речи Владике Николаја избија романтичарски дух, као и дух тадашње опште европске опчињености мистериозном Индијом, њеном историјом, религијом и философијом. Осим тога, задивљујућа је свест Владике Николаја о саблазни коју су инославне мисије међу иновернима изазивале својом фрагментарношћу, због чега он саветује православну јединственост у делу мисије.

²³² Bevans, Schroeder, *Constants in Context*, 213.

негативно расположена према идеји хришћанске мисије, читав исламски (арапски) свет оптужује хришћански Запад за културну експлоатацију у виду оријентализма, итд. Због тога се теологија инкултурације, а понекад и сама идеја мисије у одређеним круговима на Западу сматрају анахроним и политички некоректним, иза чега стоји осећај кривице због колонијалне прошлости, расизма, робовласништва, итд.

Поједини аутори, нпр. поменути Ејлворд Шортер и Ендру Волс, учили су најраније разлоге за потоњу појаву импозиције још у процесу хеленизације Цркве, што би значило да ниједан облик хришћанства није у потпуности лишен опасности културолошког наметања у делу мисије. Наиме, Црква се временом толико интегрисала у грчко-римску културу да је постала скоро идентична са њом. Прихватила је и додатно развила бројне културне продукте са подручја Римске империје, па тако и теорију о њеној супериорности у односу на све остале народе. Ова теорија заснивала се „на идеји да постоји један добар начин живота, једна 'цивилизација', један друштвени модел, једна збирка закона, један начин мишљења. Сходно томе, постоје две врсте човечанства: људи који прихватају тај начин живота и те идеје и они који их не прихватају. Постоје Грци – што је културолошка а не етничка одредница – и постоје варвари“.²³³ Хришћанство није само прихватило ову идеју; штавише, оно је, према Шортеру, послужило као њено појачање. Црква и Римска империја образовали су хришћанску васелену, па се мисија почела схватати као проширење оба њена чиниоца, тј. и као проширење Цркве и као проширење римског политичког и културног утицаја: „Другим речима, претпостављало се да Јеванђеље мора бити објављено свуда у јединственој, 'савршеној' културној форми.“²³⁴ Овакво мишљење наследила је Византија, а касније и западне државе које су слале мисионаре у најудаљеније крајеве света. Ова културна искључивост била је основни проблем хришћанских мисија све до 20. века, мада је и данас очигледна у теологији свих хришћанских деноминација.²³⁵

Период импозиције почео је у 15. веку, када је Португал добио папски благослов за проповед хришћанства у новооткривеним земљама. Овај систем, познат као *padroado* на португалском или *patronato* на шпанском, зачетке има у булама папе Николе V *Dum diversus* и *Divino amore*, обе издате 1452. године, затим у *Romanus pontifex* из 1455. и *Inter caetera* из 1456. године. Папа Сикст VI потврдио је привилегије Португала својом булом *Aeterni regis clementia* из 1481. године. Захваљујући овим булама, Португал је имао апсолутну духовну власт у покореним земљама, и то не само право слања мисионара већ и право постављања бискупâ. Чак су и званичне папске одлуке морале најпре бити одобрене од португалских власти да би могле бити спроведене у колонијама.²³⁶ Убрзо је иста привилегија дата и Шпанији, али је због протеста Португала папа Александар VI у були *Inter caetera divinae* из 1493. године поделио планету дуж линије север-југ и тако равноправно поделио *padroado* између две поморске силе. Систем *padroado* је, дакле, представљао нову врсту „симфоније“ између цркве и државе, која је омогућавала остварење два битна циља: „анексирати освојене земље и увести крштене народе у Католичку цркву“.²³⁷ Овакво стање, у којем је црквени живот у колонијама био потпуно независан од Рима, потрајало је све до

²³³ Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, 18.

²³⁴ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 18.

²³⁵ Чак и када није отворено исказана, условљеност хришћанске теологије грчким или латинским начином мишљења очигледна је у сваком њеном систематском излагању. Чини се да је немогуће изложити хришћанске догме без употребе европске философије, што би значило да припадници других цивилизација, нпр. синичке или индијске, заиста морају најпре да се одрекну свог философског наслеђа и да прихвате европско да би могли да схвате хришћанску доктрину.

²³⁶ Види: Robert Eric Frykenberg, *Christianity in India: From Beginnings to the Present* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 127-128.

²³⁷ Bevans, Schroeder, *Constants in Context*, 174.

оснивања тзв. Свете конгрегације за проповед вере (*Sacra congregatio de propaganda fide*) 1622. године за време папе Григорија XV, када је мисија поново враћена у руке Римокатоличке цркве.

Иако се Рим ни након 1622. године није показао претерано расположеним за уважавање локалних култура, систем *padroado* је већ учинио непоправљиву штету на пољу мисије, и то не само на рачун Католичке цркве. Португалци и Шпанци, који су се примарно руководили политичким циљевима, наметали су своју власт, али и хришћанство, свим расположивим средствима, укључујући и војну присилу. Неславни почеци католичког хришћанства у Азији, Африци и Америци никада нису били заборављени. Професор Арчи Чи Чунг Ли са Кинеског универзитета у Хонг Конгу пише да је хришћанство у источну Азију „дошло са топовским ђуладима и војним победама западних сила“,²³⁸ док бразилски мисиолог Роберто Свеч пише да су колонизатори у Јужној Америци наметали хришћанство „кроз потпуно порицање културе *другога*, кроз наметање иберијске културе и асимилацију другог путем симболичног канибализма или синкретизма, кроз сегрегацију, одузимање територије и нетолерантност према постојању *другачијег*“.²³⁹ Могуће је навести још много примера и из других крајева света, а закључак је исти: западно преферирање импозиције у односу на друге мисионарске методе заувек је произвело нетрпељивост према хришћанству у великом броју неевропских земаља, што се у одређеним случајевима лоше одразило и на православну мисију, нпр. у Кини.

Истицање културне супериорности Запада у односу на остатак света приметно је чак и код мисионара какав је био Матео Ричи, који је својим научним и практичним знањем привлачио Кинезе много више него својом мисионарском делатношћу. Просветитељство је само појачало ову културну арогантност јер је Западу дало „огромну предност у односу на остатак света. (...) Логичан исход јесте то што се овај осећај супериорности пренео и на 'религију Запада', тј. хришћанство. У највећем броју случајева није било покушаја да се разликују религијска и културна надмоћ – што је важило за једно, аутоматски је важило и за друго“.²⁴⁰ Западни осећај супериорности у односу на остатак света имао је и неколико добрих резултата, нпр. отварање школа, болница и разних добротворних установа уз мисије, мада није тајна да су ове институције чешће биле мамац за нове обраћенике него изрази искрене бриге за локално становништво. Протестантске колонијалне силе, које раније нису показивале спремност да подрже озбиљнији мисионарски рад у покореним земљама, од 19. века почињу да подржавају мисионаре као најбоље гласнике европске културне супериорности: „Ко би боље од ових мисионара убедио невољне 'домороце' да буду поданици *pax Britannica* или *pax Teutonica*?“²⁴¹ Брига за културну, верску и генерално физичку добробит покорених народа била је, заправо, параван за европски расизам: владало је опште убеђење да Индијци, Кинези, Африканци и остали нису способни да воде самосталан политички и религијски живот, због чега је мисионар увек био „добронамерни“ надзорник „незрелих“ домородаца. Иако ниједна европска црквена институција више не заступа овакав став, ипак је очигледно да оклевања традиционалних цркава да дозволе пуну инкултурацију сведоче о неповерењу према

²³⁸ Archie Chi Chung Lee, „Contextual Theology in East Asia“, in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, ed. David Ford, Rachel Muers (Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 2005), 518.

²³⁹ Roberto E. Zwetsch, „Intercultural Theology and the challenge of the Indigenous Peoples in Latin America“, *Missionalia*, Vol. 43, No. 3 (2015): 527.

²⁴⁰ Bosch, *Transforming Mission*, 291.

²⁴¹ Bosch, *Transforming Mission*, 303.

људима других цивилизацијских и културних поднебља да на аутентичан начин изразе своју хришћанску веру.

Православни теолози генерално негирају било какву оптужбу за импозицију и колонијализам. С обзиром на историјске околности, Православна Црква била је жртва разних репресија а не њихов вршилац. Тако Јанулатос пише да су се Цркве на Истоку,

живећи под притиском иноверних владара, поново нашле у атмосфери ране Цркве, тј. у атмосфери гоњења и мучеништва. Због тога ми православни не учествујемо у истом осећају кривице и у „кајању“ појединих западних хришћана због њихове „политике хришћанске колонизације“, што је израз који се често може чути од представника других религија. Сасвим супротно, ми сматрамо да се у социјалном и политичком смислу налазимо на страни оних које су тлачили следбеници других религија и других хришћанских деноминација, а не на страни тлачитеља и духовних колонизатора.²⁴²

Јанулатос је у првим бројевима часописа *Πορευθέντες* излагао исту идеју. Осветливши чињеницу да православни мисионари, за разлику од западних, немају подршку политичких сила, он тврди да „ни они у Африци ни они на Далеком истоку неће помислити да грчки или фински мисионар представља претњу за њихову слободу или независан развој“.²⁴³ И Мајендорф је сматрао да православни имају много боље изгледе за успешну мисију у Азији и Африци због тога што нису имали колонијалну историју: „Прошлост Православне Цркве, када би она стварно била присутна на мисионарском пољу, штитила би је од оваквих сумњи.“²⁴⁴ Иако се у западној литератури могу срести оптужбе да је Руска Црква била склона духовном колонијализму, чињеница је да се нерегуларности руске мисије, којих заиста јесте било, не могу поредити са оним што су чиниле западне колонијалне силе. Због тога је Јанулатос у праву када инсистира да православни не могу да учествују у западном осећају кривице за векове импозиције међу неевропским народима. Такође, то значи и да православни могу да говоре о инкултурацији и да је практикују без ограничења која су својствена савести западних хришћана.

²⁴² Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, 124.

²⁴³ Anastasios Yannoulatos, „The Forgotten Commandment (part 2)“, *Πορευθέντες*, No. 2 (April 1959): 5.

²⁴⁴ Jean Meyendorff, „Teach All Nations“, *Πορευθέντες*, No. 4 (October-December 1959): 2.

3.3. Инкултурација у источним мисијама

Апостолске Цркве постојале су у великом броју на истоку Римске империје и у Персији. Ове заједнице, које нису биле културолошки једноличне, слале су мисионаре широм Азије и источне Африке, па су захваљујући томе успостављене локалне црквене заједнице од Етиопије до Индије. Међутим, ислам је почео да преузима источне провинције Византије од почетка 7. века, што је ефикасно онемогућило ширење (православног) хришћанства даље источно, у унутрашњост Азије. Византијски мисионари су се потом усмерили ка северу, док су мисионари Цркве истока, познатије на Западу као „Несторијанска црква“, стигли чак до Кине. У одређеном броју ових мисија могу се приметити елементи инкултурације, често са веома занимљивим резултатима. Због тога ће у овом одељку бити посвећена пажња најистакнутијим случајевима инкултурације у несторијанским, византијским и руским мисијама.

А. Несторијанско мисионарство

Сиријско хришћанство, које је након Трећег васељенског сабора 431. године често означавано као „несторијанско“, постојало је на Истоку упоредо са грчким хришћанством још од апостолских времена.²⁴⁵ Центар сиријског хришћанства временом је мигрирао из Антиохије у Селевкију-Ктесифон, где су се већ у 5. веку персијски хришћани дистанцирали од Цркве у Византији и наставили самостално постојање под управом својих католикоса. Црква истока наставила је да се шири даље ка истоку захваљујући мисионарској активности која је била у толикој мери успешна да је велики историчар Арнолд Тојнби тврдио како је могла у потпуности обратити централну Азију. Поредешу судбину ирског и сиријског хришћанства, Тојнби закључује: „Да је несторијанско хришћанство у централној Азији успело одбити исламски напад, или да је било заштићено од његовог утицаја, као што је Ирска била заштићена од енглеских напада велшким зидом, можемо закључити да би, у таквим околностима, несторијанско хришћанство доживело исту судбину на Далеком истоку какву је у Ирској доживело Патриково хришћанство.“²⁴⁶ Без обзира на историјске неприлике, сиријски мисионари успели су да утврде Цркву истока у Кини, где је коначно уништена за време династије Минг (1368-1644), као и у Индији, где је опстала до данас у неколико посебних заједница.

У Кини су сиријски мисионари извршили посебно занимљиву инкултурацију. Дошавши у престоницу Танг Кине Чанг'ан (*Chang'an*) 635. године са групом монаха, мисионар Алопен (*Aluoben*) убрзо је саставио неколико списа с циљем представљања хришћанског учења кинеском двору и народу. Реч је о тзв. *Исусовим сутрама*, односно о групи догматских и богослужбених списа у којима је Алопен користио изобиље домаћих религијских и философских термина и идеја да би превео хришћанске концепте. Нарочито много је користио будистичку терминологију, па тако, нпр. Бога

²⁴⁵ Савремени аутори нису спремни да аутоматски осуде Цркву истока за јерес несторијанства. Разлог који се често наводи јесте то што сиријски језик не познаје разликовање природе и личности као грчки језик. У сиријској христологији је употребљаван израз *qnota* који су Грци преводили као „личност“, па се испоставило да сиријски хришћани исповедају Христа у две природе и две *qnota*-е. У стварности, *qnota* означава природне карактеристике. Код Светог Јефрема Сиријског *qnota* може означавати, између осталог, и природу и личност. Реч је, дакле, о једној терминолошкој непрецизној а не експлицитно јеретичкој христологији. Види: Jean-Pierre Charbonnier, *Christians in China: A. D. 600 to 2000* (San Francisco: Ignatius Press, 2007), 37; Ute Possekel, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian* (Lovanii: Aedibus Peeters, 1999), 65.

²⁴⁶ Arnold J. Toynbee, *A Study of History, Vol. II* (Oxford: Oxford University Press, 1934), 377.

назива „Господар Универзума“, што је титула Буде из *Лотос сутре*.²⁴⁷ У *Сутри Исуса Месије* Алопен чак прихвата будистичко учење о карми: „Све што постоји условљено је кармом из претходних живота. Бог је поднео огромне муке да би сви били ослобођени од карме, јер нико није изван моћи овог Будиног принципа.“²⁴⁸ Наравно, овакав синкретизам није могао донети много добра хришћанству, па се може претпоставити да *Исусове сутре* нису биле ништа друго до прелиминарно представљање хришћанства кинеским властима од којих се очекивало да одобре мисију. На следећем битном споменику кинеског несторијанства, који је на Западу познат као *Несторијанска плоча* (на кинеском *Jingjiao Beiwen* – Споменик ширењу светле религије из Да Ћина у Средњем царству),²⁴⁹ приметан је недостатак синкретизма који је доминирао у *Исусовим сутрама* и покушај пажљивије интеграције хришћанства у кинеску културу. На *Несторијанској плочи*, подигнутој 781. године у Сји'ану (*Xi'an*), исписано је 1756 кинеских знакова и 70 речи на сиријском језику,²⁵⁰ а у њеном садржају доминантни су конфуцијанистички термини и идеје, као и неки таоистички, нпр. космолошки принципи јин и јанг.

Иако су се кинески несторијанци трудили да се уклопе у кинеско друштво, ипак су увек били третирани као страна религија, слично будизму и зороастријанизму. Већ су 845. године будистички и несторијански манастири у Кини распуштени, а коначно гашење првог кинеског хришћанства извршили су цареви династије Минг у 14. веку. У Индији су сиријски хришћани, познати и као Томини хришћани, употребили другачију стратегију. Наиме, инкултурација је постепено (мада не и намерно) вршена на плану верских обичаја и сакралне уметности, док је догматско учење чувано у изворном сиријском облику. Чак је и Јеванђеље на богослужењима читано на сиријском а не на домаћем малајамском језику, а Стивен Нил претпоставља да су се хришћани тако штитили од утицаја паганског окружења: „Мала хришћанска заједница окружена хиндуистичким масама била би у непрестаној опасности од асимилације. Контакт са страном земљом и употреба страног језика штитили би је у таквој ситуацији, као што је и употреба велшког језика помогла у очувању посебности заједнице велшких земљорадника у Патагонији.“²⁵¹ Ипак, ово није спречило малабарске хришћане да присвоје бројне хиндуистичке обичаје које су римокатолици оштро осудили на Сабору у Диамперу 1599. године.

Иако се сиријско хришћанство у мисиолошкој литератури често представља као предани чувар локалног културног идентитета насупротив универзалистичким претензијама грчког хришћанства, чињеница је да је и оно било склоно културној импозицији, можда и више него грчко хришћанство. Фрајкенберг поставља питање великог опадања сиријског хришћанства у Арабији, Персији и Индији, па закључује да је, у овом случају, „језик постао баријера између црквеног руководства и обичних верника“.²⁵² Љубоморно чување сиријског језика у богослужењу и теологији узроковало је драстично отуђење обичних људи који су говорили сопственим локалним језицима, због чега је ислам лако преобратио велики број хришћана на поменути

²⁴⁷ Види: Brinkman, *The Non-Western Jesus*, 82.

²⁴⁸ „Сутра Исуса Месије“, *Годишњак, часопис Православног богословског факултета Универзитета у Источном Сарајеву*, год. XII, бр. 12 (децембар 2013): 299.

²⁴⁹ Кинези су несторијанско хришћанство називали џингџиао (*jingjiao*), што значи „светла религија“, док израз Да Ћин (*Da Qin*) означава Римско царство.

²⁵⁰ Више о *Несторијанској плочи*, њеној историји и садржају: Ведран Голијанин, „Несторијанска плоча. Историја заборављених кинеских хришћана“, *Годишњак, часопис Православног богословског факултета Универзитета у Источном Сарајеву*, год. XII, бр. 12 (децембар 2013): 175-181.

²⁵¹ Stephen Neill, *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 38.

²⁵² Frykenberg, *Christianity in India*, 105.

територијама. Чак су и у далекој Кини, како се види на *Несторијанској плочи*, у теолошком изражавању задржани сиријски термини, конкретно и назив за Бога (*Aloho*). Занимљива је чињеница да је инкултурација, упркос инсистирању јерархије на сиријској култури и језику, и даље вршена у животу обичних хришћана, нпр. у Индији, помогавши им да очувају свој хришћански идентитет до данас.

Б. Византијско мисионарство

Византијско мисионарство представља узор за православно мисионарство уопште. Инсистирање на локалном језику, култури, домаћој јерархији и величанствености храма као видљивог знака Божијег присуства међу вернима постали су основне одреднице свих будућих православних мисија, нарочито у Русији. Заиста, византијско мисионарство омогућило је бројним народима, укључујући и Србе, не само да се уклопе у оквир византијске цивилизације већ и да у склопу ње развију сопствене хришћанске културе. Јанулатос о томе пише:

Поред религије, Византинци су људима којима су представљали хришћанство пружили и своје искуство у владању, образовању, пружили су им основу за развијање њихове сопствене књижевности, као и прве учитеље и уметнике који су потом поучавали будуће предводнике у разним културним пољима. Пружили су им све неопходне предуслове да се развију у истинске нације, да се дефинишу и формирају свој посебан идентитет.²⁵³

Још једна битна карактеристика византијског мисионарства коју су наследиле све касније православне мисије (мада је она својствена и римокатоличком мисионарству) јесте поверавање мисије монасима. Подвижнички живот и потпуна посвећеност Христу, што су најбитније особине православног монаштва, сматрају се најбољим мисионарским средствима: сведочење животом важније је и ефикасније од сведочења речима. Бош одлично примећује да је „монах наследио мученика као симбол сведочења и протеста против овозвештог. Од 4. века је историја развоја Цркве, нарочито на Истоку, била суштински и историја монаштва“.²⁵⁴ Ипак, претерано би било тврдити да је источно монаштво било искључиво мисионарски покрет. Иако је држава најчешће поверавала мисију монасима, они нису имали стриктно дефинисане мисионарске методе и планове; пре би се могло рећи да је мисија била само додаток уобичајеним монашким дужностима у Цркви. Поредчећи источно и западно монаштво, Беванс и Шродер примећују да се источно, за разлику од западног, никада није претворило у институцију већ је увек остало покрет: „Због тога византијско монаштво није развило снажан мисионарски карактер као у западној или у источносиријској традицији, мада је његов допринос ипак био важан.“²⁵⁵

Како је раније поменуто, експанзија ислама онемогућила је византијском хришћанству ширење у унутрашњост Азије, док је христјанизација Запада већ вршена из Рима. Због тога је једини преостали правац ширења био ка северу, у земље које су држала словенска и друга племена. Византијска мисионарска активност међу Словенима нарочито је појачана од 9. века: након руског напада на Цариград 860. године почела је спорадична мисија међу Русима, већ 862. године моравски кнез Растислав тражи од Византије мисионаре за свој народ, Бугарска прихвата

²⁵³ Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, 122.

²⁵⁴ Bosch, *Transforming Mission*, 202.

²⁵⁵ Bevans, Schroeder, *Constants in Context*, 126-127.

хришћанство 864. године, затим га око 868. прихватају и Срби, итд.²⁵⁶ У сваком случају, византијско мисионарство било је заслужно за формирање посебне културе ових народа, али уз угледање на византијски културни и религијски узор. Разлог томе није просто византијска неспремност да дозволи овим народима самосталан верски живот већ нижи степен њиховог културног развоја у односу на Византију. Као и у случају средњовековних западних мисија, и овде је проповед мање културним народима подразумевала преношење културних добара заједно са Јеванђељем. То, ипак, не значи да се културна импозиција није дешавала. Острогорски примећује да је Византија радо вршила хеленизацију словенског становништва у пограничним областима, док је у случају мисије Свете браће у Моравској у питању био инат према Францима: „Овде су византијске државне и црквене власти намерно подржавале словенску самосвест, тако отежавајући утицај суседног Франачког краљевства.“²⁵⁷ Без обзира на политичке разлоге, чињеница је да су Света браћа Кирило и Методије извршили дело које је постало основни пример православне мисије у наредним вековима, због чега је неопходно да им се посвети посебна пажња.

Б.1. Мисија Свете браће Кирила и Методија

Историја проповеди Свете браће Кирила и Методија међу моравским Словенима генерално је позната и често препричавана у бројним мисиолошким студијама. Због тога овде није потребно наново излагати историјат њихове мисије већ је потребно анализирати њихову мисионарску делатност из перспективе теологије инкултурације. Беванс и Шродер истичу да у позадини њихове афирмације словенске културе стоји виђење човека које се знатно разликује од оног које преовладава у западној теологији. Наиме, на Западу је човек примарно посматран песимистично, као грешно биће које није способно да својим сопственим силама произведе било шта добро, док је Исток човека посматрао кроз призму оваплоћења и у Христовој афирмацији људске природе препознао потребу за црквеном афирмацијом људске културе. На основу тога Беванс и Шродер сматрају да су Кирило и Методије били „пионири онога што данас називамо инкултурацијом“.²⁵⁸ Иако њихова мисија није подразумевала интензивну инкултурацију као каснија мисија Матеа Ричија, разлог томе јесте разлика у културном стању Словена и Кинеза: словенској култури био је неопходан подстрек за развој, док је кинеска била довољно развијена за проповед која није морала да укључује и веће културно пресађивање. Ипак, у мисији Свете браће приметно је довољно елемената инкултурације (превођење светописамских и литургијских текстова, употреба домаћег језика у богослужењу, индигенизација) због којих се може тврдити да оцена Беванса и Шродера није претерана.

Кирило и Методије су познавали словенски језик и културу захваљујући великом броју Словена у њиховом родном Солуну. Поред тога, Методије је, према његовом *Житију*, једно време био управитељ неке словенске кнежевине, што је био Божији промисао да би он „упознао све словенске обичаје и да би се на њих помало навикао“.²⁵⁹ Након мисије међу Хазарима, Света браћа су 862. године добила задатак да се припреме за мисију међу Словенима. Те године је моравски кнез Рагислав тражио од византијског цара Михаила III да му пошаље мисионаре који би његов народ утврдили у хришћанској вери. У *Житију Светог Кирила* наводи се текст кнежевог

²⁵⁶ Види: George Ostrogorsky, „The Byzantine Background of the Moravian Mission“, in *Dumbarton Oaks Papers* (Vol. 19) (Washington: The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1965), 3.

²⁵⁷ Ostrogorsky, „The Byzantine Background of the Moravian Mission“, 16.

²⁵⁸ Bevens, Schroeder, *Constants in Context*, 133.

²⁵⁹ „Житије светог Методија“, у Антоније-Емилије Тахиаос, *Света браћа Кирило и Методије, просветитељи Словена* (Крагујевац: Каленић, 2018), 214.

писма: „Наши су се људи одрекли паганства и придржавају се хришћанског закона, али ми немамо таквог учитеља који би нам на нашем језику праву хришћанску веру објаснио, да би и друге земље, видећи то, нас следиле.“²⁶⁰ Од Свете браће се није очекивало да крсте Словене него да у већ крштеном народу, такође, одомаће хришћанство, тј. да изврше индигенизацију, за шта немачки свештеници у Моравској нису били превише заинтересовани. Први корак у том правцу било је превођење Светога Писма и богослужења на словенски језик, а житија оба светитеља истичу да је глагољица, прво словенско писмо, настала по Божијем надахнућу или да им је чак директно откривена од Бога. *Житије Светог Кирила* сведочи да се овом светитељу „јави Бог, Који увек послуша молитву слугу Својих, и откри му слова, а он одмах састави словенску азбуку и поче писати јеванђељске речи: 'У почетку беше Логос, и Логос беше у Бога, и Бог беше Логос', и остало“.²⁶¹ Након састављања писма и превођења елементарне хришћанске литературе на словенски језик, Света браћа су 863. године кренула у Моравску.

У Моравској су Кирило и Методије, упркос жестоком противљењу немачког свештенства, проповедали хришћанство на домаћем, словенском језику. Литература коју су раније припремили служила је као основ христијанизације Словена, а Кирилови преводи сведоче о јасној стратегији прилагођавања. Његов превод светописамских текстова је „независан и оригиналан и одражава жељу да се страна литература прилагоди словенском уму“.²⁶² Наследници Свете браће су касније наставили исту стратегију прилагођавања, нарочито у превођењу богослужбених списа: „Чак је и превод богослужбених текстова био више од превода. Уочавамо бројне делове ових текстова који сведоче да су аутори прилагођавали грчки оригинал новом окружењу у којем су радили, као и духу словенског језика.“²⁶³ Управо ови детаљи сведоче да мисионарски метод Кирила и Методија, као и њихових настављача, није било просто превођење. Црквено прихватање локалног језика, реинтерпретирање хришћанског учења у складу са словенским начином мишљења, рукополагање домаћег свештенства и рад на утврђивању аутентичне словенске Цркве чиниоци су процеса истинске инкултурације. Архиепископ Методије се након Кирилове смрти потрудио да Словени добију све што је било неопходно за самосталан црквени живот. Превео је Свето Писмо, Номоканон, нека светоотачка дела и богослужења, па Антоније-Емилије Тахиаос закључује да је Методије својој пастви оставио „целокупну словенску библиотеку, која је могла да представља поуздану основу не само за духовни, него и за грађански живот пастве“.²⁶⁴

Ипак, претерано би било тврдити да су Света браћа само извршила прилагођавање хришћанства словенској култури. Процес је текао у два правца. Због тога би прецизније било рећи да је и сама словенска култура била измењена и

²⁶⁰ „Житије светог Кирила“, у Антоније-Емилије Тахиаос, *Света браћа Кирило и Методије, просветитељи Словена* (Крагујевац: Каленић, 2018), 200. У *Житију Светог Методија* текст овог писма је унеколико другачији: „Божијом милошћу здрави смо, и к нама су дошли многи учитељи хришћански од Италије и од Грка и од Немаца, учећи нас различито. А ми Словени смо прост народ и немамо никога ко би нас упутује у истину и разумно објаснио. Зато, добри господару, пошаљи таква човека који би нас уредио у свакој правди.“ „Житије светог Методија“, 215.

²⁶¹ „Житије светог Кирила“, 201-202. Слично сведочанство постоји и у *Житију Светог Методија*: „И ту откри Бог Философу словенске књиге и онда, створивши слова и саставивши превод, крену на пут у Моравску, повевши Методија са собом.“ „Житије светог Методија“, 216.

²⁶² Antonín Dostál, „The Origins of the Slavonic Liturgy“, in *Dumbarton Oaks Papers* (Vol. 19) (Washington: The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1965), 73.

²⁶³ Dostál, „The Origins of the Slavonic Liturgy“, 86.

²⁶⁴ Антоније-Емилије Тахиаос, *Света браћа Кирило и Методије, просветитељи Словена* (Крагујевац: Каленић, 2018), 119.

прилагођена хришћанству, и то не у малој мери. Поредићи Септуагинту и словенски превод Библије, Родољуб Кубат пише:

Колико се претходна словенска култура могла одразити на сам превод врло је упитно. Низак културни ступањ, као и потреба за описмењавањем, сугеришу велику зависност од грчког језика и културе уопште. То се поготово види у великом броју партиципа и синтакси словенског језика. Богословска терминологија је скоро у потпуности зависна од грчке традиције. За разлику од Септуагинте која је настала у једној високоразвијеној култури, словенски превод је настао у култури која није била на високој разини. Инкултурација Писма у нову, словенску културу значила је јак јелински (византијски) културни утицај.²⁶⁵

Погрешно би, међутим, било и тврдити да су Словени били пасивни примаоци византијске културе. Истински значај Свете браће у процесу инкултурације хришћанства међу Словенима састоји се у томе што су их светитељи оспособили да на креативан начин приступе новој вери и оним елементима византијске културе које су им донели заједно са Јеванђељем. Као и у бројним другим случајевима, и у овом је дело превођења Светог Писма било темељ за стварање потпуно нове културе. Флоровски о томе пише:

Ето у томе и јесте неоспоран значај дјела Ћирила и Методија. То је било стварање и формирање самога „словенског“ језика, његова унутрашња хришћанизација и оцрквљење, преображај саме стихије словенске мисли и ријечи, словенског „логоса“, саме душе народа, „словенски“ језик се изградио и ојачао управо у хришћанској школи и под јаким утицајем грчкога црквеног језика, то није био само језички процес већ управо формирање мисли. Утицај хришћанства осјећа се даље и дубље од чисто религиозних тема, осјећа се у самом маниру мисли.²⁶⁶

Разлог томе јесте прилагођавање словенског језика православном богословском изразу. С обзиром на низак степен културног развоја, Словени нису имали философску мисао, тј. недостајали су им апстрактни појмови којима би се могле изразити хришћанске догме. Модификујући словенски језик с овим циљем на уму, Кирило и Методије су у тлу словенске душе посадили семе будуће националне и црквене самосталности: „Преображен на овакав начин, словенски језик је послужио као основа за стварање потпуно самосталне и задивљујући целовите словенске духовне културе.“²⁶⁷ Због тога се заокружен процес инкултурације не може увидети ако се ограничимо искључиво на историјску мисију Кирила и Методија. С обзиром да је свака права инкултурација постепен и дуготрајан процес, од мисионара се не очекује да својој пастви предају готова решења већ да јој помогну у стварању адекватног темеља за будући самосталан црквени развој, тј. за инкултурацију. Света браћа Кирило и Методије су управо то учинили.²⁶⁸

²⁶⁵ Кубат, „Превод Библије – актуализација смисла“, 51-52.

²⁶⁶ Георгије Флоровски, *Путеви руског богословља* (Подгорица: ЦИД, 1997), 18-19.

²⁶⁷ Тахиаос, *Света браћа Кирило и Методије, просветитељи Словена*, 85.

²⁶⁸ Поједини аутори нису спремни да мисионарско дело Свете браће оцене као истинску инкултурацију. Ејлворд Шортер чак тврди да су Кирило и Методије вршили импозицију: „Штавише, њихова мисија међу паганским Словенима била је чак мање толерантна од оне коју је Свети Григорије Велики започео у

Мисија Свете браће покренула је незауостављив процес инкултурације хришћанства у словенским крајевима Европе. Словенски ученици Кирила и Методија, нарочито Свети Климент и Наум, додатно су развили њихово културно и духовно наслеђе и тако омогућили христијанизацију јужнословенских народа, међу којима су били и Срби. Занимљиве су паралеле између христијанизације моравских Словена и христијанизације Срба. Обе групе су најпре крштене формално, тј. народ је номинално прихватио хришћанство након што су били крштени народни поглавари. То је захтевало накнадну христијанизацију, односно инкултурацију хришћанства, што су у Моравској учинили Кирило и Методије, док је међу Србима исто учинио Свети Сава. Владика Атанасије Јевтић пише да су тек ови просветитељи увели крштени народ у истински црквени живот: „Света Браћа су на тим просторима урадила оно што је потом Свети Сава урадио међу Србима, покрштенима али још не потпуно оцрквљеним и охристовљеним. Свети Равноапостоли уносе у Словенске народе живи црквени живот и народно словесно богослужење на своме језику, а тај богослужбени, литургијски живот потпуно се сабира и саборнизира тек унутар Свете Литургије.“²⁶⁹ С обзиром да је дело Светог Саве логичан наставак онога што су Света браћа започела у Моравској, а то значи и да се његов рад међу Србима може сместити у шире оквире византијске црквене и културне мисије, у наставку ће бити изложено тумачење српског светосавља као резултата инкултурације коју је извршио Свети Сава.

Б.2. Српска светосавска култура

Значај Светог Саве за утемељење и развој српског религијског и културног идентитета немогуће је пренагласити. Нарочито је важна његова улога у охристовљењу Срба, чак важнија од оне коју су имали заборављени први хришћански мисионари у српском народу. Због тога се српско православље везује скоро искључиво за Светог Саву који је „препознат и означен као равноапостолни мисионар, и то не у смислу христијанизације некрштеног народа, него у контексту уцрковљења раније крштених, који су прихватили нову веру, али нису имали организован црквени живот“.²⁷⁰ Под организовањем црквеног живота не подразумева се само општепознат рад Светог Саве на уређењу архиепископије и епархија већ и конкретна евангелизација народа. О томе

англо-саксонској Енглеској. На пример, Свети Кирило је дао све од себе да уништи паганске храмове и свето дрвеће међу Хазарима, а Света браћа су тражила од обраћеника да се потпуно одрекну свих нехришћанских пракси. Њихово најбитније достигнуће било је развијање и уједињење словенске културе док су је евангелизовали. Тешко их је ослободити оптужбе за културну доминацију, или бар манипулацију, упркос томе што су њихови агресивни методи за резултат имали сталожен дијалог између вере и културе Словена.“ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 144. Шортер, ипак, губи из вида чињеницу да истинска инкултурација не подразумева некритичко прихватање свих паганских културних елемената. У процесу инкултурације један део старе културе, тј. онај део који је непоправљиво противан црквеном учењу, мора бити одбачен да не би ометао развој нове, аутентичне хришћанске културе. Такође, Кирило и Методије су у народу затекли стање које је захтевало оштру реакцију. Изгледа да су немачки свештеници толерисали много паганских обичаја и веровања, а *Житије Светог Кирила* чак сведочи да су, поред тројезичне јереси, проповедали нека заиста чудна учења, нпр. „да под земљом живе људи великих глава и да су сви гмизавци творевине ђавола; и ако ко убије змију, отпустиће му се ради тога девет грехова; ако ли ко убије човека, три месеца нека пије из дрвене чаше и не дотиче се стаклене; и нису забрањивали приносити жртву по старом обичају, нити склапати дивље бракове“. „Житије светог Кирила“, 203. С друге стране, преношење појединих византијских културних елемената било је неопходно због ниског културног живота Словена, па зато не може бити речи о ономе што Шортер назива „културна доминација“. Сасвим супротно, Кирило и Методије су створили одличан темељ за правилан развој словенске црквености.

²⁶⁹ Атанасије Јевтић, *У спомен Свете Браће Кирила и Методија (863-2013)* (Врњци, Требиње: Братство Светог Симеона Мироточивог, Манастир Тврдош, 2013), 58-59.

²⁷⁰ Љубивоје Стојановић, *Пастирско богословље са мисионарством* (Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 2012), 148.

недвосмислено сведоче Теодосије и Доментијан, аутори његових житија, који приказују Светог Саву као истински преданог пастира и мисионара.

Мисија Светог Саве међу Србима почиње и пре његовог постављања за архиепископа аутокефалне Жичке архиепископије 1219. године. Повратак Светог Саве у Србију са моштима његовог оца Светог Симеона 1207. године, као и његово постављање за игумана манастира Студенице, означили су почетак истинске христијанизације Срба. Монах Доментијан о томе пише: „Велико благоверије расташе, и множаше се велики број христољубивих људи, и сви цветаху добром вером и богољубљем, завидећи један другоме подвизаваху се на свако дело Божје.“²⁷¹ Разлог оваквог пораста квалитета вере јесте активна проповед Светог Саве који је настојао да и духовно и физички преобрази српски народ и српску земљу. Занимљива је чињеница да је он, поред усменог проповедања, настојао да испуни и онај услов православне инкултурације који се односи на грађење храмова као знакова Божијег присуства и славе Божије. Описујући мисионарске подвиге Светог Саве као игумана Студенице, Доментијан говори:

За колико остаде ту, не преста учећи дан и ноћ, све утврђујући у страху Божјем и казујући, показујући сам собом узоре врлине, избирајући боље богоразумље и све предлажући дечи свога отачаства, и водећи ка богољубљу, а одгонећи превару болести која уништава душу, хотећи по Божијој вољи све уместити у Царство небесно. (...) Подобећи се Владици своје Христу, који је украсио небо звездама, по истом чину он украси своје отачаство сваком добром вером и светим црквама, поља и удоља и брда, а где не стиже сатворити цркве, ту постави крст, да се на сваком месту прославља име Божје.²⁷²

Манастир Жича била је прва међу српским црквама, тј. била је примарно сведочанство Божијег присуства међу Србима. У осталим крајевима су мање цркве и крстови имали исту функцију, о чему сведочи Теодосије: „Друге многе цркве, мале и велике, сазида Свети, докле је био архимандрит у Студеници, не само камене него и дрвене, да се на сваком месту његове државе Бог слави.“²⁷³ Каснија делатност Светог Саве на уређењу Архиепископије, што укључује организовање епархијског, парохијског и манастирског живота, само је довршење започетог процеса инкултурације. Захваљујући Светом Сави, Срби су добили аутокефалну и добро уређену помесну Цркву у којој су временом развили истински хришћанску културу – органски повезану са православном византијском културом, али ипак самосталну и аутентичну у погледу језика, уметности, обичаја, итд.

До данас је немогуће говорити о српском културном и верском идентитету без позивања на Светог Саву и његово духовно наслеђе. Свети Јустин Поповић увиђа

²⁷¹ „Живот Светога Саве од Доментијана“, у *Стара српска књижевност 1*, ур. Живан Милисавац (Нови Сад, Београд: Матица српска, Српска књижевна задруга, 1970), 190.

²⁷² „Живот Светога Саве од Доментијана“, 192. И Теодосије излаже сличан опис мисионарског рада Светог Саве: „Јер, идући по свој земљи својега отачаства, апостолски проповедаше Јеванђеље, казиваше разумно свима Тројицу, све учаше овапућењу Сина Божјега, заповедаше да сви исповедају да је он једнак Оцу и беспочетан и да је увек с њим, и да је пређе векова од њега рођен и једнобитан, и научаваше све да се Дух Свети који излази од Оца, који је једнобитан и једносапрестолан Оцу и Сину, слави и да му се поклања; проповедаше крштење покајањем ради отпуштања грехова, јереси разораваше, цркве подизаше на зидању и на основу апостола и пророка, где је крајеугаони камен сам Исус Христос.“ „Живот Светог Саве од Теодосија монаха“, у *Стара српска књижевност 1*, ур. Живан Милисавац (Нови Сад, Београд: Матица српска, Српска књижевна задруга, 1966), 156-157.

²⁷³ „Живот Светог Саве од Теодосија монаха“, 157-158.

његову пресудну улогу у опредељењу српског народа за Исток или Запад, што је у мисли Светог Јустина заправо опредељење за богочовечански или човечански пут: „Када се наша народна душа први пут устумарала на раскрсници између два света, Св. Сава ју је одлучно повео путем Богочовека Христа. До њега, она је била слепа; кроз њега она је прогледала и први пут угледала вечну Истину и вечни смисао живота. Од смртног, он је душу нашу окренуо Бесмртном, од временог – Вечном, од човечјег – Богочовечном.“²⁷⁴ Тако је српска култура постала део богочовечанског организма, а реч је заправо о успешној инкултурацији хришћанске вере коју је извршио Свети Сава. Због тога је израз „светосавље“ синоним не само за црквени идентитет српског народа већ и за његов општи културни идентитет. Свети Јустин о томе пише: „А каква је култура светосавског Богочовека? На чему почива она? – Она сва почива на личности Богочовека Христа. Бог је постао човек, да би човека уздигао до Бога. То је почетак и завршетак, између којих се креће православна, светосавска култура.“²⁷⁵ Имајући у виду овај богочовечански карактер наше културе, Свети Јустин ће светосавље назвати философијом живота. Светосавље је, према томе, *élan vital* српског народа, она сила која га одржава и подстиче на развој и усавршавање, а без које се српски идентитет уопште не може схватити. Богољуб Шијаковић тврди:

Благодарећи Светом Сави православно хришћанство је постало својина и одлика читавог народа, преображавајућа и оплемењујућа хришћанска народна вјера. Светосавље изражава хришћанску природу душе и духа српског народа, оно је аутентично доживљено хришћанство српског народа, самосвојни начин нашег охристовљења. (...) Осветосављени српски народ није безлични етнички колективитет него охристовљени народ који има своју историјски потврђену личност, националну личност потврђену у наднационалној хришћанској култури.²⁷⁶

У мисији Светог Саве, или у његовом духовном наслеђу које називамо светосавље, остварен је, дакле, идеални циљ инкултурације. Реч је о успостављању равнотеже између универзалног и локалног аспекта Цркве: светосавска Црква је локална због тога што припада охристовљеном српском народу, али је истовремено и универзална јер је на савршен начин уклопљена у васељенску Православну Цркву својим животом, учењем и богослужењем. О чврстом утемељењу светосавске Цркве у српском националном идентитету сведочи историја бројних репресија, конкретно турократије и фанарских покушаја да се Срби ставе под управу грчке јерархије, али ништа од тога није успело да уништи плодове инкултурације коју је извршио Свети Сава. Уједно, пример Светог Саве служи као потврда чињенице да најбољи вршиоци инкултурације нису страни мисионари који доносе Јеванђеље већ они мисионари које изнедри тај исти народ, а који су најкомпетентнији да у сопственој националној култури препознају оне елементе које је могуће християнизовати и оне које је неопходно одстранити.

²⁷⁴ Јустин Поповић, *Светосавље као философија живота* (Минхен: Српска религиозна библиотека Свечаник, 1953), 56.

²⁷⁵ Поповић, *Светосавље као философија живота*, 64.

²⁷⁶ Богољуб Шијаковић, *Светосавље и философија живота* (Нови Сад: Православна реч, 2019), 149.

В. Руско мисионарство

Руска Црква је између свих помесних Цркава имала најразвијенију мисионарску активност која се састојала како у христијанизацији паганских племена на подручју огромне Руске империје тако и у христијанизацији далекоисточних земаља. Одређен број руских мисија показивао је и јасне елементе инкултурације. Русија, међутим, није крштена у таквом процесу. Иако је хришћана било међу Русима још од 9. века, тек је кнез Владимир (980-1015) дефинитивно окренуо Русе хришћанству крајем 10. века. Његово обраћање у хришћанство било је пропраћено типичним средњовековним обраћањем читавог народа уз уништавање паганских светилишта и идола. Наравно, резултат тога није могла бити истинска христијанизација Русије и протекло је много времена док хришћанство у Русији није било истински инкултурисано.

Иако сами нису били крштени у процесу који је подразумевао инкултурацију, Руси су вршили мисије у типичној византијској традицији, тј. често су били расположени да изврше макар индигенизацију на мисионарским територијама. То је било нарочито видљиво током 19. века, када је руска мисија била толико развијена да је могла парирати и најбоље организованим западним мисијама. Јанулатос следећим речима описује руски мисионарски подвиг:

На пример, саборност је за њих значила да се мисионарска обавеза пружа и преко граница њихове империје, подразумевала је учешће и клира и лаика, као и широк ангажман верних, затим образовање и успостављање домаћег свештенства, систематски осмишљено превођење литургијских и религиозних списа на домаће језике, служење Божанствене Литургије на народном језику и наглашавање лепоте храма као видљивог знака славе Божије.²⁷⁷

Руси су, дакле, прихватили и примењивали византијски или, прецизније речено, кирило-методијевски мисионарски метод. Треба признати да у томе нису увек били доследни и да су, у неким случајевима, примењивали агресивније мисионарске методе (нарочито међу муслиманима). Ипак, у историји руских мисија су се највећи и најбитнији мисионари увек кретали у правцу инкултурације, макар у оној мери у којој су им околности то дозвољавале, због чега је изучавање мисионарске активности Руске Цркве важно при одређењу православне теологије инкултурације. Први такав мисионар јавља се још у 14. веку, а реч је о Светом Стефану Пермском.

В.1. Свети Стефан Пермски и зирјанска мисија

Мисија Светог Стефана Пермског (1340-1396) најстарији је пример руске инкултурације. Захваљујући интензивном контакту са Зирјанима, угро-финском народу у Перму,²⁷⁸ Стефан је још као дете научио зирјански језик и наводно маштао да их једног дана христијанизује. Након што се замонашио и постао сабрат манастира Светог Григорија Богослова у Великом Ростову, Стефан је за Зирјане саставио азбуку и започео превод библијских и богослужбених списа на њихов језик. Андреј Јефимов тврди да је ова делатност Светог Стефана „у то време (али и у каснијим вековима) у Русији била нешто заиста необично. (...) Свети Стефан је за Зирјане учинио исто што су Кирило и Методије учинили за Словене“.²⁷⁹ Створивши на тај начин све предуслове за

²⁷⁷ Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, 123.

²⁷⁸ Називају се још и Коми или Коми-Зирјани.

²⁷⁹ Андреј Борисович Ефимов, *Очерки по историји мисионерства Русской Православной Церкви* (Москва: Издательство ПСТГУ, 2007), 71.

христијанизацију Зирјана, Свети Стефан се запутио у Перм и ту спровео мисију са задивљујућим резултатима. С обзиром на жестоко противљење крштењу једног дела зирјанских жречева, Стефан је разрушио њихова светилишта и саградио храм Благовести Пресвете Богородице. Овај храм је сам по себи био мисионарско средство јер је привлачио пагане хришћанству како својим величанственим изгледом тако и лепотом богослужења које је у њему вршено на зирјанском језику. Поред цркве, Свети Стефан је основао и школу за домаће свештенство које је ту изучавало и преводило богослужбене списе, а надаренији Зирјани су учили и иконопис. Јефимов коментарише да се због свега тога међу Зирјанима, „заједно са Христовом вером, запалило и огњиште хришћанске културе“.²⁸⁰ Тако је у историји Цркве још једном потврђено да кирило-методијевска инкултурација доноси најбоље мисионарске плодове.

Ипак, труд Светог Стефана Пермског да Зирјанима омогући стварање аутентичне локалне Цркве касније је пропао. Захваљујући снажној русификацији, зирјанска Црква се уклопила у доминантну Руску Цркву. Георгије Флоровски сматра да мисионарско дело Светог Стефана уопште није имало изгледа да зачне дуготрајну црквену заједницу са посебним културним идентитетом:

Заиста је могуће да је свети Стефан желео да Зирјанцима да нешто више од онога што је њима заиста било потребно или што су били способни да усвоје и сачувају. Не поседују сви народи своју сопствену културу, или је могу поседовати. А то да је „имају“ или да је „немају“ углавном су историјске чињенице. Нема сваки народ или свако племе своје посебне духовне речи, свој сопствени креативни израз за изражавање биолошких или духовних утисака и стварности различитих вредности. Ове чињенице стварају велике тешкоће за мисионарски рад и мисионари морају имати много такта и осећаја да би спознали и пронашли прави пут.²⁸¹

Претпоставка Флоровског да одређени народи немају сопствену културу, или да не могу да је стварају и очувају, тешко је одржива. Нестанак аутентично зирјанске црквене културе пре је сведочанство о руској културној импозицији него о наводној неспособности Зирјана да стварају сопствену културу. У сваком случају, дело Светог Стефана Пермског, без обзира на судбину зирјанске црквене заједнице, има трајни значај због тога што је он први у Руској Цркви извршио мисију са елементима инкултурације и тако постао узор за касније руске мисионаре, нарочито оне у 19. веку.

В.2. Мисија на подручју Русије у 19. веку

У 19. веку Руска Црква је извршила низ мисија на подручју Сибира, Аљаске и Далеког истока. Реч је о златном веку руског мисионарства, односно о времену у којем се поново јављају проповедници хришћанства који су изузетно успешно примењивали кирило-методијевски метод. Руска Црква је у овом периоду претежно показивала отвореност за индигенизацију и (делимично) инкултурацију. Три имена која се најчешће помињу у вези са овим процесом, а реч је о мисионарима који су деловали на подручју велике Руске империје, јесу Макарије Глухарјов, Инокентије Венијаминов и Николај Иљмински.

Свети Инокентије Венијаминов (1797-1879) био је мисионар на подручјима Аљаске и Камчатке. Након што је као свештеник добровољно отишао да проповеда на

²⁸⁰ Ефимов, *Очерки по историји мисионерства Русской Православной Церкви*, 74.

²⁸¹ Георгије Флоровски, „Руска мисија: историјски нацрт“, у Георгије Флоровски, *Богословске студије* (Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара, 2005), 142-143.

Алеутским острвима 1824. године, Свети Инокентије (тада Јован Венијаминов) изучио је локалне дијалекте и саставио писмо за алеутски језик на бази ћирилице. До 1830. године превео је на алеутски Матејево Јеванђеље, делове Лукиног Јеванђеља и Дела апостолских, катихизис, итд. Преводи су остварили изузетно позитиван утицај на локално становништво, што Јефимов описује следећим речима: „Када су Алеути видели књиге на свом језику, сви су пожелели да науче да читају, па чак и старци.“²⁸² Овај први степен инкултурације коју је извршио Свети Инокентије је, дакле, аутоматски преобразио и покренуо алеутски дух, с обзиром да је састављање азбуке, као и у случају Словенâ, омогућило културни развој. Инокентије је активно изучавао и преводио на остале локалне дијалекте, тако да је до 1838. године, када је отишао из Аљаске и запутио се у Санкт Петербург, на Алеутским острвима и на копненом делу Аљаске било више од 10.000 православних хришћана, четири свештеника, четири храма и неколико капела, као и више школа и добротворних институција.²⁸³ До 1860. године број православаца попео се до 12.000, а изграђено је свеукупно 9 храмова и 35 капела.²⁸⁴ Године 1867. Свети Инокентије изабран је за митрополита московског и с те позиције је утицао на оснивање чувеног Православног мисионарског друштва које је било најбоље организована и дефинитивно најзначајнија православна мисионарска институција свих времена.

Сличан процес индигенизације извршио је и Преподобни Макарије Глухарјов (1792-1847), проповедник православља у Алтају. Наиме, сибирски народи који су раније прихватили православље почели су почетком 19. века да се враћају старим веровањима, због чега је Синод Руске Цркве позвао свештенство и монаштво на мисионарење у овим крајевима. Најистакнутији мисионар од свих који су се одазвали том позиву био је монах Макарије који је, по оцени Беванса и Шродера, изузетно заслужан за формулисање православне мисионарске теологије.²⁸⁵ По доласку у алтајске крајеве, Преподобни Макарије је најпре изучио локалне дијалекте и закључио да је свим становницима тог подручја разумљив био телеутски. Због тога је саставио писмо за телеутски језик и почео на њега преводити светописамске и богослужбене књиге. Слично Светом Стефану Пермском, Преподобни Макарије издејствовао је у првом центру своје алтајске мисије, тј. у селу Маима, изградњу храма у којем се служило на телеутском. Наравно, храм и разумљиво богослужење привлачили су заинтересоване Алтајце. Вредно је помена и то што је, на основу свог мисионарског искуства, Преподобни Макарије разрадио општи мисионарски план за Руску Цркву и руски народ. Овај план је касније извршио битан утицај на формирање мисионарске стратегије Православног мисионарског друштва. План је изражен у неколико тачака:

Изучавање Светог Писма на матерњем језику је од пресудне важности; (...) успостављање мисионарског центра у близини Казана (...); успостављање једног, а потом и многих мисионарских манастира – институција за образовање и васпитање мисионара са строгим општежитељним типиком, али и са опширним школским програмом општег и богословског образовања; (...) успостављање Руског мисионарског друштва зарад обједињавања свих православних у помагању мисионарима и проповедницима вере.²⁸⁶

²⁸² Ефимов, *Очерки по историји мисионерства Русской Православной Церкви*, 136.

²⁸³ Види: Ефимов, *Очерки по историји мисионерства Русской Православной Церкви*, 137.

²⁸⁴ Види: Ефимов, *Очерки по историји мисионерства Русской Православной Церкви*, 145.

²⁸⁵ Види: Bevans, Schroeder, *Constants in Context*, 227.

²⁸⁶ Ефимов, *Очерки по историји мисионерства Русской Православной Церкви*, 169.

У време када је Преподобни Макарије формулисао овај мисионарски план није било изгледа да се он брзо оствари. Чинило се да алтајског мисионара краси претерани ентузијазам, због чега га је Свети Филарет Московски звао „романтични мисионар“.²⁸⁷ Ипак, врло брзо ће се испоставити да Руска Црква поседује много романтичних мисионара, а један од њих – Свети Инокентије Венијаминов – спровешће план Преподобног Макарија у дело.

Још један битан руски мисионар 19. века који је показивао отвореност за локалне културе није био монах већ лаик, а реч је о лингвисти и оријентологу по имену Николај Иванович Иљмински (1822-1891). Иљмински се истакао мисионарским радом међу Татарима који су се у време његове младости почели масовно враћати у ислам. С обзиром да је на Казанској духовној академији предавао татарски и арапски језик, Иљмински је био најкомпетентнија личност за превођење светописамских и богослужбених списа на језик крштених али недовољно хришћанизованих Татара. До 1854. године су заслугама Иљминског на књижевни татарски језик преведени Литургија и Часослов, али је убрзо дошло до разочарења. Наиме, Татари су поседовали књижевни језик Курана и сопствени говорни језик, а преводиоци су хришћанску литературу преводили на књижевни језик и писали је арапским словима. Због тога се веза са исламом није могла прекинути. Иљмински је до 1857. године на основу личних истраживања међу Татарима закључио да је неопходна нова стратегија па је „предложио да се ова веза раскине прибегавањем колоквијалном дијалекту татарског језика – оном дијалекту којим су се Татари користили у свакодневном животу и заменом арапског писма руском азбуком“.²⁸⁸ На овај начин би куранска религиозна култура била замењена новом, аутентично татарском хришћанском културом. С овим циљем на уму, Иљмински је испочетка почео да преводи неопходну литературу, па је до 1862. године издао татарски буквар, а затим и библијске књиге Постања, Исуса сина Сирахова, Матејево Јеванђеље, итд. Занимљиво је да су све ове књиге штампане „о трошку самог Иљминског, а значајан део књига је делио бесплатно“.²⁸⁹ Одлични резултати мисије коју је спроводио Иљмински довели су 1876. године до успостављања комисије за превођење при Православном мисионарском друштву, а њен посао је било превођење и издавање Светог Писма и богослужбених књига на језицима Татара и разних сибирских народа. Док је Иљмински управљао радом комисије, издате су 142 књиге на 12 језика у преко милион примерака.²⁹⁰ Иљмински се потрудио да 1863. године буде отворена школа за образовање татарског свештенства, што је био нарочито битан корак индигенизације и инкултурације хришћанства међу Татарима. Од 1863. до 1913. године, у овој школи је, како наводи Јефимов, образовано 6339 ученика, а од тога 896 учитеља, 167 свештеника и 30 ђакона.²⁹¹

Иљмински је у свом раду примењивао, како се може закључити, исти кирило-методијевски мисионарски принцип као и Венијаминов и Глухарјов. Будући стручни лингвиста, Иљмински је успео да изврши први и најбитнији корак инкултурације, а то је оспособљавање језика – примарног елемента и носиоца културе – да правилно изрази хришћанску веру. Флоровски одлично примећује: „Језик за њега није био нешто што је већ развијено и постојано. То је био живи духовни елемент који је могуће променити и преобразити.“²⁹² Другим речима, Иљмински је схватио да је за истинску хришћанизацију једног народа неопходно прихватити његове системе симболâ, што

²⁸⁷ Види: Ефимов, *Очерки по историји мисионерства Русской Православной Церкви*, 169.

²⁸⁸ Стамулис, *Савремено православно мисионарско богословље*, 77.

²⁸⁹ Ефимов, *Очерки по историји мисионерства Русской Православной Церкви*, 201.

²⁹⁰ Види: Ефимов, *Очерки по историји мисионерства Русской Православной Церкви*, 203.

²⁹¹ Види: Ефимов, *Очерки по историји мисионерства Русской Православной Церкви*, 205.

²⁹² Флоровски, „Руска мисија: историјски нацрт“, 153.

мора бити макар језик, и преусмерити те симболе ка Христу. Због тога се у његовом мисионарском раду међу Татарима могу назрети назнаке инкултурације.

В.3. Руска мисионарска друштва

Инокентије Венијаминов је као митрополит московски основао 1870. године чувено Православно мисионарско друштво које је објединило и усмерило мисионарски потенцијал целокупне Руске Православне Цркве. Међутим, ово друштво није било први покушај озбиљнијег организовања руске мисије. Као прво такво друштво помиње се тзв. Руско библијско друштво које је основано још 1812. године у Санкт Петербургу као одељак Британског библијског друштва, мада се осамосталило две године касније. Што се тиче његовог циља, „примарна сврха Друштва било је превођење и проповед Библије на језицима и дијалектима свих народа који су живели у пространом Руском царству“.²⁹³ Друштво је због сумњивог теолошког квалитета ових превода распуштено 1826. године. Након тога се тек 1860. године оснива Друштво за обнову хришћанства на Кавказу које је имало антимуслимански карактер. Године 1865. је основано и Мисионарско друштво за подршку и проповед хришћанства међу незнабошцима, мада је убрзо било распуштено. Николај Иљмински учествовао је у раду мисионарског братства „Гурије Руготин“, основаног 1867. године зарад утврђивања хришћанства у Казану, а циљ братства било је „образовање домаћих хришћана, превођење и проповедање хришћанске философије, држање популарних предавања о исламу, као и финансијска подршка за мисионаре и припремање домаћих учитеља“.²⁹⁴ Ово удружење је до 1899. године „издало 1.599.385 примерака разних верских књига на двадесет језика, док је од 1891. до 1910. године 558 преведених радова дистрибуирано у преко 2 милиона примерака“.²⁹⁵

Године 1870. основано је Православно мисионарско друштво захваљујући мисионарском жару Светог Инокентија Венијаминова. Циљ овог друштва било је обједињавање руске мисионарске активности и укључивање целокупне Цркве, рачунајући и лаике, у ову делатност. Због тога је Православно мисионарско друштво имало и своја епархијска одељења, најпре њих 13, а затим и 29 до смрти Светог Инокентија. До 1900. године Православно мисионарско друштво било је једна огромна институција са преко 50 епархијских одељења, а водило је бригу о „8 сибирских мисија (алтајска, киргиска, тоболска, забајкалска, владивосточка, иркутска, јенисејска и јакутска), а у европском делу Русије о мисијама у епархијама Астраханској (калмичка и киргиска мисија), Ставропољској (калмичка мисија), Оренбуршкој (киргиска мисија) и Рјазанској (противмуслиманска мисија)“.²⁹⁶ Иако је комунистичка власт прекинула ову изузетно развијену и плодну мисионарску активност, у новије време приметна је обнова интересовања Руске Православне Цркве за мисију. То се најпре види у неколико докумената који дефинишу унутрашњи и спољашњи мисионарски рад (*Основе социјалне концепције Руске Православне Цркве* и *Концепција мисионарске делатности Руске Православне Цркве*), али и у активном руском мисионарењу у сопственом народу који је након више деценија атеистичке владавине изгубио додир са својом традиционалном православном вером.

²⁹³ E. Voulgarakis, „Russian Missionary Societies“, *Πορευθέντες*, No. 12 (October-December 1961): 52.

²⁹⁴ Voulgarakis, „Russian Missionary Societies“: 52-53.

²⁹⁵ Voulgarakis, „Russian Missionary Societies“: 53.

²⁹⁶ Ефимов, *Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви*, 481.

В.4. Кинеска мисија

Руска мисија у Кини је посебно занимљива и трагична прича о покушају одомаћења православља у земљи која је генерално била непријатељски расположена према хришћанству. Историја кинеског православља почиње у 17. веку, тј. 1685. године, када су Кинези опколили руску тврђаву Албазин и приморали један део руских војника да пођу у Кину и служе кинеског цара. Тако је 45 Албазинаца заједно са свештеником Максимом Леонтјевим дошло у престоницу Беиђинг, где су им кинеске власти поклониле будистички храм који је потом освећен као црква Светог Николаја Мирликијског. Албазинци су се женили Кинескињама и временом су били потпуно синизовани, али су задржали православну веру.

Почетком 18. века јавила се идеја да се за потребе албазинских православца у Кину пошаље епископ, али су језуити, који су били утицајни на кинеском двору, спречили долазак православног епископа. Тек је 1727. године, након закључења Кјахтинског споразума између Кине и Русије, у Беиђингу успостављено руско посланство које је укључивало и неколико монаха, али њихов посао није било проповедање Кинезима већ служење за Албазинце и изучавање кинеског језика и културе. Године 1863. је у Беиђингу успостављена права руска амбасада а мисија је тек тада престала бити чисто дипломатска и окренула се према кинеском становништву.

Архимандрит Паладије Кафаров налазио се на челу мисије у два наврата (1850-1858; 1865-1878) и био је чувен по познавању кинеског језика, историје, културе и философије. Он је започео превођење хришћанске литературе на кинески језик, а у томе је значајну улогу имао и јеромонах Исаија Поликин који је „на кинески језик превео Требник и Часослов (до деветог часа), саставио Руско-кинески речник богословских и црквених израза, Руско-кинески речник говорног језика (8000 речи), (...) и превео на руски језик класичне конфуцијанистичке списе *Лунју*, *Цонгјонг* и *Дашуе*“.²⁹⁷ Преводилачка делатност православних у Кини је помогла и у унапређењу мисије у суседном Јапану и Кореји. Наиме, у Јапан су испоручили кинеске преводе Новог Завета, Катихизиса, Кратке свештене историје, итд,²⁹⁸ док су у Кореји са кинеског превели *Православно исповедање* Димитрија Ростовског, Часослов и чин крштења незнабожаца.²⁹⁹

Ипак, процес превођења, као и прихватања ових превода, у Кини је текао изузетно споро, тако да се тек за време мисионара Флавијана Городецког, који се на челу мисије налазио од 1879. до 1883. године, почиње служити на кинеском језику. За његово време је Свети Николај Касаткин рукоположио и првог кинеског свештеника Митрофана. Велико страдање хришћана у Кини десило се за време тзв. Боксерског устанка (1899-1901), када су се Кинези побунили против присуства странаца и хришћанских мисионара у својој земљи и побили многе од њих, укључујући и свештеника Митрофана и много православних хришћана. Мисионар Инокентије Фигуровски, који је био на челу мисије од 1896. до 1931. године, успео је да се спаси, али је по његовој хиротонији и повратку у Беиђинг 1902. године затекао разорену мисију, чак у толикој мери да „није остао ниједан примерак превода православних богослужбених књига на кинески језик“.³⁰⁰ Фигуровски је, ипак, успео да поново

²⁹⁷ Николай Анатольевич Самойлов, „Пекинская Духовная Миссия во второй половине XIX в.“, в *Православие на Дальнем Востоке. 275-летие Российской Духовной миссии в Китае*, ред. М. Н. Боголюбов, А. Никитин (Санкт-Петербург: „Андреев и сыновья“, 1993), 50.

²⁹⁸ Види: Самойлов, „Пекинская Духовная Миссия во второй половине XIX в.“, 52.

²⁹⁹ Види: Августин Никитин, „Русская Православная Миссия в Корею“, в *Православие на Дальнем Востоке. 275-летие Российской Духовной миссии в Китае*, ред. М. Н. Боголюбов, А. Никитин (Санкт-Петербург: „Андреев и сыновья“, 1993), 138.

³⁰⁰ Ефимов, *Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви*, 255.

организује мисију па је, захваљујући новим политичким околностима, успео да зађе чак и у претходно забрањену унутрашњост Кине.

За време Инокентија Фигуровског, који је 1921. године постављен за епископа Беиђинга, у Кини су основана два православна манастира, семинарија и бројне друге школе. Напредак мисије, међутим, зауставила је Октобарска револуција 1917. године, након које је велики број Руса избегао у Кину, па се локална православна јерархија посветила избеглицама и занемарила проповед међу Кинезима. Убрзо се кинеско свештенство побунило због тога што су на епископска места постављани искључиво Руси, а многи од њих су се одвојили од Цркве. Јефимов износи податак да је током четрдесетих година 20. века „у склопу мисије остало свега 12 свештеника и монаха кинеске националности“.³⁰¹ Мисија се у одређеној мери опоравила након што је 1946. године основан Источноазијски егзархат под који су потпале катедре у Харбину и Беиђингу, као и корејска мисија. Тек тада су хиротонисани „први кинески епископи, настављено је са превођењем богослужбених списа на кинески језик, рукополагани су кинески свештеници и ђакони, вршени су монашки постризи“.³⁰² Овај процес индигенизације, који је у Кини заиста спроведен релативно касно, привидно је употпуњен 1957. године када је кинеска држава истерала све стране епископе па је Москва дала аутономију Цркви у Кини, а на трону у Беиђингу се први пут нашао Кинез – Василије Шуан. Испоставило се, ипак, да изолована Црква није могла опстати у непријатељском окружењу. Након што је 1965. године умро последњи кинески епископ Симеон Ду, у Кини се „богослужење није вршило више од двадесет година“.³⁰³ Од осамдесетих година 20. века стање у Кини се унеколико побољшава, али је тамошње руско православље сведено на мале заједнице на северу Кине, док је у Хонг Конгу и на Тајвану мисију у скорије време преузела Васељенска патријаршија.

Историја кинеске мисије, као и комплексне политичке околности које су на њу утицале, морају се додатно изучити у оквиру православне мисиологије. За разлику од сибирске, алеутске и јапанске мисије, изгледа да је кинеска мисија била изузетно пасивна. Флоровски о томе пише: „Мисионарски радници су били више заинтересовани за своје научне него за апостолске делатности. Кина је начелно, веома тешка и незахвална земља за мисионарски рад.“³⁰⁴ Ова научна делатност, тј. изучавање кинеског језика, културе и философије, ипак није била нешто невезано за мисију. Православни проповедници су тешко могли заћи међу Кинезе без доброг познавања њихове мисли, тако да се слаба мисионарска активност првих предводника кинеске мисије не може објаснити просто изучавањем страног окружења. Јанулатос нуди другачије објашњење:

Блиска повезаност или, прецизније речено, потчињеност мисије руском дипломатском посланству током прва два века, омогућила је отворен контакт са државним круговима, али је умногоме лоше утицала на саму мисију. Ово није само изазвало сумњу у улогу и значење православља, које је изгледало као „руски производ“ и као политички орган руске државе, већ је и директно спречавало мисионарско дело православног свештенства.³⁰⁵

Јанулатос, дакле, настоји да слабе резултате кинеске мисије објасни руским политичким утицајем. Касније је своју анализу јасније изразио: „Како се снегови

³⁰¹ Ефимов, *Очерки по историји мисионерства Русској Православној Цркви*, 260.

³⁰² Ефимов, *Очерки по историји мисионерства Русској Православној Цркви*, 267.

³⁰³ Ефимов, *Очерки по историји мисионерства Русској Православној Цркви*, 268.

³⁰⁴ Флоровски, „Руска мисија: историјски нацрт“, 150.

³⁰⁵ Anastasios Yanoulatos, „Orthodoxy in China“, *Πορευθέντες*, No. 14 (Summer 1962): 30.

прогона топе у данашњој Кини, а стотине протестантских и римокатоличких заједница расту као пшеница, тамо постоје свега две православне заједнице. Да ли је могуће да је православна мисија била укаљана претераним национализмом?³⁰⁶ Јанулатос овде има на уму не само првобитну мисионарску пасивност у Кини већ и касније инсистирање на постављању руских епископа на кинеске катедре. Међутим, не чини ли то исто данас и Васељенска патријаршија? Чињеница је да је Руска Црква једина дозволила постављање домаћих епископа на катедре далекоисточних епархија, док мисија Васељенске патријаршије до данас инсистира на белим епископима у Кини и Кореји. Јанулатос је делимично у праву, с обзиром да се локално свештенство заиста јесте бунило против стране јерархије и у Кини и у Јапану. Међутим, не сме се превиђати чињеница да су на стратегију руске мисије од почетка више утицале политичке околности у Кини него руски интереси. Први руски мисионари морали су да буду нарочито опрезни због сукобâ кинеских власти и римокатоличких мисионара, што се могло негативно одразити и на православне. Када је Петар Велики (1682-1725) сазнао да Албазинци у Беиђингу имају храм и да се многи Кинези интересују за православље, поручио је: „То је веома добро. Само, у име Бога, поступајте у томе обазриво а не исхитрено, да не би разљутили кинеске поглаваре као језуити који тамо одавно имају своје гнездо.“³⁰⁷ Дакле, првобитна православна пасивност у Кини може се објаснити тадашњом политиком кинеских власти. Када су околности постале погодније, православни заиста јесу почели да проповедају Кинезима, а резултати рада Инокентија Фигуровског сведоче о истински успешној мисији. Међутим, Боксерски устанак, Октобарска револуција и успостава комунизма у Кини спречили су даљи напредак православне проповеди. Још један разлог за релативно спор раст броја православних у Кини јесте то што је, у одређеним моментима, игнорисана потреба за инкултурацијом,³⁰⁸ па чак и за индигенизацијом. Јанулатос је, дакле, начелно у праву, мада би оно што он назива национализмом пре могло да се назове негативним традиционализмом или зилотизмом.

В.5. Јапанска мисија

Православну веру је у Јапан донео Свети Николај Касаткин (1836-1912), равноапостолни мисионар који је остварио најбоље резултате у оквиру руске спољашње мисије. У Јапан је стигао 1861. године и испрва је служио при руском посланству у Хакодатеу на острву Хокаидо. Николај се одмах по доласку посветио изучавању јапанског језика, културе и религије и стекао је толико добро знање јапанског духа да су му на њему могли позавидети и сами Јапанци. Наиме, он је „у толикој мери савладао јапанска и кинеска писма да је могао читати средњовековне будистичке списе, што није било могуће ни већини Јапанаца“.³⁰⁹ О јапанској историји, религији и философији писао је и научне радове, мада се није, попут првих мисионара у Кини, искључиво посвећивао науци већ је сав његов труд био у служби проповеди хришћанства. Тако Николај у свом раду *Јапан с тачке гледишта хришћанске мисије* констатује да су Јапанци претежно атеистички настројени, без обзира на привидну

³⁰⁶ Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, 209.

³⁰⁷ Цит. према: Ефимов, *Очерки по историји мисионерства Русской Православной Церкви*, 245.

³⁰⁸ Јефимов наводи проблеме који су се у Кини јављали приликом крштења жена: „Тако су се кинеске жене срамиле што им свештеник мора видети ноге приликом миропомазања, па су због тога отказивале крштење.“ Ефимов, *Очерки по историји мисионерства Русской Православной Церкви*, 256. Стриктни конфуцијанистички морал, који је неуништив део кинеског менталитета, захтевао је прилагођавање православних, али се то, како се може закључити из историје и данашњег стања кинеског православља, никада није десило.

³⁰⁹ Г. Е. Бесстремьянная, *Японская Православная Церковь. История и современность* (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006), 15.

религиозност. Њихов атеизам, међутим, није исти као европски. Док је европски последица научног напретка, јапански атеизам је последица разочараности у будизам и шинто: „Овде атеизам високог друштва и индиферентност нижег директно и несумњиво проиходе из недостатака религијских учења, пошто их је народ потпуно истрошио и више му не пружају никакво задовољство.“³¹⁰ Јапанцима је, сходно томе, неопходна религијска обнова. Формирање државног шинтоа у 19. веку није уродило жељеним плодом јер је то довело до снажења националног али не и верског осећања. Николај тврди: „Јапански народ је веома паметан, развијен и жив, али његове религије су у толикој мери заостале и смешне да га не могу задовољити.“³¹¹ По његовом мишљењу, истинску религиозну обнову Јапана може извршити једино православље.

Ипак, Свети Николај није заузимао отворено непријатељски став према јапанској религиозности. У својим мисионарским беседама често је истицао да су старе религије само привремене, а да је хришћанство истински пут ка Богу. Дакле, Николај је као мисионарску стратегију изабрао „пут схватања духовних трагања и историјских процеса, и оних зрна добра и истине, пробљесака Божанског Откровења, који су, ипак, постојали у овим лажним учењима и на изванредан начин припремали народ за примање хришћанске истине. На овом другом путу сигурно је било могуће, без вређања њихових религиозних осећања, учинити пагане свеснима непотпуности њихових древних религија“.³¹² То не значи да је Николај био спреман на синкретистичке мешавине са будизмом и шинтоом; штавише, овим религиозним системима је приступао изузетно опрезно, нарочито када је у превођењу хришћанске литературе морао да узме у обзир њихову терминологију. У другим случајевима, нпр. у приватним записима у свом *Дневнику*, Николај се није либио да негативно коментарише домаће религије. Дана 15/27. новембра 1895. године, након читања извештаја из часописа *Japan Daily Mail* о бројчаном стању шинтоистичког (15.000) и будистичког свештенства (55.000), Николај је у *Дневнику* оставио следећи коментар: „Ето каква ђавоља војска стоји пред нама!“³¹³ Николај, дакле, није увиђао потребу за озбиљнијим дијалогом са јапанском религиозношћу, мада је у другим случајевима дозвољавао својој пастви праксе које су у другим хришћанским деноминацијама осуђиване, конкретно поштовање предака.³¹⁴ Због тога је тешко осудити Николаја за нетрпељивост и претеран зилотизам.

Сличну опрезност је Свети Николај показивао и у односу са мисионарима других хришћанских конфесија. Повремено га је посећивао баптистички мисионар Тафт којем је неки римокатолички свештеник рекао да се он као протестант не може спасити. Након што је питао Николаја за православно виђење овог проблема, Светитељ му је одговорио: „Ми смо чврсто уверени само у то да осим Христа нема других врата у Царство небеско, као и да је пред нама једини прави пут ка тим вратима, а да ли до њих дође неко и околним путевима – ми то не знамо и сматрамо да о томе може да суди само Бог, јер се ми не усуђујемо да о томе судимо.“³¹⁵ Иако су инославни мисионари претежно ценили Светог Николаја, позивали га као предавача на своје скупове и

³¹⁰ Святитель Николай Японский, „Япония с точки зрения христианской миссии“, в *Избранные ученые труды святителя Николая архиепископа Японского* (Москва: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2006), 35.

³¹¹ Святитель Николай Японский, „Япония с точки зрения христианской миссии“, 60.

³¹² Надежда Павлович, „Свети равноапостолни архиепископ јапански Николај: Животопис“, у *Свети Николај Јапански: Живо је православље*, ур. Јован Србуљ (Београд: Библиотека Очев дом, 2011), 30.

³¹³ Святитель Николай Японский, *Дневники Святого Николая Японского, том III (с 1893 по 1899 годы)* (Санкт-Петербург: Гиперион, 2004), 211.

³¹⁴ Види: Бесстремная, *Японская Православная Церковь*, 31.

³¹⁵ Святитель Николай Японский, *Дневники Святого Николая Японского, том III*, 228.

хвалили његов рад у својим извештајима,³¹⁶ он се генерално држао подаље од њих, плашећи се да би отворенији контакт са њима, нарочито с онима који су имали утицаја на јапанске власти, могао негативно да се одрази на православну мисију. За разлику од њега, у то време су православни мисионари у Кини „одржавали контакте са протестантским и католичким мисионарима и понекад смиривали сукобе који су међу њима избијали“.³¹⁷ Николај, ипак, то није сматрао мудрој стратегијом.

Труд Светог Николаја на пољу индигенизације и инкултурације православља у Јапану најпре се види у његовом грандиозном преводилачком делу. Преведећи Свето Писмо и богослужбене списе, Свети Николај је обезбедио основу за развој Цркве која би у свом културном изразу могла бити аутентично јапанска. Ова преводилачка делатност била је „огroman научни рад“ захваљујући којем је „на јапанском језику састављен сасвим посебан православно-богословски речник“.³¹⁸ Поред превођења, Свети Николај се трудио и да Црква у Јапану буде истински одомаћена. Он је процес индигенизације започео врло рано, препознавши значај домаћег свештенства и домаћих катихета који су често били изузетно ревносни у својој мисионарској активности. Светитељ је, такође, „стремио ка томе да установљена Јапанска Православна Црква има своје богослове, свој хор и своје иконописце да би сами Јапанци изграђивали свој духовни свет. Православље, поставши јапанско, задобило је истински значај у јапанској култури“.³¹⁹ Николај је и пре подизања храма Христовог Васкрсења у Токију 1884. године, данас познатог као Никораи-до, инсистирао да у његовој изградњи буде поштован дух јапанске културе: „Иконостас и иконе би било добро урадити у јапанском стилу, нпр. сликати ликове светих тако да изгледају као Јапанци.“³²⁰ На основу наведеног може се закључити да се Свети Николај вероватно највише приближио комплетној инкултурацији од свих руских мисионара. О важности и трајности његовог дела сведочи и то што Јапанска Православна Црква, за разлику од Цркве у Кини, није била уништена политичким неприликама, конкретно у виду Руско-јапанског рата (1904-1905) и каснијег јапанског милитаризма.

В.6. Питање инкултурације у руској мисији

На основу изложеног тешко је закључити да ли је руска мисија подразумевала пуну инкултурацију. У одређеним моментима, тј. на почетку сваке мисије, учињени су конкретни кораци ка инкултурацији у виду превођења, богослужења на локалном језику и рукополагања домаћег свештенства. Међутим, последњи корак инкултурације, тј. оспособљавање локалне Цркве да самостално и креативно приступи хришћанском предању, није учињен ни у једном случају. Због тога се овде може говорити само о делимичној инкултурацији. Чини се да су поједини мисионари одлично приступали сибирским и северноамеричким народима, али нису узели у обзир чињеницу да се иста стратегија није могла једнако ефикасно применити и међу далекоисточним народима. Због тога је православној мисији у Кини, Јапану и Кореји неопходан управо последњи корак инкултурације да би се Црква у тим земљама истински учврстила.

³¹⁶ Џорџ Коболд, пишући 1905. године о стању хришћанства у Јапану, диви се како је православна мисија са изузетно малим бројем мисионара и свега једним епископом успела да обрати чак 20.000 Јапанаца. Види: George A. Cobbold, *Religion in Japan: Shintoism – Buddhism – Christianity* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1905), 97.

³¹⁷ Самойлов, „Пекинская Духовная Миссия во второй половине XIX в.“, 53.

³¹⁸ Иоанн Кондрашов, „Архиепископ Николай Касаткин – апостол Японии“, *Журнал Московской Патриархии*, no. 11 (1972): 70.

³¹⁹ Элеонора Саблина, *150 лет Православия в Японии. История Японской Православной Церкви и её основатель Святитель Николай* (Санкт-Петербург: „Дмитрий Буланин“, 2006), 90.

³²⁰ Ефимов, *Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви*, 289.

3.4. Савремени конфесионални приступи теологији инкултурације

А. Римокатоличка теологија инкултурације

А.1. Папски документи

Римокатоличка црква је у првој половини 20. века, макар у својим званичним документима, напустила мисионарску стратегију импозиције и показала много већу отвореност за индигенизацију католичке вере у локалним културама. Најпре је папа Пије XI (1922-1939) у својој посланици *Rerum Ecclesiae* из 1926. године устао против расизма у црквеним редовима и саветовао рукополагање домаћег клира кад год је то могуће. Папа хвали Друштво Светог Петра које се трудило да образује надарене младиће из мисионарских цркава, сматрајући да ће управо они најбоље проповедати хришћанство у својим земљама. Свака друга стратегија је опасна: „Пре свега, позивамо вас да видите важност домаћег свештенства. Ако се свим својим силама не трудите да остварите тај циљ, тврдимо да ваша апостолска делатност неће бити само осакаћена већ и да ће постати препрека за успоставу и организацију Цркве у тим земљама.“³²¹ Ова енциклика остварила је велики утицај у Римокатоличкој цркви и схваћена је као својеврсни мисионарски план за наредни период.

Папа Пије XII (1939-1958) у својој енциклици *Evangelii praecones* из 1951. године, писане поводом 25 година од енциклике *Rerum Ecclesiae*, сајима све што је до тада учињено по препорукама његовог претходника. Наиме, у време писања *Rerum Ecclesiae* сви бискупи у мисионарским крајевима били су странци, док је 1951. године било 88 домаћих; такође, домаћих свештеника је раније било 14.800, а за 25 година тај број је порастао на 26.800. Пије XII на основу тога закључује: „Штавише, захваљујући успостављању црквене јерархије и постављању домаћих бискупа на многим местима, постало је јасније да је религија Исуса Христа уистину католичка (=саборна) и да ниједан део света није искључен из ње.“³²² У истој посланици Пије XII говори о односу Римокатоличке цркве и култура. По његовом мишљењу, Римокатоличка црква, упркос неким негативним историјским примерима, никада није намерно приступала рушилачки културама с којима се сусретала већ је увек настојала да их укључи у црквену заједницу и да их тако доведе до савршенства:

Зато Католичка црква није ни грдила ни одбацивала паганске философије. Уместо тога, она их је ослобађала од грешака и нечистоће, усавршавала их и довршавала хришћанским откривењем. Исто тако је Црква благонаклоно присвојила домаћу уметност и културу које су у неким земљама веома развијене. Пажљиво их је подстицала и доводила их до естетске савршености какву саме по себи вероватно не би могле постићи.³²³

Исту заинтересованост за мисију и генералну отвореност за културу показивао је и папа Јован XXIII (1958-1963). У својој посланици *Princeps pastorum* из 1959. године, овај папа изложио је ставове о мисији и инкултурацији који су били увод у

³²¹ Pope Pius XI, *Rerum Ecclesiae* (encyclical, 1926). Accessed 10.05.2019. http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_28021926_rerum-ecclesiae.html

³²² Pope Pius XII, *Evangelii praecones* (encyclical, 1951). Accessed 10.05.2019. http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02061951_evangelii-praecones.html

³²³ Pope Pius XII, *Evangelii praecones*.

мисионарску теологију Другог ватиканског концила. Наиме, Јован XXIII истицао је важност мисиолошке науке, нарочито у мисионарским црквама:

Према томе, у курикулуму семинарија у мисионарским земљама не сме недостајати изучавања разних мисиолошких дисциплина, као ни техничке обуке у свим практичним вештинама које су корисне за рад свештеника у тим земљама. Зато је сасвим неопходно да њихова припрема не буде само у духу најбољег црквеног образовања, већ и да отвори и изоштри њихов ум тако да свако од њих може добро проценити културу своје земље, нарочито њена философска и теолошка учења, као и њихов однос према хришћанској религији.³²⁴

Након Другог ватиканског концила у папским енцикликама се дају јасније упуте не само за индигенизацију него и за праву инкултурацију. Папа Јован Павле II (1978-2005) често је у својим посланицама истицао потребу уважавања локалних култура и њиховог укључивања у католички црквени живот. У посланици *Catechesi tradendae* из 1979. године помиње израз инкултурација и тврди да он, упркос томе што је неологизам, одлично описује оваплоћење Јеванђеља у свакој култури. Реч је, дакле, о прилагођавању хришћанства сваком новом културном контексту: „Народ Божији се скоро две хиљаде година образовао у вери прилагођавајући се разним ситуацијама и разним околностима у којима се Црква налазила.“³²⁵ Исту идеју је Јован Павле II изразио у енциклици *Slavorum apostoli* из 1985. године, у којој неопходност инкултурације поткрепљује примером Свете браће Кирила и Методија. Према папи, словенски апостоли су се уједно прилагодили култури своје пастве и очистили је од греха, тако створивши праву хришћанску културу. Штавише, њихово дело је узор инкултурације: „Дело евангелизације које су они спровели као пионери на словенским територијама узоран је пример онога што се данас назива 'инкултурација' – инкарнација Јеванђеља у локалним културама – и увођења ових култура у живот Цркве.“³²⁶

Званични папски документи, као један од најважнијих извора римокатоличког верског учења, недвосмислено су током 20. века сведочили у корист инкултурације. Тиме су укинуте раније одлуке против прилагођавања локалним културама, конкретно була *Omnia sollicitudinum* папе Бенедикта XIV из 1744. године. Тако је Ватикан направио одлучујуће кораке ка формирању нове мисиологије, а универзална потврда инкултурације у Римокатоличкој цркви дата је на Другом ватиканском концилу.

A.2. Други ватикански концил

Папске енциклике писане током 20. века и нарочито одлуке Другог ватиканског концила (1962-1965) сведоче о наглom заокрету Римокатоличке цркве од стриктног традиционализма ка једном либералнијем виђењу света и људске културе. Наиме, нове културне и политичке тековине, нарочито у некадашњим колонијама, извршиле су битан утицај на римокатоличку теолошку мисао. Римокатолици су се „суочили са изазовом који је пред хришћански монопол над истином поставила чињеница религијског плурализма – што није нешто ново само по себи, али је сада дошло у

³²⁴ Pope John XXIII, *Princeps pastorum* (encyclical, 1959). Accessed 10.05.2019. http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_28111959_princeps.html.

³²⁵ Pope John Paul II, *Catechesi tradendae* (encyclical, 1979). Accessed 10.05.2019. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html.

³²⁶ Pope John Paul II, *Slavorum apostoli* (encyclical, 1985). Accessed 03.08.2018. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html.

центар интересовања западних хришћана“.³²⁷ Више није било могуће игнорисати или презирати друге религије у мисији. Оне су сада схваћене као суштински делови култура с којима Римокатоличка црква мора ући у озбиљан дијалог. Римокатолици из колонија су били нарочито свесни ове потребе, с обзиром да су често били жртве прогона од својих сународника због непостојања воље за дијалогом и компромисом у Ватикану. Због тога су се на Другом ватиканском концилу јавили проблеми током израде *Декрета о мисијској делатности Цркве*. Наиме, Конгрегација за проповед вере је припремила први нацрт овог документа у којем је преовладавао традиционалистички став, али су се бискупи из Азије и Африке томе оштро успротивили и „били су спремнији да не донесу никакав декрет о мисији него да прихвате онај који није доносио ништа ново“.³²⁸ Уместо тога, написан је документ који је много боље одражавао стање на терену и омогућио заузимање мање конзервативног става према другим религијама и културама.

Друга верзија *Декрета о мисионарској делатности Цркве*, познатијег као *Ad Gentes*, представља званични став Римокатоличке цркве о мисији, индигенизацији и инкултурацији. У *Ad Gentes* је приметан и заокрет ка локалној еклисиологији, што је основни предуслов за адекватну инкултурацију:

Vlastita svrha te misijske djelatnosti jeste evangelizacija i zasađivanje Crkve u narodima i skupinama gdje se ona još nije ukorijenila. Tako iz sjemena Božje riječi trebaju izrasti posvuda u svijetu dobro utemeljene domaće partikularne Crkve, opskrbljene vlastitim silama i zrelošću; one, dostatno providene vlastitom hijerarhijom u jedinstvu s vjernim pukom i prikladnim sredstvima za puni kršćanski život, trebaju pridonijeti svoj dio na korist čitave Crkve.³²⁹

Ad Gentes, дакле, понавља и потврђује нужност индигенизације на коју су у својим енцикликама указали Пије XI и Пије XII, као и Јован XXIII. Истакнута је важност локалног клира за креативан приступ црквеном учењу, с обзиром да рођени припадници једне културе најбоље могу уочити шта је у њој ускладиво са хришћанством. Ипак, у *Ad Gentes* је јасна предност дата универзалној еклисиологији са којом свака локална култура мора бити усклађена:

Za ostvarenje tog cilja potrebno je na svakom velikom društveno-kulturalnom području poticati takvo teološko razmišljanje kojim će se, u svjetlu tradicije sveopće Crkve, djela i riječi što ih je Bog objavio a zapisana su u Svetome pismu i protumačili su ih crkveni oci i učiteljstvo Crkve, podvrći novome istraživanju. Tako će se jasnije razabrati kojim putevima vjera, uz pomoć filozofije ili mudrosti naroda, može tragati za razumijevanjem i kako se običaji, životni nazori i društveni poredak mogu uskladiti s etosom što ga je pokazala božanska objava. (...) Takvim će se postupkom isključiti svaka pojava sinkretizma i lažnog partikularizma, kršćanski će se život prilagoditi duhu i značaju svake kulture, a pojedinačne će se tradicije s vlastitim odlikama svake obitelji narodâ, osvjetljenjima evanđeoskim svjetlom, preuzeti u katoličko jedinstvo.³³⁰

³²⁷ Stanley, „Missiology“, 317.

³²⁸ Bosch, *Transforming Mission*, 371.

³²⁹ „Decretum de activitate missionali Ecclesiae. Dekret о мисијској делатности Цркве. *Ad Gentes*“, у *Други ватикански концил: Документи* (Загреб: Кршћанска садашњост, 2008), 518-519.

³³⁰ „Decretum de activitate missionali Ecclesiae. Dekret о мисијској делатности Цркве. *Ad Gentes*“, 554-555.

Исти ставови о култури, уваженој и прихваћеној, али и прилагођеној универзалној црквености, изражени су у *Пасторалној конституцији о Цркви у савременом свету* или *Gaudium et spes*. У овом документу истиче се да је Римокатоличка црква независна од било које конкретне културе: „Осим тога, будући да Црква по својем посланју и по својој нарави није везана ни уз који посебни облик људске културе нити уз било који политички, господарски или друштвени систем, на основу те своје универзалности она може бити најтјешњом везом између различитих људских заједница и држава, само ако се оне поуздају у њу те јој стварно признају праву слободу за испуњавање тога њезиног посланја.“³³¹ Што се тиче мисије, Римокатоличка црква, према овом документу, треба да слободно користи најбоља достигнућа локалних култура да би проповедала Јеванђеље. Узор за ову стратегију је Христос који се и сам обраћао људима у складу са културом у којој је био рођен: „Исто је тако и Црква, живећи током времена у различитим околностима, примјенјивала стечевине разних култура да би у својем проповиједанју код свих народа проширила и истумачила Кристову поруку, да би је истражила и дубље разумјела те је боље изразила у литургијском слављу и у животу raznolike заједнице вјерника.“³³² Сличан став је у документима Другог ватиканског концила изражен и о питању других религија. Наиме, сада су и оне, а не само општа култура, адекватни саговорници Римокатоличке цркве у делу мисије. У *Декларацији о односу Цркве према нехришћанским религијама* или *Nostra aetate*, тврди се да се у учењима, митовима и философији других религија, конкретно у хиндуизму и будизму, види искрено трагање за одговорима на најдубља егзистенцијална питања, што понекад значи и разумевање истине. У овом документу се, дакле, понавља старо апологетско учење о семеним логосима: „Католичка црква не одбацује ништа што у тим религијама има истинита и света. С искреним поштовањем проматра те начине djelovanja и живljenja, zapovijedi i nauke који, према се умногоне разликују од онога што она сама држи и предлаже, ипак неријетко одражавају зраку оне Истине која проsvjetљује све људе.“³³³

Одлукама Другог ватиканског концила Римокатоличка црква поставила је добре темеље за инкултурацију. Поред богослужења на локалном језику, велика пажња посвећена је образовању домаћег клира и његовом подстицању да ступи у креативан дијалог са сопственом културом. Овај дијалог би, како се може закључити из концилских докумената, требало да обогати како теолошки тако и богослужбени римокатолички израз. То се и десило у одређеним случајевима, мада је у пракси и даље присутна сумњичавост европских теолога спрема ових теолошких новина, што за резултат има и одржавање стриктне контроле Ватикана над свим новијим облицима инкултурације. На велико разочарење појединих мисиолога, испоставило се да су (макар тренутно) одлуке Другог ватиканског концила још увек неоствариве. Ејлворд Шортер је зачуђен оклевањем Римокатоличке цркве да дозволи спровођење теологије инкултурације коју је сама формулисала:

Канонски закон отеловљује западне културне претпоставке. Тешко се може очекивати да папски *magisterium* рефлектује културну разноликост читаве Цркве, чак и уз повремену подршку Бискупског синода. До сада је концепт колегијалности, развијен на Другом ватиканском концилу,

³³¹ „Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundu huius temporis. Pastoralna конституција о Цркви у савременом свијету. *Gaudium et spes*“, у *Други ватикански концил: Документи* (Загреб: Кршћанска садашњост, 2008), 716.

³³² „Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundu huius temporis. Pastoralna конституција о Цркви у савременом свијету. *Gaudium et spes*“, 749.

³³³ „Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas. Декларација о односу Цркве према некршћанским религијама. *Nostra aetate*“, у *Други ватикански концил: Документи* (Загреб: Кршћанска садашњост, 2008), 393-394.

остварен само једносмерно. Много више је речено о томе како локалне цркве треба да буду подложне папском *magisterium*-у него о томе како Света столица треба да подржава *magisterium* локалних бискупа и њихов труд да изврше инкултурацију Јеванђеља.³³⁴

Може се закључити да се Римокатоличка црква у мисионарској делатности суочава са истим проблемом који је раније описан у историји руских мисија. Још увек снажан традиционализам не дозвољава формирање нових теолошких и богослужбених форми, због чега хришћанска вера у очима Африканаца и Азијата остаје нешто страно и чисто европско. Они облици инкултурације који су се ипак дешавали нису увек завршавали на пољу правоверја (нарочито у Индији), али и даље остају важна сведочанства о дијалогу хришћанства са разним религијским и философским системима, на основу чега се могу научити лекције за све будуће процесе инкултурације.

Б. Протестантска контекстуална теологија

Контекстуална теологија је протестантски еквивалент теологији инкултурације. Њен циљ је актуелизовање локалног контекста у теолошком дискурсу, насупрот наводно универзалној, тј. европској одори хришћанства коју су протестантски мисионари преносили у све крајеве света. Контекстуализовање теологије, према томе, има исту функцију као инкултурација: веру је неопходно изразити локалним језиком и у духу локалне културе и философије, а главну улогу треба да преузму локални теолози. Бош истиче да се због тога ови теолози „с правом суздржавају од писања 'систематских теологија' у којима све стаје у један свеобухватан и вечито валидан систем (...). Нама је потребна експериментална теологија у којој ће се одвијати непрекидни дијалог између текста и контекста, тј. теологија која остаје привремена и хипотетичка“.³³⁵ Овај правац мисли, који је у протестантској мисиологији заузео доминантну позицију након Другог светског рата и деколонизације, логичан је исход раније идеје о неопходности сађења домаћих цркава. Нова политичка атмосфера омогућила је остварење идеје Хенрија Вена о „троструко самосталним“ црквама, тј. о заједницама које би биле самоодрживе, самовласне и самопропагирајуће. Међутим, Вен није предвиђао могућност грађења нових облика теологије на философским темељима који не морају нужно бити европски. Бош пише: „Најзад је дошло време да се и 'четврто само' дода класичном концепту 'три само' – *самобогословствујућа*, што је аспект о којем теоретичари мисије 19. века уопште нису размишљали“.³³⁶ Идеја о „троструко самосталној“ протестантској цркви остварена је у Кини, док је Бошово „четврто само“ дошло до изражаја на острву Тајвану.

Деколонизација је у азијским и афричким протестантским заједницама произвела збуњеност: бели мисионари су отишли и оставили некадашњу паству да се самостално суочи са новонасталом ситуацијом. Испоставило се да европско теолошко образовање није оспособило локалне теологе да се адекватно суоче са проблемима сопствене неевропске културе, а то је значило да је неопходно изградити теологију управо на локалним темељима. У томе је истакнуту улогу имао тајвански презвитеријански теолог по имену Шоки Ко (Shoki Coo, 1914-1988). Схвативши да је европска теолошка мисао била потпуно ирелевантна за стање у којем се нашло његово друштво, Шоки Ко је схватио да „само теологија која је рођена из животног контекста

³³⁴ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 252.

³³⁵ Bosch, *Transforming Mission*, 427.

³³⁶ Bosch, *Transforming Mission*, 451-452.

одређене цркве може бити животворна и може оспособити ту цркву да сведочи свету“.³³⁷ Ко је овај процес назвао контекстуализацијом, што је заправо било ново име за стање у којем се хришћанство одувек налазило. Штавише, Ко је чињеницу контекстуализације увидео и у историји сопственог имена. Када се родио, деда му је дао кинеско име Ng Chiong-hui, али је по јапанској окупацији Тајвана добио јапанско име Шоки Ко (Shoki Ко или Shoki Кое). Други светски рат је провео у Великој Британији где је студирао, а по повратку у ослобођени Тајван добија име Chang-hui Hwang, што је било ново читање знакова којима се писало име које је добио по рођењу. Ова три имена одражавају променљиви политички контекст Тајвана, а Ко из тога закључује да је контекстуализација мењање форме без мењања оног што је суштинско, тј. без промене идентитета: „Проблем није само у томе како да задржим свој идентитет. Проблем је у томе што треба да га задржим тако да могу бити довољно флексибилан да се могу на конструктиван и креативан начин прилагодити новом контексту, тј. да му се не повинујем него да га превазиђем.“³³⁸

Пре но што су се источноазијски протестанти могли посветити контекстуализацији хришћанства, било је потребно раскрстити са наслеђем западних мисионара. Један од основних проблема била је деноминацијска раздвојеност која у очима кинеских протестаната није имала никаквог смисла. Ко је ово стање одредио као „деноминацијску инфекцију“: „Ако заиста озбиљно схватамо мисије, као и саму Божију мисију, онда смо дужни и да се озбиљно суочимо са овом деноминацијском инфекцијом која до данас мучи цркву.“³³⁹ Ова идеја није била оригинално Коова. Један од првих кинеских теолога који је истакао неопходност превазилажења ових подела био је Ченг Ђингји (Cheng Jingyi, 1881-1939). Поред тога што треба да се уједини, кинеско хришћанство треба и да пронађе свој аутентични израз. Тако је Ђингји на Националној хришћанској конференцији у Шангају 1922. године рекао: „Не желимо да градим цркву која је страна, а морамо признати да нема никаквих назнака да хришћанска црква у Кини постаје кинеска. Најозбиљнији аспект овога проблема није то што кинеска црква зависи од дарезљивости хришћана из других земаља. Већи је проблем то што она зависи од мисли, идеја, институција и метода рада других.“³⁴⁰ По завршетку Другог светског рата испоставило се да Ђингјиева забринутост није била претерана. Западно теолошко образовање није припремило источноазијске теологе и пасторе да одговоре на потребе своје пастве. Они су редом „изразили сумњу у релевантност њиховог образовања за њихову пастирску службу“, а Ко је упозорио да због тога „црква може да се претвори у периферну активност, ирелевантну за људе и њихове потребе“.³⁴¹ За Коа је најбоље решење овог стања било ослобађање теологије од европских окова и преферирање локалног израза вере.

Ко је сматрао да се теолошко образовање, као и сама теологија, увек креће између Текста и контекста, тј. између светописамске вере и култура у којима се та вера исповеда. С обзиром да постоје бројни контексти који су увек динамични, црква мора бити, како закључује Ко, *ecclesia semper reformanda*. То подразумева непрестано трвење између Текста и контекста, што је природан процес, али и оно што је Ко називао „двоструком борбом“ унутар сваког теолога који учествује у контекстуализацији: „Под тим подразумевам борбу са Текстом, од ког потичу и према ком су усмерени сви други

³³⁷ Wilbert R. Shenk, „Contextual Theology: The Last Frontier“, in *The Changing Face of Christianity: Africa, the West, and the World*, ed. Lamin Sanneh, Joel A. Carpenter (Oxford: Oxford University Press, 2005), 193.

³³⁸ Shoki Coe, *Christian Mission and the Test of Discipleship (The Princeton Lectures, 1970)* (Singapore: Trinity Theological College, 2012), 36.

³³⁹ Coe, *Christian Mission and the Test of Discipleship*, 57.

³⁴⁰ Цит. према: Shenk, „Contextual Theology: The Last Frontier“, 201.

³⁴¹ Ray Wheeler, „The Legacy of Shoki Coe“, *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 26, No. 2 (2002): 78.

текстови, да бисмо му били верни унутар контекста, као и борбу са контекстом у којем се показује стварност Текста, да би Текст унутар њега био релевантан.³⁴² Западни мисионари нису дозвољавали несметано спровођење овог процеса. Робујући сопственом културном моделу, они су настојали да азијским хришћанима понуде готове одговоре на питање односа вере и културе који би требало да имају вечит значај. То је, међутим, двострука грешка, првенствено због тога што културолошки ставови једне цркве не могу бити наметнути другој, али и због тога што се на ово питање никада не може понудити вечно важећи одговор. Контекстуализација је непрекидан процес у којем теолози увек траже нове начине да, у складу са доминантном културом, објаве истине Јеванђеља. Због тога, како сматра Ко, не би требало да се говори „о 'контекстуалној теологији' или о 'контекстуализованој теологији' већ о контекстуализујућој теологији“.³⁴³ Овај процес би требало да се одрази не само на квалитет проповеди већ и на раст црквене заједнице. За Коа је, дакле, бројчано стање верних било изузетно битно јер је то најбољи показатељ успешности спроведене контекстуализације. Другим речима, „контекстуализовано Јеванђеље мора преобразити и сами културни контекст“,³⁴⁴ а то подразумева и већи број обраћеника.

Контекстуална теологија може да изгледа као крајност партикуларизма, тј. може да произведе исте поделе које су кинески протестанти хтели да превазиђу. Ко је био свестан опасности губљења хришћанске универзалности у случају пренаглашавања локалних израза вере. Међутим, он поставља питање: „Да ли постоји теологија која није *in loco* и која је, самим тим, *in vacuum – theologia sub specie aeternitatis*, тј. нека утопијска теологија?“³⁴⁵ Наравно, одговор је негативан. Чак је и теологија западних мисионара била културолошки условљена, примарно европском философијом. Према Коу, оваплоћени Логос је први пример контекстуализације, с обзиром да је рођен на одређеном месту и у одређено време, тј. унутар одређеног културног контекста. Због тога узор сваке теологије не треба да буде европска теолошка мисао већ сами Логос. Такође, Ко је био свестан још једне опасности, а то је чињеница да није сваки културни контекст, или да нису сви елементи датог културног контекста ускладиви са хришћанском вером. По његовом мишљењу, у овим случајевима не треба вршити насилно прилагођавање. Уколико се хришћанин нађе у оваквој ситуацији, он увек мора поставити Јеванђеље на прво место, што значи да „одређене културне претпоставке морају бити деконструисане да би се могла реконструисати једна перспектива која би била прихватљивија за *missio Dei*“.³⁴⁶

Контекстуализовање теологије које је саветовао или, прецизније речено, констатовао Шоки Ко, већ је извршено широм источне и јужне Азије. Ове локалне теологије, нпр. корејска минђунг (*minjung*) теологија или кинеска конфуцијанистичка теологија коју је формулисао Зичен Цао (*Zichen Zhao*, познатији по алтернативном начину писања *Tzu-ch'en Chao*), привлаче пажњу западних мисиолога као истински аутентични изрази хришћанства у неевропским културним контекстима. Источноазијска теологија још увек нема јединствен источноазијски философски израз, мада се локални теолози најчешће ослањају на конфуцијанизам као најбољег саговорника у јеванђелском дијалогу. Резултати овог процеса контекстуализације виде се у великом расту броја протестаната у источноазијским земљама, што сведочи о ваљаности Коовог предлога.

³⁴² Shoki Coe, „In Search of Renewal in Theological Education“, *Theological Education*, Vol. 9, No. 4 (1973): 238.

³⁴³ Coe, „In Search of Renewal in Theological Education“: 242.

³⁴⁴ Wheeler, „The Legacy of Shoki Coe“: 79.

³⁴⁵ Coe, „In Search of Renewal in Theological Education“: 242.

³⁴⁶ Wheeler, „The Legacy of Shoki Coe“: 79.

В. Православни ставови о инкултурацији

В.1. Путокази ка инкултурацији у православном богословљу

Православна Црква није се у својим службеним документима директно изјашњавала о питањима инкултурације. Ипак, када год се у њима говори о мисији и односу Цркве према култури, доминантан је дух отворености и уважавања, што представља битан предуслов за формулисање православне теологије инкултурације. Претежно позитивни ставови примећују се и у радовима водећих православних теолога новијег доба. Митрополит Јован Зизјулас благонаклоно гледа на идеју инкултурације; што се тиче савремене Цркве, по његовом мишљењу, „један од основних проблема са којима ће она морати да се суочи биће, а вероватно је и увек био, проблем инкултурације“.³⁴⁷ Заиста, мисионарско буђење Православне Цркве, пропраћено све већим знањем о другим религијама и културама, као и о историји православних и инославних мисија, захтева формулисање нове мисионарске стратегије, а инкултурација се чини као логичан избор. Слично римокатолицима и протестантима, дакле, и православни су постали свесни неопходности уважавања другог у јеванђелском дијалогу. У том духу је писана *Порука сабрања предстојатеља Православних Цркава* 2008. године:

Евангелизација народа Божјег, али и оних који не верују у Христа, представља најузвишенију дужност Цркве. Ту дужност не треба извршавати агресивно или различитим видовима прозелитизма, већ с љубављу, смиреноумљем и поштовањем према идентитету сваког човека и културним посебностима сваког народа. У овим мисионарским настојањима све Православне Цркве су дужне да дају свој допринос уз поштовање канонског поретка.³⁴⁸

Од Цркве се, дакле, очекује да у мисији избегава нехришћанске методе и да не мења културну слику мисионарских територија. То није ништа друго до метод хришћанске љубави, о чему Мајендорф пише: „И данас љубав такође значи да се прихвати народ онакав какав јесте, и да они желе да прихвате Христа. То не подразумева било какво национално и културолошко отуђење.“³⁴⁹ Овај детаљ је изузетно битан, с обзиром да у православној теологији постоје и мишљења да је културолошко и национално отуђење обраћеника пожељно, о чему ће у наставку бити више речи. С друге стране, већина православних теолога инсистира на очувању културног идентитета у склопу Цркве. Говорећи да сваки народ има своје призивање, дарове и одговарајућа културна својства, митрополит Амфилохије Радовић пише: „Црква поштује та његова својства и обликује његово призивање. Поштујући језик и обичаје сваког појединог народа не униформише их, већ напаја и обједињује све људе и све народе јединством вере и Духа, преображавајући све у један једини свети народ Божји.“³⁵⁰ Реч је, наравно, о есхатолошком народу Божијем а не о културној унификацији православних народа.

Све православне културе узносе славословље Богу на себи својствен начин, уједно приносећи Богу своје најбоље плодове и заузврат добијајући надахнуће за

³⁴⁷ Zizioulas, „The Orthodox Church and the Third Millennium“.

³⁴⁸ „Порука сабрања предстојатеља православних цркава (Фанар, 10-12. октобра 2008)“, у *Свеправославни сабор: Богословски допринос Српске православне цркве*, ур. Гајо Гајић (Београд: Светигора, 2016), 103.

³⁴⁹ Јован Мајендорф, *Сведочење (хришћана) свету* (Краљево: Епархијски управни одбор Епархије Жичке, 2007), 169-170.

³⁵⁰ Амфилохије Радовић, „Мисија Цркве и њена методика кроз векове“, *Богословље* (1984): 141.

непрекидно стваралаштво. Исти став је изражен у *Основама социјалне концепције Руске Православне Цркве*: „Културне разлике међу појединим народима налазе свој израз у литургијском и црквеном стваралаштву уопште, као и у особитостима хришћанског начина живота. Све то ствара националну хришћанску културу.“³⁵¹ Овде је наглашена битна особина хришћанства да кроз јеванђелски дијалог оплемењује културе с којима долази у додир. То се, наравно, не постиже наметањем готових културолошких решења већ оваплоћењем вере у новом културном контексту, приликом чега сама култура, по надахнућу Духа Светога, почиње да се развија и уздиже ка Богу. Овај процес је неопходан у свакој мисији, нарочито приликом проповеди народима који се налазе на нижем културном ступњу. Говорећи о проповедању вере афричким племенима, Нектарије Хаџимихалис одлично констатује да мисионари „не треба да их евангелизују тако што ће их прво цивилизовати, већ треба да их цивилизују тако што ће их евангелизовати“.³⁵² Управо су овакви ставови суштински неопходни као предуслов за дефинисање православне теологије инкултурације. Такође, наглашена је и свест о нужности што брже индигенизације. Јанулатос сматра да је сасвим оправдана примедба Православним Црквама да приликом мисије „оснивају религијске колоније или испоставе њихове Цркве уместо да стварају нове, живе Цркве, укорене у души и традицији народа“.³⁵³ Главни показатељ овог „духовног колонијализма“ је инсистирање на страним епископима и страним мисионарима много година након почетка мисије, што је изазивало проблеме у Кини, Јапану и Африци. Због тога Папавасилиу тврди: „Након рукоположења неколико домаћих свештеника у земљи која бива евангелизована, мисионарски посао је завршен.“³⁵⁴ Тако би локални хришћани били поштеђени дуготрајног (и суштински бесмисленог) чекања да самостално изразе своју веру, тј. да доврше започети процес инкултурације.

Црквено освећење културе је најбитнији корак ка стварању националне Православне Цркве. И овде се учача двоструко кретање: Црква долази у одређену културу и саопштава Јеванђеље, након чега иста култура долази у Цркву и бива освећена и преобразена. Евдокимов пише: „Уколико се уздигне до служења Царству Божијем, култура ће оправдати историју, човека и његово свештеничко достојанство у свету.“³⁵⁵ Ово се може дефинисати и као циљ православне инкултурације. Заиста, православно богословље је увек истицало важност литургијске афирмације човекових културних достигнућа. Богослужење је начин живота Цркве, што значи да за локалну културу нема бољег начина да се црквено оствари од приношења Богу њеног сликарства, песништва, архитектуре и уопште симболике кроз Литургију. Ова мисионарска стратегија, која се може назвати инкултурацијом, јасно је изражена у *Основама социјалне концепције Руске Православне Цркве*:

Црква је усвојила много шта од онога што је човечанство створило у области уметности и културе, просејавајући плодове стваралаштва кроз сито духовног искуства, тежећи да их очисти од елемената штетних за душу и да их потом преда људима. Она освештава различите облике културе и много полаже на њен развој. Православни иконописац, песник, философ, музичар, архитекта, глумац и писац користе уметничка

³⁵¹ *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве* (Нови Сад: Беседа, 2007), 25.

³⁵² Nectarios Hadjimichalis, „Some Thoughts in Orthodox Mission“, *Πορευθέντες*, No. 7 (July-September 1960): 3.

³⁵³ Anastasios Yannoulatos, „Initial Thoughts Toward an Orthodox Foreign Mission“, *Πορευθέντες*, No. 38-39 (1968): 20.

³⁵⁴ J. Papavassiliou, „Necessity For and Problems of Foreign Mission“, *Πορευθέντες*, No. 11 (July-September 1961): 47.

³⁵⁵ Павле Евдокимов, „Луда“ љубав Божија (Манастир Хиландар, 2001), 76.

средства да би изразили искуство духовне обнове коју су у себи стекли и да би га поделили са другима. Црква омогућава да се на нов начин сагледа човек, његов унутарњи свет и смисао његовог постојања. Као резултат тога, човеково стваралаштво, попримивши црквени карактер, враћа се својим првобитним духовним коренима. Црква помаже култури да превазиђе границе чисто земаљског дела: нудећи пут очишћења срца и сједињења са Творцем, она културу чини отвореном за сарадњу са Богом.³⁵⁶

Православни мисионари су у скоро свим случајевима примењивали ову стратегију, макар у облику црквеног прихватања језика. Овај примарни елемент културе задобија освећење у оном тренутку када се на њему почне служити Литургија, чиме се, како истиче Атанасије Јевтић, „дотични народ и сваки човек у њему оспособљава да приноси Богу словесну службу“.³⁵⁷ Тако се расправа о православној инкултурацији заокружује и враћа својим изворима, а то је мисија Свете браће Кирила и Методија. Управо је у њиховом мисионарском раду демонстрирано како исправно мисионарско поступање са народним језиком омогућава преображење целокупне културе. Према Мајендорфу, у њиховој стратегији видимо „непосредну животну примену чуда Педесетнице у области мисије“,³⁵⁸ односно реално присуство Духа Светога у култури коју подстиче на развој и усавршавање, најпре кроз освећење језика а затим и кроз освећење осталих културних елемената.

Међутим, како се може закључити из претходног излагања историје православних мисија, комплетна инкултурација је често била онемогућена, упркос постојању свих услова за њено спровођење. Набрајајући неуспехе православне мисије у новијој историји, Зизјулас наводи управо недостатак инкултурације: „Помешали смо Јеванђеље са националним и културним вредностима једног конкретног времена. Због тога нисмо успели да остваримо истинску инкултурацију Цркве.“³⁵⁹ Иако ће се најчешће чути оптужбе на рачун Руске Цркве да је током мисије вршила русификацију, ипак је много ближе стварности тврдња да је Православна Црква генерално навикла на византијски културни модел који ствара бројне препреке за инкултурацију, нарочито у крајевима света где византијска уметност, архитектура, музика и одевање остају потпуно страни. Због тога се православна мисија мора помаћи са превођења и индигенизације и наставити путем инкултурације. Говорећи о мисији у Африци, Калаидзидис тврди да је за православље изузетно важно

његово укључивање и интеграција у сваку појединачну културу (инкултурација), другим речима, не само превод (у ужем смислу речи) наших библијских и богослужбених текстова на локалне језике, већ и „превођење“ (у више инклузивном смислу те речи), и отеловљење целе црквене традиције у локалним културама, односно „превођење“ у локалне културе наше дубоке Христологије и теологије Оваплоћења, наше Тројичне теологије и њеног смисла за личности и лично

³⁵⁶ *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*, 179.

³⁵⁷ Јевтић, *У спомен Свете Браће Кирила и Методија (863-2013)*, 44.

³⁵⁸ Јован Мајендорф, „Православна Црква и мисија: прошлост и перспективе нашег доба“, у Јаков Стамулис, *Савремено православно мисионарско богословље* (Београд: Хиландарски фонд при Православном богословском факултету Универзитета, 2005), 289.

³⁵⁹ Zizioulas, „The Orthodox Church and the Third Millennium“.

заједништво, наше богате и лепе богослужбене и литургијске традиције.³⁶⁰

Једини начин да се у овом процесу избегне страна културна доминација јесте оспособљавање локалног клира да самостално промишља о односу хришћанства и културе. Тако ће се омогућити Духу Светом да инспирише богословски израз локалне Цркве, истовремено аутентичан и повезан (мада не и у ропском односу) са ранијим културним изразима хришћанства.

В.2. Инкултурација у руској мисиолошкој мисли

Руска Православна Црква је у неколико својих званичних докумената показала отвореност према различитим културама и препоручила њихово уважавање у мисији. Већ је цитирано неколико одељака из *Основа социјалне концепције Руске Православне Цркве* који рефлектују ово расположење. За руску мисиолошку мисао такође је важан документ из 2007. године, насловљен *Концепција мисионарске делатности Руске Православне Цркве*. У њему је задржан исти дух отворености: „Због тога се мисија састоји у приближавању свету, његовом освећивању и обнављању, уношењу новог садржаја у уобичајени начин живота, у прихватању локалних култура и њихових израза који не противрече хришћанској вери и њиховом преображавању у средства спасења.“³⁶¹ И овде је, дакле, изложена иста стратегија која води ка православној инкултурацији. Међутим, у *Концепцији* се може уочити потреба за дистанцирањем од наслеђа западне мисиологије, због чега се појму „инкултурација“ супротставља идеја „црквене рецепције културе“. Овај концепт, који би требало да буде православној еквивалент инкултурацији, дефинисан је на следећи начин: „Црквена рецепција културе подразумева усаглашавање средстава и метода мисионарења са специфичностима различитих култура, традиција и обичаја. (...) Мисионарски стратешки задатак јесте преосмислити, преобразити културу једног народа ради њеног уцрковљења, изградити национално-црквену културу и социокултурну средину у целокупном друштву.“³⁶² Иако се на први поглед чини да је реч само о осмишљавању новог термина, с обзиром да у овој дефиницији нема ничега што би било у директној супротности са римокатоличком дефиницијом инкултурације (осим нејасноће по питању ко, заправо, треба да врши овај процес), испоставиће се да је концепт „црквене рецепције културе“ подложен тумачењу које га лако претвара у један вид импозиције.

Негативни ставови према идеји инкултурације, или макар према одређеним њеним тумачењима, нису реткост у руској мисиологији. Тако, нпр. теолог Георгије Максимов критикује „претеране покушаје инкултурације хришћанства у азијску стварност“,³⁶³ што је коректно само уколико аутор има у виду синкретистичке мешавине хришћанства са локалним религијама. Међутим, Максимов као појашњење своје критике цитира коментар мисионара Андроника Пермског (1870-1918) о јапанском хришћанству: „Ђакон Стефан Кугими рече да су католици и Богородицу (тј. статуу Богородице) обукли у јапански женски кимоно, а на питање 'због чега?' – нису могли ништа одговорити. (...) А у Кини, кажу, и Христа представљају као Кинеза, све с циљем прилагођавања локалним условима ради лакшег ширења хришћанства, али је резултат тога потпуна индиферентност.“³⁶⁴ Уколико су ови минимални и безазлени

³⁶⁰ Калаидзидис, „Православна теологија мисије: суочавање са изазовима глобалног света“: 75.

³⁶¹ „Концепција мисионарске делатности Руске православне цркве“, 9-10.

³⁶² „Концепција мисионарске делатности Руске православне цркве“, 12, фуснота 3.

³⁶³ Георгиј Максимов, *Святоотеческое понимание мисии* (Москва: Православное миссионерское общество имени Прп. Серапиона Кожеозерского, 2014), 138.

³⁶⁴ Цит. према: Максимов, *Святоотеческое понимание мисии*, 138.

уступци локалним културама „претерани покушаји инкултурације“, онда као једино решење остаје културна импозиција. Свети Николај Јапански није делио овакво мишљење; чак је инсистирао да се светитељи у токијском храму сликају са јапанским цртама лица. Због тога је заиста тешко оправдати констатације Андроника Персмког.

Заједно са *Концепцијом мисионарске делатности Руске Православне Цркве*, на српском језику је 2012. године штампан и уџбеник *Мисиологија* који је приредило Мисионарско одељење Руске Цркве. Овај уџбеник је дело групе аутора који нису потписани испод својих прилога, због чега директна критика мишљења појединаца није могућа, али је ипак неопходно осврнути се на неколико интересантних теза. Раније је поменуто да се у православној мисиолошкој литератури могу пронаћи и препоруке културолошког и националног отуђења хришћанских обраћеника, а чини се да овај уџбеник управо то чини:

Без одрицања од свога народа није могуће одрицање од паганства. У историји има много примера тога да су људи, одричући се од „вере отаца“, фактички губили место у сопственој култури и народу, постајући „изроди“ не само у свести својих дотадашњих сународника, него се и сами осећајући као да мењају народност. Такав је нпр. случај Бурјата, који су се одрицали чак и од дотадашњег националног имена, сматрајући га увредљивим за оне који су крштени. Кјашени, крштени Татари, себе такође сматрају засебним етносом. Противници св. Стефана Персмког у 14. и алтајских мисионара у 19. веку „московској“ или „руској“ вери (како су називали православље) супротстављали су „веру својих отаца“ – у суштини, не толико религију, колико етничку традицију која човеку осигурава везу са друштвом.³⁶⁵

Проблем са овом констатацијом најпре се види у трагичној историји свих хришћана који су због културне арогантности страних мисионара били присиљени на изолацију у сопственом друштву, а често су били прогоњени и убијани. Чињеница је да су ова страдања могла бити избегнута или макар ублажена да су мисионари дозволили инкултурацију, нпр. у Кини. Такође, то што су се поклоници старе вере противили православљу међу Бурјатима или Зирјанима није ништа невиђено у историји мисија, али није се често дешавало да хришћанска проповед изазове толике културне потресе да су се народи морали цепати на два или више делова. Управо је ово трагично уништавање народног јединства хришћанском мисијом типичан пример импозиције и насиља над локалним културама и ни у ком случају не би требало да се препоручује.

Чини се да аутори *Мисиологије* правдају описани мисионарски метод не само наводном неспособношћу одређених народа да без разбијања националног јединства прихвате хришћанство, него и наводним нехришћанским карактером инкултурације. По ауторима, овај западни теолошки концепт може се тумачити на два начина:

³⁶⁵ *Мисиологија: уџбеник*, 69-70. Иако се овде културолошко отуђење правда тиме што се један део слушалаца проповеди противио хришћанству, нешто раније се хвали труд руских мисионара на изазивању исте културолошке отуђености: „Такође, треба се сетити делатности преосвећеног Венијамина (Благодравова), који је бурјатску децу подстицао да се образују у руским школама, јер је монголојезични систем образовања и културе традиционалан носилац будизма.“ *Мисиологија: уџбеник*, 69. Овде је сасвим сигурно реч о препоручивању отворене импозиције под изговором неспособности одређене културе да прихвати хришћанску веру. Такође, тврдња да су се сами новокрштени одрицали националне припадности и удаљавали од својих сународника није тачна. Руске црквене и политичке власти су, нпр. крајем 16. века насилно раздвајале крштене и некрштене Татаре.

Инкултурација значи „улажење“ у културу, када се реч Божија сеје у културну њиву људског духовног наслеђа да би произвела благодатни плод, за који су људске душе способне у складу са духовно-моралним стањем. (...) То је позитивно значење овог термина. У мисиолошкој литератури се среће и његово негативно значење: религијска замена једне културе другом путем наметања и агресивног усађивања или путем синкретистичког преосмишљења Јеванђеља у духу нехришћанске културе и уклапања у њен систем вредности.³⁶⁶

Аутори не наводе никакав документ или студију у којој су нашли ово негативно значење инкултурације. Оно што је овде названо инкултурацијом је, заправо, импозиција и религијски синкретизам, а у свим озбиљним мисиолошким студијама инкултурација се поставља насупрот овим негативним мисионарским методима. Чудно је и то што се овде критикује „религијска замена једне културе другом“, док се на претходним страницама исти метод хвали и препоручује у случају Бурјата и Татара. Нешто касније изложено је прецизније објашњење негативног става према инкултурацији, а у вези са поменутом идејом црквене рецепције културе, које ће овде бити наведено у целисти:

У савременој мисионарској литератури развила су се два термилошка система који супротстављају два поменута приступа. Један систем супротставља инкултурацију Јеванђеља (улазак Јеванђеља у културу народа) и религијски синкретизам (преосмишљење Јеванђеља у духу културе, чиме се губи разлика између Благих вести и претхришћанских и нехришћанских елемената којима дотична култура живи). Друга терминологија хришћанизацијом или црквеном рецепцијом културе назива улажење истине Божије у душу и менталитет народа, а већ познатим термином инкултурације – супротан пут преосмишљења Јеванђеља у духу културе. (...) У другој терминологији израз „инкултурација“ има суштински другачији, дијаметрално супротан смисао у односу на прву. Овакав садржај термина „инкултурација“ повезан је са тиме што се термин појавио и активно се користи у западној литератури, па и у римокатоличкој и протестантској теологији, и, премда се њиме означава мисионарски идеал у односу према култури, у пракси се њиме често означавају појаве које су супротне црквеној рецепцији културе. Акцент је најчешће на погружавању у културу, а не на преображењу културе. Коришћење термина „инкултурација“ у оваквом, негативном смислу условљено је потребом да се осмисли разлика између православног приступа и приступа који се развио на Западу под утицајем протестантске традиције, у чијој историји је инкултурација повезана са одрицањем од црквеног предања и губљењем црквеног јединства, па не може бити схваћена као уцрковљење.³⁶⁷

Поменута два термилошка система постоје само уколико се мисао аутора овог одељка *Мисиологије* постави насупрот свим осталим ауторима који су писали о инкултурацији. Наиме, аутор признаје да инкултурација означава улазак Јеванђеља у одређену културу, али он сматра да је овај израз много боље дефинисати као „преосмишљење Јеванђеља у духу културе“, односно као синкретизам. Чак и ако је

³⁶⁶ *Мисиологија: уџбеник*, 72.

³⁶⁷ *Мисиологија: уџбеник*, 73-74.

аутор упознат са делом Леонарда Бофа, који заиста препоручује један вид синкретизма у мисији, коректно би било признати да Бофов „синкретизам као адаптација“ означава постепено прихватање културних елемената који се преображавају и прилагођавају духу хришћанства, а не обратно прилагођавање откривења култури. Због тога осуда инкултурације као негативног облика синкретизма није коректна. У питању је, заправо, умишљена неопходност да се сваком западном теолошком концепту супротстави неки православни, што је у овом случају „црквена рецепција културе“. Аутор чак признаје да је то разлог за наглашавање алтернативног термина из *Концепције мисионарске делатности*. Такође, инкултурација није повезана са одрицањем од предања – она не подразумева дисконтинуитет, како је објаснио раније навођени Њумен.

Оно што остаје нејасно је следеће: због чега једна теолошка идеја која је заснована на сасвим православним поставкама, конкретно на оваплоћењу Христовом, присуству Духа Светога у Цркви и локалној еклисиологији, не може бити прихваћена као православна?³⁶⁸ Према аутору, разлог је то што се инкултурација своди на улазак у културу а не на њено освећење и преображење, што није тачно: инкултурација се управо довршава освећењем културе. Уосталом, како је могуће осветити културу без уласка у њу и да ли Црква уопште може бити одвојена од културе? Може се рећи да је назив „црквена рецепција културе“ проблематичнији јер подразумева просто прихватање културе али не и њено преображење. Наравно, ово би било намерно кривљење значења црквене рецепције културе, слично искривљеном тумачењу инкултурације у *Мисиологији*, али је чињеница да наглашавање *црквене* рецепције оставља могућност културне импозиције јер је свака локална Црква, како је раније показано, продукт претходно извршене инкултурације. Због тога је термин инкултурација прецизнији и вероватно неће бити замењен термином који предлажу аутори *Мисиологије*.

³⁶⁸ Православни аутори као што су Јован Брија и Анастасије Јанулатос, али и протестантски аутор Јаков Стамулис, у својим студијама о православној мисиологији истичу све поменуте елементе као суштинске за православну мисију. Уколико се у инославним мисиолошким студијама исти елементи помињу као теолошки темељи инкултурације, онда се може тврдити да је православна мисиологија природан оквир за теологију инкултурације.

3.5. Лекције из историјског искуства

Историјско искуство православних и инославних мисија, као и искуство ране Цркве, недвосмислено сведоче о неопходности инкултурације. Нарочито је битно обратити пажњу на интеракцију вере и културе у ранохришћанском периоду, с обзиром да се из те првобитне инкултурације могу извући смернице за савремену православну мисију. Вероватно је најбитнија лекција то што су инкултурацију хришћанства у грчко-римском свету вршили управо хеленистички обраћеници, односно људи који су рођени у тој култури и који су, поучени Јеванђељем, најбоље могли да процене шта је из наслеђа њихових отаца могло да се задржи у Цркви а шта је било неопходно одбацити. Управо је овај елемент недостајао православним мисијама, нарочито током 19. века. Страни мисионари, рођени у традиционално хришћанским културама, сами су просуђивали шта је у нехришћанским културама неопходно задржати или одбацити, тиме неоправдано пожурујући извршење процеса који би требало да траје деценијама или чак вековима, али и неоправдано се постављајући као судије страним културама којима нису могли приступити без предрасуда. Вероватно би старе руске мисије на Далеком истоку, као и данашње „мисије“ Васељенске патријаршије у овом делу света, биле много успешније да је локалним хришћанима било дозвољено да самостално мисле и да се на сопствени културни начин изразе у црквеном животу. Укратко, православне мисије су укључивале елементе превођења и индигенизације, али им је недостајао овај последњи корак да би омогућиле потпуну инкултурацију.

Уколико се, поред историје руских мисија, узму у обзир и савремени ставови руских мисиолога о питању инкултурације, постаје јасније да је основна сметња за постизање бољих мисионарских резултата био традиционализам. Овде традиционализам има негативно значење, тј. представља немогућност прихватања и подстицања било чега новог из (често ирационалног) страха од кварења православне вере. Због тога су мисионари након превођења и индигенизације наметали византијски културни модел у теологији, богослужењу и уметности. Није се могло ни замислити да се на основу културних особености локалних народа, нпр. модификује свештеничка одећа, да се модификује форма монашког живота, итд. Све ове ствари, које су продукти византијске културе, чуване су и проповедане у истој мери као и само Јеванђеље, чиме је активно потискивана локална култура са својим оригиналним религиозним формама. Мисионари, међутим, нису проповедали и преносили византијски модел са свешћу да је реч о *култури*; за њих је византијско наслеђе било истоветно са хришћанством, тј. са хришћанском *религијом*. С обзиром да је религија саставни део културе, преношење једног религијског модела у другу културу значи, заправо, наметање стране културе. Другим речима, стриктно праћење византијског религиозног модела у мисији, након неколико позитивних корака, мора довести до својеврсне импозиције. То је сигурно један од основних разлога за слаб раст броја православних хришћана у земљама Далеког истока. Тамошњи обраћеници у православље, којих је у односу на број обраћеника осталих деноминација било заиста мало, нису били оспособљени да ступе у слободан и креативан дијалог са сопственим културама.

За додатно одређење православне теологије инкултурације је неопходно критички размислити о традиционалним културним изразима Православне Цркве. То подразумева и критичко промишљање о култури уопште, затим о религији и о симболичким облицима. На тај начин ће бити обезбеђен јаснији поглед на оно што у процесу православне инкултурације, за коју постоје теолошки и историјски темељи, може бити прилагођено, прихваћено и модификовано.

4. ТРЕЋЕ ПОГЛАВЉЕ

Хришћанска схватања културе, религије и симболичких облика

4.1. Црква и култура

У претходном поглављу описано је неколико историјских примера интеракције хришћанске вере и културâ у склопу мисије. Може се приметити да је још од новозаветног периода, као и кроз историју каснијих мисија, Црква опрезно приступала културама. Иако их није експлицитно одбацивала и анатемисала, упркос ставовима теологâ какав је био Тертулијан, она их није ни некритички прихватала. Имајући свест о томе да „свијет сав у злу лежи“ (1Јн 5,19), хришћани су претежно настојали да из културне ризнице узму оно што није било противно истини откривења, или да очисте и освете оно што је било могуће исправити. Међутим, чини се да је ова опрезност током векова постајала све стриктнија, макар у мисионарској делатности: проповедници Јеванђеља су показивали све мање стрпљења и воље да стратегију из ранохришћанског периода примене изван Европе. Чак се и данас, након завршетка колонијалног доба, инсистира на грчком или латинском културном оквиру у мисији. Може се претпоставити да иза ове ситуације не стоји просто идеализација једног културног модела већ *религизација* хришћанства која тај културни модел уздиже на висине на којима би требало да се налази само Јеванђеље. Због тога је неопходно пажљивије испитати феномене културе и религије и осветлити њихове односе са откривењем као апсолутном истином. Тако ће бити разјашњено да ли је инкултурација неопходна у црквеном животу, али и како се (уколико се испостави као потребна) исправно врши.

А. Култура и њени саставни елементи

А.1. Одређење културе

С обзиром да се основна тема овог рада тиче односа вере и културе у црквеној мисији, потребно је прецизније дефинисати културу и елементе који је сачињавају да би постало јасније с којима од њих вера улази у савез или конфликт, који од њих се нужно мењају и који се не морају мењати приликом христијанизације, итд. Најчешће навођена дефиниција културе припада познатом енглеском антропологу Едварду Тајлору (1832-1917), по којем је култура „она комплексна целина која укључује знање, веровање, уметност, морал, законе, обичаје и све остале способности и навике које је човек стекао као члан друштва“.³⁶⁹ Према томе, култура је скуп свих елемената човековог живота који нису чисто природни. Она је првенствено заснована на људској потреби за комуникацијом (или, теолошки речено, на људској словесности), што значи да је њен основни елемент језик. Већина осталих елемената културе представљају друге видове комуникације (кроз религију, сликарство, музику, итд), а сви заједно чине комплексан свет симболâ. Амерички антрополог Клифорд Герц (1926-2006) тврдио је да појам културе „означава историјски преношен образац значења отеловљених у симболима, систем наслеђених појмова изражених симболичким формама уз помоћ којих људи преносе, чувају и развијају своје знање о животу и ставове према њему“.³⁷⁰ Битан аспект културе јесте динамичност. Наиме, симболички облици од којих је

³⁶⁹ Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom (Vol. 1)* (London: John Murray, 1903), 1.

³⁷⁰ Kliford Gerc, *Tumačenje kultura (1)* (Beograd: Čigoja štampa, 1998), 122.

култура сачињена променљиви су и по актуелности и по значењу, тј. могуће је да нестану и да промене своје усмерење, што је битан предуслов инкултурације.³⁷¹

Антрополошко одређење културе као нечега што није природно може бити и другачије изражено. Ричард Нибур пише да је култура „вештачко, секундарно окружење“ које човек надређује природном окружењу,³⁷² али нешто касније додаје да „ми у нашем постојању не познајемо природу одвојену од културе. Од културе не можемо да побегнемо као што не можемо да побегнемо од природе“.³⁷³ Док ће антрополошка објашњења разликовати природне радње од културних радњи, теолошка ће нужно повезати културу са људском природом. Флоровски о томе пише:

Тада се поставља питање да ли је „култура“ уопште важна за остварење човекове личности, или она није ништа више до спољашња одора која случајно понекад затреба, али која органски не припада суштини људског постојања. Она очигледно није саставни део људске *природе* и ми обично правимо јасну разлику између „природе“ и „културе“, подразумевајући под културом „вештачку“ човекову творевину коју он дограђује на „природу“, иако изгледа да ми у ствари не познајемо људску природу одвојену од културе, макар и најмање културе. Може се тврдити да култура уопште није вештачка, него да је пре проширење људске природе, проширење којим људска природа достиже своју зрелост и потпуност, тако да је „без-културни“ живот у ствари „полу-људски“ живот.³⁷⁴

Овакав став према култури има велику важност за теологију инкултурације. Уколико је култура, како каже Флоровски, „проширење људске природе“, онда се може претпоставити да се афирмација људске природе у Христовом оваплоћењу односи и на људску културу. Другим речима, Црква не треба да зазире од културе већ да уђе у њу, да је освети и преобрази.

Појам културе се разликује од појма цивилизације, мада су ови термини у неким случајевима синоними.³⁷⁵ На конкретну разлику између културе и цивилизације није лако указати јер цивилизација у социолошкој литератури има различита значења. Овај термин је испрва означавао висок ступањ развоја европске културе у односу на културе Азије, Африке, итд. У француској литератури 18. века цивилизација је, дакле, означавала процес развоја (цивилизовање) и служила је за разграничење од „варвара“. За разлику од тога, у немачкој литератури 19. века је цивилизација описивана као нешто секундарно, а доминантан је концепт културе као нечега што је стриктно немачко.³⁷⁶ Немачки аутори су, дакле, „нагласили разлику између цивилизације, која укључује механику, технологију и материјалне факторе, и културе, која укључује

³⁷¹ Ејлворд Шортер пише: „Култура је у суштини преносиви скуп значења отеловљених у симболима, скуп који је могуће развијати и мењати и који је саставни део онога што значи бити човек.“ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 5. Иако се у мисиолошкој литератури понекад може приметити негативан став према другим културама и религијама због њихове наводне непроменљивости и истрајности у многобоштву, као у раније поменутих критикама бурјатске, татарске и зирјанске културе, реална чињеница динамичности сваке културе потпуно негира ову претпоставку. Може се претпоставити да је управо непознавање антрополошких налаза и теорија о природи културе као система променљивих симболичких облика узроковало поменуте негативне ставове и оправдавање импозиције у делу мисије.

³⁷² Niebuhr, *Christ and Culture*, 32.

³⁷³ Niebuhr, *Christ and Culture*, 39.

³⁷⁴ Флоровски, *Хришћанство и култура*, 7-8.

³⁷⁵ Види: Tylor, *Primitive Culture*, 1; Niebuhr, *Christ and Culture*, 32.

³⁷⁶ Види: Steven Loyal, „Civilization“, in *The Cambridge Dictionary of Sociology*, ed. Bryan S. Turner (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 72.

вредности, идеале и узвишене интелектуалне, уметничке и моралне квалитете друштва“.³⁷⁷ Семјуел Хантингтон сматра да није неопходно повлачити стриктну разлику између цивилизације и културе и тврди да је „цивилизација култура писана великим словима“³⁷⁸ или „најшири културни ентитет“.³⁷⁹ Такође, Хантингтон сматра да је „религија централна одређујућа карактеристика цивилизације“,³⁸⁰ тј. да се културе окупљају око исте религије да би формирале шире тело цивилизације.

A.2. Саставни елементи културе

За прецизирање теологије инкултурације важно је јасно разграничити чиниоце културе с којима хришћанска вера ступа у однос. Битан допринос на овом пољу дао је поменути амерички антрополог Клифорд Герц, аутор познатог дела *Тумачење култура*. По њему, култура је изузетно комплексан систем: „Верујући, заједно са Максом Вебером, да је човек животиња заплетена у мреже значења које је сâм исплео, културу видим као те мреже.“³⁸¹ Због тога се он залаже за тзв. подробен опис (thick description) културе, а циљ тога јесте „да се извуку крупни закључци из ситних, али густо тканих чињеница; да се подупру опште тврдње у вези с улогом културе у изградњи колективног живота управо њиховим суочавањем са сложеним специфичностима“.³⁸² Тако Герц саставне елементе културе групише у четири основна културна система, а то су: идеологија, религија, уметност и здрав разум (common sense).

Идеологија као културни систем означава скуп симбола на којима се заснива целокупан друштвени поредак, мада она може имати драстично различита значења код различитих аутора. С обзиром да је идеологија увек политички обојена, као и да различите друштвене групације могу имати различите идеологије, хришћанство не може да се приликом инкултурације поистовети са њом већ треба да наступи као њен коректив. Религија је, са друге стране, културни систем који човека повезује са трансцендентним, најчешће кроз религијску институцију и њено богослужење. Црква је овакав културни систем и она приликом инкултурације треба да своје литургијско богатство понуди новој култури, али и да у њега прими позитивне културне (религијске) елементе дате културе. Римокатоличка црква нарочито истиче овај вид инкултурације, али се и у документима Православне Цркве могу наћи сличне идеје. Уметност је културни систем с којим хришћанска вера има вероватно најмање трвења приликом инкултурације. Иако Православна Црква и на овом плану преферира

³⁷⁷ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), 41. Разлику између културе и цивилизације на сличан начин објашњава Иван Иљин: „Култура је појава унутрашња и органска: она захвата саму дубину човекове душе и обликује се на путевима живе, тајанствене сврсисходности. По томе се она разликује од цивилизације, која може да се усваја споља и површно и не захтева потпуно душевно учешће. Због тога народ може да има стару и танану духовну културу, али да по питањима спољашње цивилизације (одећа, становање, саобраћајнице, индустријска техника итд) одаје слику заосталости и примитивности. И обрнуто: народ може да се налази на техничком и цивилизацијском врхунцу, а да по питањима духовне културе (морал, наука, уметност, политика и привреда) пролази кроз период декаденције.“ Иљин, *Основе хришћанске културе*, 33.

³⁷⁸ Huntington, *The Clash of Civilizations*, 41.

³⁷⁹ Huntington, *The Clash of Civilizations*, 43.

³⁸⁰ Huntington, *The Clash of Civilizations*, 47. Хантингтон добро примећује да су велике светске религије формирале посебне цивилизације, конкретно хришћанство, хиндуизам, конфуцијанизам и ислам. Православље је такође формирало посебну цивилизацију на истоку Европе, док су римокатолицизам и протестантизам формирали западноевропску цивилизацију.

³⁸¹ Герц, *Тумачење култура (1)*, 11.

³⁸² Герц, *Тумачење култура (1)*, 43.

византијски културни узор, није реткост да се у помесним Црквама користе типично локални уметнички изрази, нпр. у сликарству, орнаментици, музици, итд.³⁸³

За ову расправу најзанимљивији је, пак, културни систем који Герц назива „здрав разум“. Герц дефинише овај концепт следећим речима: „Када кажемо да неко има здрав разум, не мислимо да он просто користи своје очи и уши, већ да их, такорећи, држи отвореним, да их користи разумно, интелигентно, перцептивно и рефлексивно, или да то макар покушава, као и да је способан да се суочи са свакодневним проблемима са извесном ефикасношћу.“³⁸⁴ Другим речима, здрав разум није проста перцепција већ он означава, такорећи, основне закључке из те перцепције на основу општег знања и уверења одређеног друштва. Тако се здрав разум, по схватању Карла Старклофа, састоји „у интерпретирању разлога из којег је нешто онакво какво јесте и одређивању начина на који треба да се са тиме опходимо“³⁸⁵ или, речима Клифорда Герца, „здрав разум нам представља свет као познати свет, онакав свет који свако може, или би требало да препозна, унутар којег свако стоји, или би требало да стоји на сопственим ногама“.³⁸⁶ Може се рећи да се разлике међу културама уопште не састоје у начину перципирања реалности; перцепција је, заправо, иста, али је различита интерпретација која у следећим корацима дефинише целокупну културу. Герц наводи пример народа Занде чији је светоназор базиран на вери у враџбине. Ако неки појединац из овог народа загне за камен и падне, он ће веровати да му се то десило због враџбине: чињеница је да он није видео камен за који је запео, али би га свакако видео да није било натприродне силе која му је скренула поглед.³⁸⁷

Герцов концепт здравог разума може бити изузетно вредан у теологији инкултурације, али га је потребно у извесној мери модификовати. Наиме, Герц (сасвим тачно) примећује да свака култура има свој посебан „здрав разум“ или начин интерпретирања реалности, али би се у теологији инкултурације могло тврдити да током мисије хришћанство као универзални светоназор треба да постане здрав разум христијанизоване културе, тј. да постане локално у овом смислу. Црква учи да је грех узроковао поремећај човековог бића, конкретно и његов доживљај света, што се најбоље види у многобоштву као клањању природним силама: човекова искварена перцепција не разликује Творца од творевине и човек извлачи погрешан закључак да треба да се клања планини, мору, грому, итд. Хришћанство коригује овај „здрав разум“ и помаже човеку, као и целокупној његовој култури, да свет види на прави начин. Уколико се хришћанска вера у свакој култури оваплоти управо у овом културном систему, онда се процес инкултурације може сматрати успешним. Наравно, инкултурација не треба да се своди само на здрав разум, нити је она примарно литургијски процес како се тврди у римокатоличким круговима;³⁸⁸ неопходно је да се инкултурација спроведе кроз све Герцове културне системе да би дата култура била истински христијанизована.

³⁸³ Детаљнију расправу о интеракцији хришћанства, односно Римокатоличке цркве и Герцових културних система у процесу инкултурације излаже Карл Старклоф у своја два рада насловљена „Inculturation and Cultural Systems“, оба објављена у часопису *Theological Studies* бр. 55 (1994).

³⁸⁴ Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983), 76.

³⁸⁵ Starkloff, „Inculturation and Cultural Systems (part one)“: 78.

³⁸⁶ Geertz, *Local Knowledge*, 91.

³⁸⁷ Види: Geertz, *Local Knowledge*, 78-79. Још један занимљив пример несвакидашњег „здрога разума“ наводи Џејкоб Лоуен: „Захваљујући нашој култури, ми знамо да је будућност испред нас и да је прошлост иза нас. Међутим, бољивијске Квечуе знају да је будућност иза њих и да је прошлост испред њих. То је, како они тврде, логично, јер увек можеш да видиш прошлост али не и будућност, што значи да је она иза тебе.“ Loewen, „Missions and the Problems of Cultural Background“, 288.

³⁸⁸ Види: Starkloff, „Inculturation and Cultural Systems (part one)“: 74-75.

Б. Различити модели односа хришћанства и културе

Б.1. Пет односа Христа и културе по Ричарду Нибуру

Књига америчког теолога Ричарда Нибура (1894-1962) под насловом *Христос и култура* (*Christ and Culture*) вероватно је једна од најважнијих, а сигурно и најпознатијих студија о овој теми. Основна Нибурова идеја јесте да се хришћанство одувек „креће између полова Христа и културе“,³⁸⁹ односно да је сваки хришћанин у стању константне напетости између своје оданости Христу и своје овосветске – културне датости. Нибур је у историји препознао пет различитих врста односа хришћанства и културе: Христос против културе, Христос културе, Христос изнад културе, Христос и култура у парадоксу и Христос као преобразитељ културе. Наравно, ниједној хришћанској заједници не може се приписати само један од ових модела: у њиховој теологији, као и у мисли појединачних теолога, може постојати и више различитих виђења односа са културом. Чињеница је, међутим, да нису сви ови односи једнако добри за црквену мисију, због чега их је неопходно ближе осматривати.

Нибур најпре анализира модел „Христос против културе“ који је био изражен од самих почетака хришћанства. По Нибуру, овај став је доминантан у Првој посланици Јовановој, а главни његов представник у ранохришћанском периоду био је Тертулијан. У суштини, модел „Христос против културе“ препознаје грех првенствено у култури кроз коју се он одувек преноси. Због тога су представници ове идеје често бежали од културе и људске заједнице, или су је макар оштро критиковали и супротстављали Христу. Ипак, како примећује Нибур, они који су бежали од културе неретко су је својом критиком поправљали и славе се због своје „херојске улоге у историји културе коју су одбацили“.³⁹⁰ Тако је, нпр. монаштво задобило огроман углед у Цркви и преузело је управљање њоме, иако је настало из потребе за удаљавањем од друштва. Нибур наглашава да је улога „одметника“ у поправљању културе само делимична јер су реалан труд у том процесу уложили они који су остајали у границама културе: „Није Тертулијан, већ су Ориген, Климент Александријски, Амвросије и Августин покренули реформу римске културе.“³⁹¹ Ова чињеница сведочи да став „Христос против културе“ увек мора постојати у Цркви као одбрана од крајности потпуног посветовњачења, односно као коректив културе и црквеног односа са културом. Проблем настаје ако се баланс поремети и превагне антикултурни став који је, по Нибуру, сам по себи погрешан: „Христос не тражи ниједног човека као чисто природно биће, већ увек као онога који је постао човек у култури, који није само унутар културе већ и онај у кога је култура ушла.“³⁹² Према томе, уколико став „Христос против културе“ нема коректив у виду једног отворенијег става према култури, постоји реална опасност од склизнућа хришћанства у типични теолошки дуализам.

Модел „Христос културе“ је друга крајност у односу на претходно описани став. Теологија коју одликује приступ „Христос културе“ генерално не види велике супротности између Јеванђеља и друштва; она настоји да Христа прилагоди доминантном културном светоназору и због тога неретко модификује његов лик и

³⁸⁹ Niebuhr, *Christ and Culture*, 11.

³⁹⁰ Niebuhr, *Christ and Culture*, 66.

³⁹¹ Niebuhr, *Christ and Culture*, 67.

³⁹² Niebuhr, *Christ and Culture*, 69. Сличан став заузима и Иван Иљин. Он у свом делу *Основе хришћанске културе* пише: „Јер хришћанин није позван да бежи од света и човека, одбацујући их и проклињући, него да уноси светлост Христовог учења у земаљски живот и да стваралачки разоткрива дарове Светог Духа у животном ткању. А то управо значи стварање хришћанске културе на земљи.“ Иљин, *Основе хришћанске културе*, 20. И Шортер наглашава да „Бог не спасава људе независно од њихове културе. Култура је део њих, па зато они бивају спасени кроз културу, а не упркос њој“. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 86.

учења. Нибур сматра да су главни представници овог модела били ранохришћански гностици који су хришћанство потчињавали хеленској философији, а у новије време то је тзв. културни протестантизам. Немачки теолог Албрехт Ричл (Albrecht Ritschl, 1822-1889), основни представник овог покрета, сматрао је да не постоји сукоб између Христа и културе већ између културе и природе: „Човек, морално биће и интелегентни дух, супротставља се имперсоналним природним силама, претежно изван себе али делимично и унутар себе. Када се утврди такво разумевање живота, постаје скоро неизбежно схватати Исуса Христа као великог духовног и културног вођу који помаже човеку да покори природу и да је превазиђе.“³⁹³ Због тога се културно хришћанство неретко усаглашава са савременом науком и у њеном напретку види остварење човековог назначења да буде господар творевине.³⁹⁴ Нибур сматра да овај став има предности на пољу мисије, с обзиром да се културни хришћани обраћају најобразованијим слојевима друштва од којих често зависи општи светоназор. Тако је, нпр. у ранохришћанском периоду пагане привлачила и истрајност мученика и „хармонична усклађеност хришћанске поруке са моралним и религијским философијама њихових најбољих учитеља, као и усклађеност хришћанског живота са животима њихових хероја“.³⁹⁵ С друге стране, слабост модела „Христос културе“ огледа се у крајности човекове самодовољности која је последица потчињавања Христа циљу освајања природе. Нибур још примећује да „гностици и културни протестанти показују чудну жељу да пишу апокрифна јеванђеља и нове животе Исусове“,³⁹⁶ а циљ тога је прилагођавања истине откривења човековим културним нормама.

Трећи модел је „Христос изнад културе“, а његове представнике Нибур назива „синтетисти“. Како им само име говори, синтетисти врше синтезу Христа и културе, али не као културни хришћани који их изједначавају и евентуално дају предност култури, већ тако да се задржава јасна разлика и свест да је Христос изнад сваке културе. Што се тиче културе, њихов став је следећи: „Постоје и други закони поред закона Исуса Христа; и они су императивни јер су и они од Бога.“³⁹⁷ Другим речима, човек је неминовно условљен и Христом и културом у којој је рођен, због чега треба да се повинује друштвеним правилима и да се кроз њих, колико је то могуће, изграђује и као добар грађанин и као добар хришћанин. Представник ове идеје био је Климент Александријски који прихвата норму хеленистичке културе, али сматра и да Христов закон, иако сагласан са најбољим културним елементима, стоји изнад културних прописа. Дакле, људски закони човека доводе до једне тачке, док је за даље напредовање неопходно Јеванђеље. Слично је тврдио и Тома Аквински: „Оно што човек може постићи у својој култури, на основу исконских Божијих дарова творевини, јесте несавршена срећа. Осим тога, у вечности стоји други циљ за који су сваки труд и свака припрема недовољни. Постизање те врхунске среће није у опсегу људских могућности, али је Бог слободно дарује људима кроз Исуса Христа.“³⁹⁸ Основна

³⁹³ Niebuhr, *Christ and Culture*, 101.

³⁹⁴ Културни хришћани због овог става често бивају критиковани од фундаменталиста који (делимично с правом) сматрају да се прилагођавањем научном светоназору, тј. савременој култури, врши издаја вере. Међутим, занимљиво је Нибурово запажање да хришћански фундаменталисти морају да се суоче са истом оптужбом: „Колико су често фундаменталистички напади на тзв. либерализам – под чим се подразумева културни протестантизам – и сами израз културне оданости говори велики број фундаменталистичких интереса. Велики број ових антилиберала показује већу забринутост за космолошке и биолошке идеје старијих култура него за божанство Исуса Христа. Они оданост њему показују прихватањем старих културних идеја о начину стварања и уништења света.“ Niebuhr, *Christ and Culture*, 102.

³⁹⁵ Niebuhr, *Christ and Culture*, 103.

³⁹⁶ Niebuhr, *Christ and Culture*, 109.

³⁹⁷ Niebuhr, *Christ and Culture*, 122.

³⁹⁸ Niebuhr, *Christ and Culture*, 132-133.

предност модела „Христос изнад културе“ јесте то што он омогућава суштински позитиван став према култури уз здраво разликовање божанског закона као савршенијег. Јеванђеље је, према томе, врхунски одговор на сва позитивна стремљења људског рода. С друге стране, када се једном изврши оваква синтеза хришћанства и културе, хришћани се често задржавају на историјским резултатима те синтезе и игноришу чињеницу културне променљивости. Нибур пише: „Логично је да ће, након синтетичког одговора на проблем односа Христа и културе, онај ко прихвата такав одговор више марити за одбрану културе која је синтетизована са Јеванђељем него за само Јеванђеље.“³⁹⁹ У овом се ставу, сходно томе, крије опасност од негативног традиционализма који је чест разлог лоших мисионарских резултата.

Дуалистички модел „Христос и култура у парадоксу“ је сличан моделу „Христос изнад културе“ с обзиром на прихватање чињенице да је човек рођен у оквиру одређене културе и да мора да живи по њеним правилима. Међутим, за разлику од синтетиста, дуалисти наглашавају власт греха над светом и човеком, па тако и над културом и свим њеним елементима, укључујући и хришћанску религију: „Људска култура је искварена, а у њу спадају сва људска дела, тј. не само достигнућа човека изван цркве већ и човека у цркви, не само философије као људског достигнућа већ и теологије, не само јеврејска одбрана јеврејског закона већ и хришћанска одбрана хришћанског учења.“⁴⁰⁰ За разлику од представника става „Христос против културе“, међутим, дуалисти су свесни неопходности живота у грешној култури јер и њу и грешни свет у постојању одржава Бог. Из тог разлога у дуалистичкој мисли владају парадокси, најчешће у погледу закона и благодати, као и Божије милости и Божијег гнева. Свети Апостол Павле је, по Нибуру, најважнији представник овог става: он је сматрао да је људска култура под влашћу греха, али је наглашавао и искупитељски карактер Христа који врши „славно дело стварања новог човечанства, не као установитељ нове хришћанске културе већ као посредник новог начина живота, а то је живот у миру с Богом.“⁴⁰¹ У овом случају, култура бива прихваћена с јасном свешћу да она нема позитивну вредност сама по себи. Док ће синтетисти тврдити да култура омогућава делимично испуњење човекове егзистенције, дуалисти ће, заједно са Павлом, тврдити да су „закони хришћанског друштва, као и институције паганске културе које су од хришћана прихваћене, пре дизајновани да би онемогућили греху да постане деструктиван него да би помогли у постизању нечега доброг.“⁴⁰² Из тог разлога став „Христос и култура у парадоксу“ може да одведе према идеји „Христос против културе“, али и у крајност културног конзерватизма. Док у првом случају култура због своје грешности бива коначно одбачена, у другом долази до изражаја неповерење у човекову способност да обуздава грешне пориве, па се закони, осмишљени ради спречавања анархије, подржавају и чак апсолутизују као, такорећи, нужно зло.

Пети модел Нибур назива „Христос као преобразитељ културе“, а он се заснива на неколико теолошких претпоставки: Христос се оваплотио у оквиру конкретне културе,⁴⁰³ пад није учинио човека и његову културу непоправљиво лошим⁴⁰⁴ и културу је, сходно томе, могуће преобразити.⁴⁰⁵ Типичан представник овог става, који Нибур назива конверзионистичким, јесте Свети Јован Богослов. Његово Јеванђеље је врхунски пример конверзије, с обзиром да јеврејске религиозне идеје преноси грчкој публици на

³⁹⁹ Niebuhr, *Christ and Culture*, 146.

⁴⁰⁰ Niebuhr, *Christ and Culture*, 153.

⁴⁰¹ Niebuhr, *Christ and Culture*, 162.

⁴⁰² Niebuhr, *Christ and Culture*, 165.

⁴⁰³ Види: Niebuhr, *Christ and Culture*, 193.

⁴⁰⁴ Види: Niebuhr, *Christ and Culture*, 194.

⁴⁰⁵ Види: Niebuhr, *Christ and Culture*, 195.

њој разумљивом језику, али истовремено и присваја производе хеленистичке културе и преображава их тако да служе Христу. Нибур пише: „Кроз своја уверења о стварању кроз Реч и оваплоћење Речи, Јован изражава своју веру у Божији потпуно афирмативан однос са читавим светом, материјалним и духовним.“⁴⁰⁶ Нибур примећује да је битан показатељ овог афирмативног односа чињеница да Јован преферира израз „Царство Божије“ у односу на „живот вечни“. Другим речима, за Јована је битна могућност да човек буде преображен већ сада, унутар културе, а не тек у Есхатону. То се, како примећује Нибур, првенствено испољава на религиозно-симболичком плану јер Христос врши прописане религијске обреде, али им истовремено даје и нови смисао. Јован се „занима за преображај духа који се изражава у спољашњим религијским актима кроз дух Христов. Он сматра да сваки симболички акт треба да има истински извор и истинско усмерење према свом истинском циљу“.⁴⁰⁷ Због тога не постоји потреба за бежањем од културе или за њеним поништавањем: Црква преображава културу, укључујући и њене религиозне елементе, тако што симболе прихвата и преусмерава их ка Христу као апсолутној истини.

У Православној Цркви се, као и у осталим хришћанским заједницама, могу приметити елементи свих описаних модела. Тако је модел „Христос против културе“ присутан у фундаменталистичким и зилотским групацијама, док је модел „Христос културе“ приметан у одређеним струјама савремене теологије (мада не у истој мери као у културном протестантизму и гностицизму). Грешка првог модела састоји се у томе што његови представници не увиђају чињеницу да је чак и религиозност, којој су они нарочито склони, културни продукт. Милан Радуловић је о томе писао: „А зар се и религиозни доживљаји, визије, највише истине које Бог открива човеку не саопштавају и не преносе у првоме реду човековим језиком, сликом и музиком, а не чистим и непосредним зрачењем божанских духовних енергија у свету?“⁴⁰⁸ У крајности „Христос културе“ влада претеран оптимизам у виђењу света, хришћанска вера бива сведена на културу и настоји се с њом потпуно ускладити, док се, у другом случају, покушава одбранити од критике савремене науке непромишљеним или делимичним прихватањем њених теорија (што је замка у коју често западају и присталице „Христа против културе“). Хришћанство се, међутим, не може сводити „на саму културу, ма колико је широко схватили. Вера је претходница и извориште културе, њен темељ, али она је и њен кров; вера живи у различитим историјским моделима и типовима културе, али она их и надживљава; вера је у култури, али и испред, иза и изнад културе“.⁴⁰⁹ Иако ниједна од ових опција није исправна сама по себи, чињеница је да оне у Цркви одувек постоје и да ће вероватно увек и постојати. У мисији, пак, ниједна од њих не омогућава истинску инкултурацију: модел „Христос против културе“ узрокује импозицију јер намеће страну религиозну културу (упркос томе што је „против“ културе), док модел „Христос културе“ узрокује некритичко прихватање страних културних и религиозних елемената, тј. води у крајност синкретизма.

Последња три Нибурова модела омогућавају једно здравије прихватање културе. У оквир идеје „Христос изнад културе“ спада и Јустиново учење о семеним логосима које је стекло важан положај у савременој мисиологији. Испоставило се да је афирмација духовних трагања сваког народа ефикасан мисионарски метод јер не захтева апсолутни прекид са његовом културном традицијом. У примени овог метода је неопходан и став „Христос и култура у парадоксу“ јер он захтева сталну свест о грешном стању човека, па тако и о нужности промишљања о прихватљивости

⁴⁰⁶ Niebuhr, *Christ and Culture*, 197.

⁴⁰⁷ Niebuhr, *Christ and Culture*, 203.

⁴⁰⁸ Радуловић, *Уметност и вера*, 346.

⁴⁰⁹ Радуловић, *Уметност и вера*, 424.

културних елемената. Модел који највише одговара теологији инкултурације је, ипак, „Христос као преобразитељ културе“. У њему је наглашена чињеница да се спаситељско Христово дело односи на целокупну творевину. Јанулатос о томе пише:

Култура као чин и достигнуће човека створеног по обличју Божијем не налази се изван зрака божанских енергија, она није потпуно одвојена од дисања Светога Духа који одржава „видљиво са невидљивим“. Човеково стваралачко деловање у природи је дар, заповест и потенцијал, дат од самог Творца првосазданима, последица „Божије иконе“ и правца ка „подобљу“. За православну мисао „икона“ се није изгубила нити је била бачена у пропаст падом првих људи. Човек је остао прималац порука воље Божије и енергије Светога Духа. У корену културе, дакле, налазе се један дар и једна заповест Божија (Пост. 2,15). Бог даје човеку право и способност да влада над творевином (Пост. 1,28-30).⁴¹⁰

Уколико се прихвати чињеница суштинске доброте творевине, онда је могуће и препознавање суштинске доброте човекове културе која је, како сматра Флоровски, продужетак (добре) човекове природе. Такође, разумевање културе као мреже симболичких форми које се могу преусмеравати подудара се са конверзионистичким ставом Јовановог Јеванђеља. Све то обезбеђује одличан темељ за инкултурацију, о чему ће бити више речи у наставку овог поглавља.

Б.2. Теономна култура Пола Тилиха

Немачки и амерички теолог Пол Тилих (1886-1965) је, поред Ричарда Нибура, дао вероватно највећи допринос у разумевању односа хришћанства и културе. У бројним есејима, од којих су састављена његова капитална дела *Теологија културе* и *Протестантска ера*, Тилих износи виђење односа хришћанства и културе које не одговара у потпуности ниједном од пет Нибурових модела (иако постоји много сличности са трећим и петим моделом), па се зато може третирати као шести модел који Карл Армбрустер назива „Христос продубљује културу“.⁴¹¹ Тилих се залаже за јединство хришћанства и културе у оквиру онога што он назива „теономија“, а што је повезано са његовим посебним тумачењем религије као темеља културе.

За Тилиха је религија крајњи егзистенцијални темељ човековог бића или његова „крајња заокупљеност“ (ultimate concern). Тилих не нуди конкретну дефиницију крајње заокупљености; она може означавати веру или чак Бога, док у другим случајевима може представљати новац, каријеру, итд. Реч је, према томе, о било чему што човека *крајње заокупља*, али се у идеалном случају човекова крајња заокупљеност треба односити на Бога. Такође, Тилих религију назива „дубинском димензијом“ (dimension of depth) целокупне људске културе, што значи да она није посебан културни елемент, одвојен од осталих, већ је њихова основа и суштина. Разлог из којег се религија данас обично посматра одвојено од остатка културе јесте човекова отуђеност од сопственог егзистенцијалног темеља. То се види у секуларном презирању религије, али и у религиозном презирању световног. Међутим, то је за Тилиха ненормално стање јер је култура утемељена на религији: „Jedna od druge ne može biti odijeljena – obje moraju prihvatiti privremenost vlastite odijeljenosti, jer obje ishode iz religije u širem smislu riječi, tj. iz iskustva krajnje zaokupljenosti.“⁴¹² У *Теологији културе* Тилих додатно појашњава ову идеју: „Religija kao krajnja zaokupljenost jest supstancija kulture koja joj daje smisao, a

⁴¹⁰ Јанулатос, *Глобализам и православље*, 94-95.

⁴¹¹ Види: Rosino Gibellini, *Teologija dvadesetoga stoljeća* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1999), 101.

⁴¹² Paul Tillich, *Teologija kulture* (Rijeka, Sarajevo: Ex Libris, Synopsis, 2009), 16.

kultura čini ukupnost oblika u kojima se zaokupljenost religije iskazuje. Ukratko: religija je sastavnica kulture, kultura je oblik religije. Takva postavka u konačnici onemogućuje dualizam religije i kulture.⁴¹³ Тилих, ипак, не пада у крајност модела „Христос културе“ као културни протестанти. Он не настоји да потчини религију култури и свестан је греховног стања човека и његових културних производа. Његов циљ је да покаже како религија, схваћена као крајња заокупљеност, условљава целокупно човеково стваралаштво. У томе се састоји идеја *теономије*.

У *Протестантској ери*⁴¹⁴ Тилих описује сукоб између хришћанства и секуларних покрета и последице које је тај сукоб имао по однос хришћанства и културе: „Црква је одбацила секуларизовану аутономију модерне културе; револуционарни покрети су одбацили трансцендентну хетерономију цркава. Обоје су одбацили нешто од чега су, како ће се испоставити, и сами живели, а то нешто је теономија.“⁴¹⁵ Овде се изрази аутономија, хетерономија и теономија односе на етику, тј. на морални закон чије се порекло различито тумачи. Аутономија, коју генерално прихвата савремени секуларизам, односи се на стару идеју човека који је сам себи закон, тј. који је аутономан у моралном смислу. Такав човек не трпи никакав закон који долази споља, а нарочито се супротставља моралним правилима које му намеће хришћанска религија. С друге стране, хетерономија означава крајње религиозан став да је човек неспособан за самостално морално промишљање, због чега му је неопходан спољашњи закон, конкретно од Бога. Тилих је посебно критички настројен према хетерономији, видећи у њој основног кривца за данашње погрешно одвајање религије од остатка културе. У *Теологији културе* он констатује да Црква саопштава суд овоме свету, али је и она део тог истог света и зато мора бити подложна суду који објављује: „Ако Crkva nije podložna sudu kojega sama naviješta, postaje samoj sebi idolom.“⁴¹⁶ Томе је нарочито склона Римокатоличка црква, мада Тилих признаје да је иста грешка својствена и појединим протестантским заједницама. Наиме, осветивши једну групу религиозних симбола, тј. један део културе, римокатолицизам и протестантизам настоје да исте симболе наметну као апсолутни закон. Међутим, Тилих тврди: „Izvanjsko nametanje nije dostatno za nastanak nekog moralnog sustava. On treba biti nutarnji, jer jedino nutarnji sustav ima izgleda za uspjeh.“⁴¹⁷ Инсистирање на унутрашњости, пак, не води аутономији већ теономији.

Теономија у етичком смислу, према Тилиху, „подразумева да је врхунски закон у исто време и унутрашњи закон самога човека, укоренењен у божанској основи која је и човекова основа: закон живота надилази човека, мада је истовремено и његов сопствени закон“.⁴¹⁸ Одмах потом Тилих износи дефиницију теомомне културе: „Теомомна култура изражава кроз своје творевине крајњу заокупљеност и трансцендентни смисао, али не као нешто страном већ као сопствену духовну основу.“⁴¹⁹ Чињеница је да се религија и култура увек прожимају, јер је култура, како је раније

⁴¹³ Tillich, *Teologija kulture*, 41.

⁴¹⁴ Конкретно је реч о есеју „Religion and Secular Culture“, првобитно објављеном у часопису *Journal of Religion*, Vol. XXVI, No. 2 (1946), а који је накнадно укључен у *Протестантску еру*.

⁴¹⁵ Paul Tillich, *The Protestant Era* (Chicago: The University of Chicago Press, 1948), 56.

⁴¹⁶ Tillich, *Teologija kulture*, 40.

⁴¹⁷ Tillich, *Teologija kulture*, 118. Тилих црквену импозицију критикује и у *Протестантској ери*: „Ако се таква посебна религијска култура намеће дисидентима или страним културама, могуће је показати да оно врхунско, што с правом настоји да освоји људска срца, не користи религијску узвишеност за своје циљеве већ то чини оно што је привремено и условљено.“ Tillich, *The Protestant Era*, 57. Другим речима, Тилих сматра да Јеванђеље не захтева измену културне слике у делу мисије већ то захтевају привремене црквене институције које се везују за један посебан културни систем и намећу га свима осталима.

⁴¹⁸ Tillich, *The Protestant Era*, 56-57.

⁴¹⁹ Tillich, *The Protestant Era*, 57.

речено „облик религије“. То значи да је култура у својој суштини, заправо, увек и била теономна, чак и у крајностима секуларне аутономије и црквене хетерономије. На основу тога се може закључити да задатак теолога није просто анатемисање аутономне етике већ указивање на њену теономну природу. Тилих закључује:

Јаз између религије и културе је премошћен: религија је нешто више од система посебних симбола, обреда и емоција усмерених ка највишем бићу; религија је крајња заокупљеност; то је стање бића које је обузето нечим неусловљеним, светим, апсолутним. Будући таква, она дарује смисао, озбиљност и дубину целокупној култури и од културног материјала ствара сопствену религиозну културу.⁴²⁰

Тилихова идеја о теономној култури садржи потенцијал за додатни развој унутар теологије инкултурације. Иако се може тврдити да се његова анализа односи искључиво на хришћанске културе, тј. да је условљена његовим личним културним искуством, ипак је појам о религији као дубинској димензији културе користан у процесу афирмације духовних трагања иноверних. Тилих, заправо, излаже стару идеју о Божијем лику и подобју у човеку: природна усмереност ка Богу мора да се изрази кроз културу, а мисија је управо трагање за добрим изразима људске боголикости, њихова афирмација и освећење. С друге стране, ако се идеја теономије односи на хришћанске културе, онда се она може посматрати као циљ инкултурације: једна култура је истински християнизована тек када постане теономна, односно када њена дубинска димензија постане истина Божијег откривења.

В. Важност културе у Православној Цркви

В.1. Прихватање и освећење културе

Генерални став Православне Цркве према култури је афирмативан. Вероватно је за то добрим делом заслужна локална еклисиологија која омогућава Цркви да верне не посматра као безличну масу већ као припаднике конкретних цивилизација, народа и култура. Због тога је она у свом локалном аспекту често повезана, а понекад и поистовећена са културним народним бићем. Ипак, у њој је присутан и снажан аскетски елемент који самим својим постојањем критикује културу и подсећа на примат Јеванђеља. С друге стране стоји нужност пребивања у култури која, наравно, није савршена и потпуно добра, али која је током векова задобила карактеристичан хришћански печат. Имајући у виду ове супротности, Иван Иљин дефинише два основна модела односа Христа у културе у Православној Цркви: „Ту су пред нама два различита, понекад, изгледа, чак супротна погледа на свет: они као да стоје напоредо, не истискујући једно друго, него наводећи човека на два различита животна пута: *одбацивање света и прихватање света*.“⁴²¹ Иљин није прецизирао нијансе односа хришћанства и културе као Нибур, али су му ова два модела сасвим довољна да објасни суштину православног става.

Иљин пут одбацивања света иронично карактерише као „будистички“. Наиме, хришћанин који се искључиво држи овог става посматра свет као простор несносне патње од које га Христос спасава. По његовом виђењу, „Царство Божије не само да није од овога света, него није ни намењено овом свету“.⁴²² Стварање хришћанске културе било би, по суду Иљина, немогуће уколико би ово био доминантан став у Цркви: „Тад

⁴²⁰ Tillich, *The Protestant Era*, 59.

⁴²¹ Иљин, *Основе хришћанске културе*, 43.

⁴²² Иљин, *Основе хришћанске културе*, 43.

се испоставља да земаљски живот није човеку дат да он у њему живи и ради, *славећи Бога својим животом и својим стваралаштвом* (идеја хришћанске културе!), него да *га не прихвати и да се учи лаганом самоумртвљавању*: прави хришћанин нема на земљи ни истинску склоност ка стварању, ни стваралачки циљ.⁴²³ Иљин, наравно, описује једну могућу крајност а не реалан став православног подвижништва. Оно је чак и поред своје основне идеје одвајања од света имало важну улогу у стварању православних култура, нарочито у средњем веку. Православном монаштву је, како пише Кипријан Керн, „својствен радосни космизам, то јест прихватање творевине Божије са љубовију и великим поштовањем“.⁴²⁴ Због тога се чак и аскетски део Православне Цркве може сврстати на страну прихватања а не одбацивања света. Штавише, оно што Иљин назива будистичким одбацивањем света уопште није својствено православљу.

Црква прихвата културу, али је због свог есхатолошког бића не прихвата онакву каква тренутно јесте, тј. у њеном огреховљеном стању, него је освећује и приноси Богу. О томе пише и Павле Евдокимов: „Хришћански став према свету не може никада да буде одрицање света, било аскетско, или есхатолошко. Он је увек потврдан, премда есхатолошки: као непрестано узвинуће ка коначној мети, која уместо да затвара, све отвара према оностраном.“⁴²⁵ Чињеница је, такође, да грешно стање творевине неће бити у потпуности исцељено све до Другог доласка Господњег, а то значи да ниједна култура не може бити савршена: чак и кад је христијанизована, она је и даље динамична и често пада заједно са људима који у њој живе. Управо због тога Евдокимов говори о „непрестаном узвинућу“, што подразумева сталан труд Цркве да адекватно одговори на културна питања и кризе. Иљин је исти процес описао следећим речима: „Историја хришћанства у целини представља, у ствари, ништа друго него *јединствено и велико трагање за хришћанском културом*.“⁴²⁶

Кроз ово трагање Црква долази до најбољих производа човекове боголике креативности, прихвата их и освећује. Међутим, њена улога се не завршава на томе, тј. Црква не остаје изнад културе. Прихватајући и освећујући културу, она почиње да кроз њу живи, да се изражава и саопштава радост Јеванђеља њеним симболичким облицима. Тилиховим језиком речено, култура постаје (или се препознаје као) теонмна: она постаје део Цркве и Црква постаје део ње. Такође, Црква постаје инспирација за развој културе, али и активан учесник у том процесу. Милан Радуловић је писао: „Суштина наше вере је Исус Христос, али душа наше Цркве је њена обредна пракса, њена

⁴²³ Иљин, *Основе хришћанске културе*, 45.

⁴²⁴ Кипријан Керн, *Пастирско богословље* (Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог, Богословски факултет СПЦ, 2003), 21.

⁴²⁵ Евдокимов, „*Луда*“ *љубав Божија*, 79.

⁴²⁶ Иљин, *Основе хришћанске културе*, 25. Историја потврђује ову одличну констатацију Иљина. Бош исту идеју излаже опширније: „Црква није била носилац културе. Штавише, била је презрена од већине културних грађана Империје. (...) Од краја 2. века слика је полако почела да се мења. Климент Александријски, Ориген и други започели су нову традицију софистицираног хришћанског учењака који је по знању био раван било ком паганском философу, нарочито због тога што је могао произвести исту врсту аргумента као и они. (...) Чак и пре престанка гоњења и проглашења хришћанства за једину легитимну религију у Римском царству, Црква је постала носилац културе и имала је цивилизујућу улогу у друштву. (...) Мисија је постала покрет од супериорних ка инфериорним. Нехришћанске вере биле су инфериорне у односу на хришћанство, и то не примарно из теолошких, већ из друштвених и културних разлога.“ Bosch, *Transforming Mission*, 193. Остварена синтеза, наравно, није била вечна и кроз историју се лако примећује непрестана напетост између Цркве и овосветских власти. Чак су и у хришћанским империјама, нпр. у Византији и Русији, властодршци неретко улазили у конфликт са Црквом. То значи да је сваки период кризе вере, па и овај кроз који хришћанство тренутно пролази, ништа друго до позив Цркви да поново приступи култури на мисионарски начин. Другим речима, хришћанство треба да изврши поновну инкултурацију у дехристијанизованој култури.

уметност, искуство живљења у једној заједници; укратко, историјска димензија Цркве садржана је у њеној посебној култури и културној традицији коју је створила, коју чува и коју даље гради.⁴²⁷ Сходно томе, црквено освећење културе није просто прихватање овоземаљских закона и обичаја да би се постигао компромис са нужним злом које спречава експлозије људске грешности, као у Нибуровом моделу „Христос и култура у парадоксу“. Реч је, заправо, о стварању једне „проширене Цркве“, тј. окружења у којем хришћанин може да се лакше уздиже ка Богу, а то је могуће зато што свака истински христјанизована култура мора бити литургијска. Према Евдокимову, „сама култура својим сопственим елементима и на свој начин саставља козмичку литургију која је, већ овде на земљи, увод у небеско славословље“.⁴²⁸ То је омогућено управо литургијском афирмацијом културе, што није ништа друго до синоним за православну инкултурацију.

В.2. Питање византијског наслеђа у Православној Цркви

Чињеница је да Православна Црква не одбацује културу већ је прихвата и освећује, али је чињеница и да у томе може доћи до претераног повезивања са једним културним моделом. Један облик овог екстрема јесте етнофилетизам – постављање националног идентитета и интереса изнад Јеванђеља. Други облик је унеколико теже подвргнути критици, с обзиром да критика ове врсте робовања културном систему може изгледати као критика целокупног предања Православне Цркве. Реч је о тзв. византинизму, односно о верном праћењу и примењивању хеленизма својственог искључиво византијском хришћанству. У скорије време се, међутим, могу чути критике византинизма које долазе и с грчке и с руске стране. Може се претпоставити да је у Православној Цркви све веће знање о другачијим културама и религијама довело до буђења свести о неизбежности културне разноликости, што је слично атмосфери која је у Римокатоличкој цркви владала за време Другог ватиканског концила. Такође, анализа историје православног мисионарства и поређење са резултатима инославних мисија намеће неизбежно питање о неспособности православних да изврше адекватну инкултурацију у новијој историји. Чини се да се одговор на ово питање може наћи управо у православном инсистирању на византијском културном моделу.

Богослов који је нарочито истицао византијски и уопште хеленистички карактер православне теологије био је Георгије Флоровски. Он у бројним својим делима указује на хеленизам хришћанских догмата као на њихову трајну одлику. Језик којим су изражени догмати позајмљен је из грчке философије, али Флоровски сматра да је тај језик у Цркви постао универзалан и непроменљив:

Речи догматичких одређења (дефиниција), које су често позајмљене из уобичајеног философског речника, више нису једноставне, обичне речи, које би могле бити и које могу бити замењене неким другим речима. Не, оне су настале да би биле *вечне и непроменливе речи*. То значи да су, кроз одговарајуће изражавање Божанске Истине, биле засноване и овековечене одређене речи, то јест *одређена схватања и идеје*, а такође и *одређени начин мишљења*.⁴²⁹

⁴²⁷ Радуловић, *Уметност и вера*, 430.

⁴²⁸ Евдокимов, „*Луда*“ љубав Божија, 74.

⁴²⁹ Георгије Флоровски, „Дело Духа Светога у Богооткривењу“, у Георгије Флоровски, *Црква је живот: изабране беседе, есеји и студије* (Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2005), 180.

Флоровски, дакле, тврди да је израз православне вере дефинитивно условљен једним конкретним начином мишљења, тј. једном конкретном културом и њеним, како би рекао Герц, здравим разумом. У томе он учава Божији промисао, с обзиром да је језик грчке философије био најпогоднији за изражавање истине откривења које нам је дато кроз Христа. Флоровски пише: „У овоме није било, и није могло да буде 'историјске случајности'. Потребно је памтити да је Евангелије дато свима нама и засвагда на језику Јелина. У овом 'избрању' грчкога језика као неизменљивог и незаменљивог првојезика хришћанске благовести, исто толико је мало 'случајнога' као и у томе што је Бог из свих народа прошлости изабрао управо народ Јеврејски за 'Свој народ' – спасење је од Јудејаца (Јн. 4,22).“⁴³⁰ То не значи ништа друго него да је хришћанство условљено једним од својих првобитних културних израза, а неизбежан закључак јесте да свако ко постаје православни хришћанин мора истовремено (или претходно) да присвоји хеленистички начин мишљења.⁴³¹ Овде није реч о претеривању јер Флоровски недвосмислено тврди: „Хеленизам је, такорећи, овековечен у Цркви; инкорпориран је у само ткиво Цркве као *вечита категорија* хришћанске егзистенције.“⁴³²

Инсистирање на црквеном хеленизму је код Флоровског условљено руским удаљавањем од византијске богословске традиције у 16. веку, због чега је он закључио да Руска Православна Црква није у довољној мери прихватила Оце, тј. није апсорбовала византијску хришћанску мисао. Византијски хеленизам који истиче Флоровски, наравно, не односи се на грчки национализам; он говори „о хришћанској старини, о хеленизму догме, литургије и иконе“,⁴³³ односно о једној религиозној култури која је шира од грчког националног простора и која обухвата све православне народе. Насупрот мислиоцима какав је био Петар Чадајев, Флоровски тврди да би позападњачење руског хришћанства и уклањање онога што је Чадајев називао „кобним утицајем бедне Византије“⁴³⁴ било погубно по православље: „Одрицање од грчког наслеђа је, заправо, једако еклесијалном самоубиству.“⁴³⁵

Идеје Флоровског, које су данас претежно прихваћене у православној теологији, ипак не одражавају целокупну истину. Наиме, Флоровски је у праву када тврди да је хеленистички културни печат на телу хришћанства неизбрисив, али он притом има у виду искључиво *европско* хришћанство. Историја негира теорију о раном хришћанству као искључиво хеленистичком феномену, и то не само чињеницом његовог јеврејског порекла. Мајендорф подсећа на постојање антиохијске, тј. сиријске богословске школе „која није ништа дуговала ни грчком Истоку ни латинском Западу, него је стајала под директним утицајем традиције јеврејских синагогалних школа“.⁴³⁶ Према Мајендорфу, сиријске и египатске варијанте хришћанства нису се радо покоравале грчкој црквено-политичкој доминацији. Оне су наступале као самостални хришћански центри, како у културном тако и у теолошком смилу, а Мајендорф посебно истиче њихове „духовне колоније“ у Јерменији и Етопији као показатеље црквене самосвести: „Постојање хришћанских цркава зависних од Сирије или Египта, изван граница империје,

⁴³⁰ Георгије Флоровски, „Откривење и опит“, у Георгије Флоровски, *Црква је живот: изабране беседе, есеји и студије* (Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2005), 190.

⁴³¹ Тешко се може одолети закључку да ова тврдња Флоровског подсећа на исламско инсистирање на арапском језику и култури без којих се аутентични ислам не може добро схватити.

⁴³² Florovsky, „The Ways of Russian Theology“, 195.

⁴³³ Florovsky, „The Ways of Russian Theology“, 195.

⁴³⁴ Види: Флоровски, *Путеви руског богословља*, 13.

⁴³⁵ Florovsky, „The Ways of Russian Theology“, 199.

⁴³⁶ Џон Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске деобе: Црква од 450. до 680. године* (Крагујевац: Каленић, 1997), 89.

учврстило је културни идентитет и Сирије и Египта. Они су оспоравали империјалне централизоване тенденције све до исламске најезде у седмом веку. Настојали су да се одрже и да се респектују лингвистички, литургијски, па чак и теолошки плурализам у Римском царству.⁴³⁷ У скорије време је и Иларион Алфејев нагласио ову историјску чињеницу да би критиковао византинизам Флоровског. Крајем 20. века су европски хришћани постали свесни огромног корпуса сиријске хришћанске литературе, тј. схватили су да је поред грчке и латинске богословске традиције „постојала и *Patrologia Orientalis*, напредан свет 'оријенталне' богословске традиције, која је дубоко аутентична по форми и садржају. Тада је постало јасно да хришћанство није могло да се сведе само на византинизам“.⁴³⁸

Нарочито оштру критику Флоровског изнео је Николај Берђајев у раду „Ортодоксија и човечност“.⁴³⁹ Берђајев Флоровског оптужује чак за својеврсни аутошовинизам: „Аутор је Византинац, он не воли ништа руско, њему је 'руско хришћанство' одбојно, мада није јасно зашто би пред судом хришћанског универзализма 'византијско хришћанство' било боље од 'руског'“.⁴⁴⁰ Чињеницу да је и византијско хришћанство било културни продукт једног минулог времена Берђајев наизглед учача много боље од Флоровског. Њему остаје нејасно због чега Флоровски инсистира искључиво на византијском хеленизму чак и у 20. веку, с обзиром да оно није понудило одговоре на све проблеме који се могу јавити кроз историју Цркве: „Опит византинизма је био ограничен, његови видокрузи су били сужени, многе теме још нису ступиле пред хришћанску свест. (...) И храна узета из света који се распао може да зарази отровом лешине.“⁴⁴¹ За Берђајева је нарочито бесмислено то што Флоровски, настојећи да реанимира византијски хеленизам, анатемише сваку другу врсту културног утицаја на руско хришћанство, као да тај утицај нужно мора бити лош. У овом случају, реч је о западним философским и уопште културним утицајима који су, по процени Флоровског, окренули Русију од византијске отачке традиције. Берђајев иронично констатује: „Како изгледа, Русија ништа своје не може да има, она може имати само византијско или западно.“⁴⁴² Заиста, Флоровски је кроз критику руских богословских и философских струјања поистоветио православље са византијским хеленизмом. Бити православан, према томе, значи бити Хелен или, прецизније, Византинац у културном смислу и због тога је прихватање сваког другог културног утицаја, нарочито западног, једнако издаји православне вере. Берђајев овакво закључивање Флоровског критикује следећим речима:

Јелинизам о. Г. Флоровског очигледно жели да апсолутизује категорије грчке мисли, да их утврди као вечне. У томе је његова сличност са томизмом, који утврђује универзалност грчког интелектуализма. Али о. Г. Флоровски се налази у много горем положају. Уопште није јасно да ли би он био платоничар или аристотеловац, уопште није јасно какву би философију он признао као одговарајућу православљу и, због тога, за сва времена истиниту. Одушевљењу руске мисли за немачку философију, он не супротставља никакву другу философију. Он му просто супротставља православље, православно богословље, наивно га сматрајући независним

⁴³⁷ Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске деобе*, 25.

⁴³⁸ Алфејев, *Православље и савременост*, 47.

⁴³⁹ Реч је о приказу и критици књиге Флоровског *Путеви руског богословља*. Рад је оригинално објављен у часопису *Путь*, бр. 53 (1937), док је на српском језику објављен на порталу teologija.net.

⁴⁴⁰ Николај Берђајев, „Ортодоксија и човечност (Георгије Флоровски, *Путеви руског богословља*, 1937)“: Приступљено 15.08.2019. <https://teologija.net/ortodoksija-i-covecnost/>

⁴⁴¹ Берђајев, „Ортодоксија и човечност“.

⁴⁴² Берђајев, „Ортодоксија и човечност“.

од философије. Али он ипак мора, уколико је богослов, да оперише са појмовима личности, суштине, смисла, стварања, слободе, времена итд. На какву се философију све то ослања?⁴⁴³

Флоровски вероватно не би могао да тврди да га је Берђајев погрешно схватио. Како је раније поменуто, он заиста сматра да је православно богословље искључиво хеленско, због чега се оно, као некаква амалгамација оног најбољег из античке философије и новозаветног откривења (које је дато на грчком језику), може супротставити утицајима немачке философије или схоластичке теологије. У суштини, Флоровски није погрешно јер је византијска богословска традиција заиста била такав спој. У њеној основи налазила се древна хеленска мисао, изражена кроз богато културно стваралаштво које је током векова отачке критике и рецепције преобразено у оно што се данас назива хришћанским хеленизмом. Говорећи о истом проблему, Шмеман примећује да је одлика ове хеленске, па и византијске мисли била мера, тј. способност успостављања равнотеже између надсветског позива Јеванђеља и овосветског позива културе. Када је Русија прихватила хришћанство од Византије, међутим, ова мера није пренета заједно са Христовом науком. Другим речима, у Русији није извршена инкултурација већ је византијска култура, као производ вишевековног трагања и стваралаштва, пренета у готовом облику. Тако је руско хришћанство наследило византијски максимализам, односно „доживљај 'крунисаности' и довршености“⁴⁴⁴ на културном плану, мада Русија за то није имала историјске темеље. Овај максимализам је пропраћен и минимализмом. Немајући грчку „меру“, Руси су се окренули узвишеним религиозним и културним идеалима и запоставили овосветско: „Византијско-хришћански корени и надахнуће захтевали су од руске културе да одмах, без припреме, без дужег периода усвајања и прилагођавања, спроведе хришћански идеал у живот. Ти исти корени, упућујући све ка религији, ка јеванђелском савршенству, на један чудан начин су довели до развоја минимализма у руској свести, до равнодушности према прозаичним, свакодневним, овоземаљским стварима.“⁴⁴⁵ Мисиолошким језиком речено, ова растрганост руске културе последица је првобитне импозиције и невршења инкултурације. Због тога је Берђајев у праву када критикује став Флоровског да руско хришћанство може бити или византијско или западно, не прихватајући могућност аутентично руске црквене културе и богословља. Заиста, поистовећивање хришћанства са једним културним моделом, у овом случају византијским, онемогућава здраву инкултурацију и доводи до кризе културе.

Када је реч о савременом православљу, бескомпромисно инсистирање на византијском хеленизму у спољашњој мисији не показује се као добра стратегија. Док су православне мисије у 19. веку остваривале једва приметне резултате у односу на римокатоличке и протестантске мисије, данас је православна мисија скоро не приметна. Разлог за то је невољност православних да се покушају изразити савременим и новим језиком, како у унутрашњој тако и у спољашњој мисији.⁴⁴⁶ Када се једном прихвати ова

⁴⁴³ Берђајев, „Ортодоксија и човечност“.

⁴⁴⁴ Александар Шмеман, *Основе руске културе* (Крагујевац: Каленић, 2019), 55.

⁴⁴⁵ Шмеман, *Основе руске културе*, 66.

⁴⁴⁶ Калаидзидис констатује да православље „није у стању да схвати и да прихвати да нисмо више у хеленистичком свету, и да (грчка) онтологија није доминантни философски језик нашег времена, да онтолошка философија није више једина, или није главни вектор односа између Цркве и света“. Калаидзидис, „Православна теологија мисије: суочавање са изазовима глобалног света“: 77. Наравно, систематска теологија Православне Цркве, која највише инсистира на византизму какав је заступао Флоровски, увек има спремну публику која ће да чита и коментарише многобројне чланке и књиге о разним богословским темама. То, међутим, ствара илузију актуелности јер је поменута публика скоро потпуно *стручна*. Није довољно уз име неког Оца Цркве додати поднаслов који обећавају да ће његова

чињеница, вероватно ће се у православном богословљу, а нарочито у мисиологији, пробудити свест о културном плурализму као истинском богатству Цркве. Овај закључак је у складу са налазима бројних православних богослова који проблему односа Цркве и савремене културе приступају без фундаменталистичких предрасуда. Радован Биговић је писао: „Сваки народ има право да у категоријама своје културе и језика прима Јеванђеље. Не постоји култура у коју Јеванђеље не може да се инкорпорира. Јеванђељска мисија треба да изграђује јединство у слободи и различитости. Хришћанско јединство не подразумева унификацију и монизам већ слободу и различитост.“⁴⁴⁷ Иста мисао је изражена и у *Основама социјалне концепције Руске Православне Цркве*: „Ниједна култура не може сматрати себе једино прихватљивом за изражавање хришћанске духовне поруке.“⁴⁴⁸

Могуће је приметити једно често игнорисано или прећутно толерисано неслагање између теоријске и практичне стране православног богословља на овом плану. Док једна страна истиче непроменљивост хеленистичког образа православља, друга страна инсистира да православље не може бити сведено искључиво на један (па макар то био и византијски) културни модел. Јаков Стамулис, као посматрач тековина православне мисиолошке мисли, уочава исти проблем и закључује: „Неспоразуми настају када се локално парцијално изражавање јелинизма прихвата као универзални нормативни јелинизам који је описао протојереј Г. Флоровски.“⁴⁴⁹ Иако Стамулис сматра да овај „универзални“ хеленизам православља и даље омогућава аутентичне локалне изразе вере, тј. да се може говорити и „о јелинистичко-јапанском Православљу, где јелинистичке категорије налазе свој израз у културној средини Јапана“, ⁴⁵⁰ чињеница је да се пре може говорити о изолованом хеленизму Јапанске Цркве усред мора јапанске културе, а то је море на чијим обалама Црква није претерано заинтересована да гради пристаништа. Управо је стање младих далекоисточних Цркава, обојених бојама стране културе и неспособних за ширење, јасан показатељ да православље поред свог историјског (византијског) наслеђа мора направити места и за културе других народа, тј. мора поново постати способно за инкултурацију. Неоспорна је чињеница да Православна Црква није првенствено носилац византијске културе већ је она искључиво носилац Јеванђеља, а Јеванђеље је, како одлично примећује Бош, страна за сваку културу: „Када се налази у конфликту са одређеном културом, нпр. неком у

мисао бити доведена у живу везу са нашим временом, а затим понављати његове мисли и просто закључити да су оне и данас једнако актуелне као и пре више од једног миленијума. Овај тренд у савременој теолошкој мисли нема никаквог ефекта у конкретном животу црквене заједнице. Оно што је заиста неопходно јесте да се *дух отачке мисли* реактуелизује у црквеној унутрашњој и спољашњој мисији, а то се може постићи само ако буду научене лекције из њиховог одношења са сопственим културним контекстом.

⁴⁴⁷ Радован Биговић, *Црква и друштво* (Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, 2000), 186.

⁴⁴⁸ *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*, 182.

⁴⁴⁹ Стамулис, *Савремено православно мисионарско богословље*, 141. Збуњеност на овом плану, ипак, није својствена само инославним критичарима православља. На страницама часописа *Порептендес* може се наићи и на радове аутора који управо на чињеници православног хеленизма граде теорије о Божијем призиву који је упућен искључиво Грцима (или Црквама грчког говорног подручја) да христјанизују читав свет. Тако П. Деметропулос сматра да су помесне Цркве неспособне да се уједине у делу мисије због расног национализма, па закључује: „Грчка Православна Црква треба да обрати пажњу на овај божански призив. Заиста, наша Црква је једини одељак Православне Цркве који може да предузме смислене покушаје за остварење спољашње мисије.“ Demetropoulos, „The Kingdom of God Starting Point for the Mission Abroad“: 22. Иако признаје да је Грчка Црква подложна истим грешкама као и остале Цркве, чини се да Деметропулос види у Грчкој Цркви истинског носиоца православног универзализма. Овакав став, наравно, не може бити прихваћен у локалним Црквама, као ни у општој православној мисиологији.

⁴⁵⁰ Стамулис, *Савремено православно мисионарско богословље*, 141.

земљама трећег света, важно је установити да ли је извориште тензије само Јеванђеље или то што је Јеванђеље превише повезано са културом кроз коју се мисионарска порука преноси у том случају.⁴⁵¹ Ово је лекција коју православна мисиологија треба да пренесе остатку православног богословља.

Једну чињеницу је увек потребно имати на уму приликом критике православног византизма: предање Православне Цркве заиста јесте претежно хеленистичко. То значи да потреба за инкултурацијом ни у ком случају не може да подразумева раскид са православном традицијом, што би дословно било, речима Флоровског, „еклисијално самоубиство“. Оно што је потребно, пак, јесте да се поред овог типично хеленистичког израза вере омогуће и алтернативни културни изрази. Ти нови изрази би, наравно, морали да одговарају духу Јеванђеља. На тај начин би се богословље Цркве обогатило, а њено јединство не би било нарушено. У истом процесу био би осветљен проблем религизације православља, тј. ограничавања аутентичног духовног искуства оквирима стриктних религијских израза, што је болесно стање на које су указали бројни велики православни богослови данашњице, нпр. Шмеман, Јанарас, Романидис, итд. Страх од дозвољавања нових културних и религиозних израза, поред оних наслеђених из Византије, симптом је такве религизације, чему ће бити посвећен следећи одељак овог поглавља.

⁴⁵¹ Bosch, *Transforming Mission*, 455.

4.2. Црква и религија

Религија је саставни и често најбитнији део културе. Настојећи да оствари везу са трансцендентним, она даје смисао целокупној култури и због тога се може рећи да је она, како сматра Тилих, дубинска димензија свих културних елемената. Ипак, никада не треба губити из вида да је религија људско кретање ка трансцендентном. Из тог разлога је она подложна грешкама и застрањењима, нарочито у недостатку откривења као Божијег покрета ка човеку. С обзиром на ту чињеницу, хришћанство је од почетка заузимало амбивалентан став према религији: она је превазиђена Христовим законом љубави али је истовремено и неизбежна због људске религиозне природе. Као резултат боготражитељства, она понекад производи симболичке форме које Црква може да прихвати и инкорпорира у свој живот. Због тога се у новијој мисионарској пракси могу уочити изузетно афирмативни ставови према изразима локалне религиозности, нпр. према религиозним плесовима у афричкој духовности, према традиционалним елементима венчања и осталих народних обичаја у Кореји, итд. У православном богословљу је присутно, међутим, и веома негативно расположење према феномену религије када се она пореди са Црквом. Бројни православни теолози устали су против религизације хришћанства, истичући примат откривења над религијом као колекцијом људских одговора на откривење. У овом одељку најпре ће бити посвећена пажња афирмативном ставу Цркве према људској религиозности, а затим ће бити дефинисана разлика између откривења и религије да би била јаснија критика религије у списима појединих православних теолога.

А. Религија као боготражитељство

Учећи да је човек створен по Божијем лику и подобију, који нису уништени падом у грех, хришћанство не негира чињеницу да је сваки човек, чак и онај који је рођен у незнабожачким културама, по својој природи и даље боготражитељ. Због тога он гради религијске системе, покушавајући да обнови јединство са Творцем. Мисионари који су уважавали покушаје праведног живота у другим религијама обично су овај став правдали учењем Светог Апостола Павла, конкретно већ навођеним стиховима из Посланице Римљанима по којима незнабошци „доказују да је у срцима њиховим написано оно што је по закону, пошто свједочи савјест њихова, и пошто се мисли њихове међу собом оптужују или оправдавају“ (Рим 2,15). На истим стиховима заснована је идеја о тзв. природном Божијем откривењу. Оно се од директног (или „натприродног“) Божијег откривења разликује по томе што се „у првом Бог открива у природном свету и у савести, док се у другом Бог открива кроз посебна дела у историји (нпр. у Израилевом изласку из Египта или у Божијој речи упућеној пророцима)“.⁴⁵² Ово учење објашњава постојање праведних људи међу незнабошцима, истовремено онемогућавајући изговор да Божији суд не може да се односи на оне који нису имали привилегију директног откривења. Пошто је „у срцима њиховим написано оно што је по закону“, људи природно стреме ка Аутору закона и тиме започињу религиозни живот. Флоровски ће, међутим, тврдити да „природно откривење“ уопште није откривење у правом смислу речи; оно би се пре могло назвати „природним траговима Божијим“ (*vestigia Dei naturalia*) који подстичу човека на религиозну потрагу. На тој чињеници Флоровски успоставља разлику између откривења и религије:

⁴⁵² William J. Abraham, „Revelation“, in *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, ed. Ian McFarland, David Fergusson, Karen Kilby, Iain Torrance (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 445.

Али, то још увек није ни познање Бога, нити виђење Бога. Строго говорећи, Откривење није суштина религијскога живота. Уз то, имамо право да кажемо да Откривење није религија, већ више од религије, нешто друго, *сасвим различито од религије*. Откривење није јављење Бога у Његовој творевини, у створењима која је саздао, већ непосредно *виђење Бога*, које се дарује човеку. (...) Човек кроз „природну религију“ сазнаје о Богу: чезне за Богом и пружа се ка Богу, будући да је *Бог близу* свакоме од нас. Међутим, то је, ипак, *само пут човека ка Богу*. Откривење је пут Бога ка човеку.⁴⁵³

Иако је „само пут човека ка Богу“, религија је и даље конститутивни елемент културе, истовремено њен темељ и њена најузвишенија пројава. То значи да мисија, која укључује инкултурацију, не може да подразумева бескомпромисно негирање локалне религиозности јер се тиме, заправо, негира и комплетна култура. Историја сведочи да је мисија увек изузетно отежана или чак онемогућена када „религиозност представљена у симболичким системима неког друштва бива игнорисана у теолошком процесу“.⁴⁵⁴ Наравно, ово не значи да Црква треба да прихвата многобоштво, пантеизам, обичаје који се противе хришћанском етосу, итд. Када се каже да инкултурација подразумева критички приступ нехришћанским културама, првенствено се мисли на религију. Неопходно је издвојити добру суштину локалне религиозности и све симболе који из ње извиру, а потом демонстрирати како је хришћанство циљ и испуњење њених трагања. Управо су овај метод употребљавали највећи и најуспешнији хришћански проповедници, нпр. Свети Апостол Павле у Атини, Матео Ричи у Кини, Свети Николај Касаткин у Јапану, итд.

Поред позитивних елемената који су резултат племените људске потраге за Богом, у религији постоји и негативни део који никада не треба игнорисати, а који се у хришћанској традицији генерално сматра демонским. Јанулатос пише: „Систематичније изучавање људских цивилизација открива драматичан 'дуалитет': деловање демонских сила и, истовремено, жудњу за 'светим'“.⁴⁵⁵ У религији, која је ипак само људска творевина, демонски утицај често превагне и засени оно што је позитивно. Из тог разлога мисионар мора изузетно пажљиво промислити о свим пројавама локалне религиозности да не би заједно са демонским уништио и добре плодове религијске традиције. Штавише, овог демонског утицаја није била поштеђена ни старозаветна откривењска религија због чега је била предмет Христове критике, а Јанулатос пише:

Демонски елемент је чак заразио и религијску свест Израилља – углавном преокупираношћу спољним типом обредног и лицемерством. Овај исти елемент је још опасније заронио у друге вероисповести. Из тог разлога, где год се проповеда Јеванђеље, Црква је увек дужна да бира између различитих елемената који претходно постоје у различитим религијским концепцијама и обичајима. Неки од њих су прихватљиви, неки се одбацују, неки се преображавају и усклађују са црквеном проповеди.⁴⁵⁶

Према томе, општи афирмативан став хришћанства према култури, па тако и према феномену религије, мора бити пропраћен мудрошћу распознавања духова који могу бити од Бога или од антихриста (1Јн 4,1) или, речима Леонарда Бофа, мисионар

⁴⁵³ Флоровски, „Дело Духа Светога у Богооткривењу“, 171.

⁴⁵⁴ Chi Chung Lee, „Contextual Theology in East Asia“, 530.

⁴⁵⁵ Јанулатос, *Глобализам и православље*, 97.

⁴⁵⁶ Јанулатос, *Глобализам и православље*, 160.

мора „да разликује симболичко од ђаволског у свим религиозним изразима“.⁴⁵⁷ Истицање „симболичког“ овде није случајно, мада би се Бофова констатација могла кориговати с обзиром да су сви изрази људског духа симболични и да, сходно томе, могу бити под демонским утицајем. Оно што Боф добро уочава јесте динамична природа симболичких облика: могуће их је тумачити на разне начине, па тако и у хришћанском духу, и преусмерити их ка Христу. У овом контексту се може тврдити да хришћанство јесте (или да може постати) испуњење и довршење боготражитељства свих религија. Поредићи хришћанство и религије, Атанасије Јевтић сматра да „треба истаћи да је оно 'рекапитулација' свих религија и истовремено превазилажење свих религија. Хришћанство је есхатолошка форма религије. Јер, све остале религије су ипак појава овога света, а са основном чињеницом Хришћанства – оваплоћењем Бога у Христу јавио се у овом свету стварно онај свет – Божански. Зато је Хришћанство више него религија“.⁴⁵⁸

Б. Религија и откривење

Бројни аутори, како православни тако и инославни, учили су у свакодневном хришћанском животу одређене појаве због којих су осетили потребу да у Цркви разграниче откривење и религију, тј. оно што је Божије и оно што је људско. Ови аутори су различито вредновали религију: понекад је она сасвим лоша и настоји да истисне откривење, док је у другим случајевима она неопходна као једини прикладни одговор човеков на Божије јављање. Док је ово различито вредновање религије најчешће условљено конфесионалним претпоставкама, основно разликовање откривења и религије је универзално хришћанско. Тако, нпр. Владимир Соловјов сматра да је зарад истинског учествовања у бићу Цркве неопходно у њој разграничити Божије и људске чиниоце:

За учешће у том животу неопходна су, према томе, три услова: 1) признавати стварно и самостално постојање божанског начела у цркви, и знати у чему се оно (у каквим формама) састоји; 2) признавати људску стихију у цркви, јасно је разликовати од божанске у видљивим црквеним манифестацијама, и знати у чему је њихово неслагање; 3) на сваки начин настојати да се то неслагање превазиђе у себи и у другима, тако да све људско у цркви, по могућству, постане саобразно божанском – да се име Божије све више свети у људима, да се царство Божје све више шири у свету, и да се воља Божја остварује на земљи као и на небу.⁴⁵⁹

Мудрост православног аутора види се у трећем услову, тј. у неопходности измирења Бога и човека у Цркви и усклађивања људског религијског импулса са Божијом науком. То, међутим, значи и да религиозни елемент може да буде неусклађен са Јеванђељем и да тако изазове проблеме у црквеном животу. На ову чињеницу је нарочито оштро реаговао протестантски теолог Карл Барт (1886-1968), често навођен критичар религије коју је он у својој *Црквеној догматици* дефинисао као „безверје“.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ Boff, *Church: Charism and Power*, 95.

⁴⁵⁸ Атанасије Јевтић, *Философија и теологија* (Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог, 1994), 238.

⁴⁵⁹ Владимир Соловјов, *Политичка филозофија: избор текстова* (Београд: Јавно предузеће Службени лист СРЈ, 2001), 325.

⁴⁶⁰ Види: Karl Barth, *Church Dogmatics, Volume I: The Doctrine of the Word of God (Second Half-Volume)* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), 297.

Наиме, Барт примећује да је његов сопствени протестантизам прошао кроз процес религизације, па је због тога изгубио везу са Божијим откривењем: „Истинска катастрофа састојала се у томе што је теологија изгубила свој предмет, тј. откривење у свој његовој јединствености. Изгубивши га, она је изгубила и семе вере којом је могла да премешта горе, па чак и гору модерне хуманистичке културе. Истински губитак откривења показује и чињеница да га је теологија могла заменити, а са њим и сопствено извориште, за концепт религије.“⁴⁶¹ Барт не дозвољава да се откривење и религија доведу у било какву везу у којој би религија била равноправан или макар неопходан чинилац. Уколико се инсистира на религији, онда се, како сматра Барт, аутоматски губи откривење јер је оно апсолутно и није му потребан никакав додатак. Религија је, са друге стране, увек идолопоклонство, с обзиром да гради слику Бога која одговара појединцу или инсистира на задовољењу сопствених прохтева, тј. идолизује саму себе. Она човеку не може да пружи реалну сигурност на путу богопознања, будући да је богопознање могуће искључиво кроз откривење, а религија је произвољно човеково умовање о Богу:

Али у том случају он не чини оно што би требало да чини када му истина дође. Он не верује. Да верује, слушао би, али у религији је он тај који прича. Да верује, прихватио би дар, али у религији он сам узима. Да верује, дозволио би Богу да посредује за Бога, али у религији он сам настоји да схвати Бога. Пошто је реч о схватању, религија је супротстављена откривењу, она је збирни израз људског безверја, тј. став и активност који су директно супротстављени вери.⁴⁶²

Религија се, дакле, не може измирити са откривењем јер константно покушава да савршеној откривењској истини дода плодове несавршеног људског умовања, а затим и да потпуно уклони откривење. Барт отворено тврди: „Откривење се не повезује са људском религијом која је унапред присутна и упражњавана. Оно јој се супротставља, као што се и религија претходно супротставила откривењу.“⁴⁶³ Ипак, он је спреман признати да, за разлику од општег појма религије која је нужно лажна, постоји и истинска религија, конкретно у хришћанском облику. За ову религију се може рећи да је истинита само ако су њени изрази у потпуности засновани на ономе што нам је обзнањено кроз откривење. Упркос томе, увек се мора одржавати свест „да је и ова религија подложна оптужби за безверје те да је не ослобађа нека њена унутрашња вредност већ искључиво Божија благодат, обзнањена и дејствена у његовом откривењу“.⁴⁶⁴ Другим речима, религија чак и под влашћу хришћанског откривења може да скрене у идолопоклонство.

Барт овде следи Калвинову идеју о људском уму као „фабрици идола“ (*idolorum fabrica*), па покушава да сачува чистоћу откривења од идолопоклонства религије.⁴⁶⁵ Леонардо Боф, наступајући као римокатолички теолог, критикује овај типично протестантски став и указује на чињеницу да је људски одговор на откривење увек религиозан: „Католичко схватање религије као посредништва разликује веру и религију, али схвата и да, у сфери праксе, ово двоје чине нераскидиво јединство. Оправдана жеља да их разликујемо не оправдава и раздвајање онога што је у

⁴⁶¹ Barth, *Church Dogmatics, Volume 1*, 294.

⁴⁶² Barth, *Church Dogmatics, Volume 1*, 302-303.

⁴⁶³ Barth, *Church Dogmatics, Volume 1*, 303.

⁴⁶⁴ Barth, *Church Dogmatics, Volume 1*, 327.

⁴⁶⁵ Види: Bosch, *Transforming Mission*, 478.

стварности увек једно.⁴⁶⁶ Дефинишући однос откривења и религије, Боф жели да изгради основу за оно што он назива „синкретизам као адаптација“. Да овај процес не би попримио одлике других (негативних) врста синкретизма, неопходно је унапред спречити религиозни формализам истицањем првенства откривења и вере: „Суштински примат вере над функционалним карактером религије мора да се очува.“⁴⁶⁷ Ипак, откривење је увек пропраћено човековим религиозним одговором. Вера није нешто што остаје унутар човека већ се нужно изражава кроз религиозне симболе, па је због тога протестантско негирање религије у стварности немогуће:

Религија се доживљава као нешто што уништава Тајну због тога што је објективизује. Међутим, уместо да штити Тајну, ово гледиште озбиљно штети појединцу поричући његову укорененост у физичком свету. Према томе, порицање социолошке димензије религије (нпр. институција) приватизује и редукује веру на ниво јаловог индивидуализма. Разарање материјалних манифестација, као што су обреди и симболи, производи агностицизам и иконокластично расположење. Порицање емоционалне димензије чини религију празном и апстрактном, чиме се верник дехуманизује. Негација доктринарног развоја вере омогућава неконтролисано и субјективно живљење вере и онемогућава заједништво, остављајући Тајну на милост променљивом укусу појединца.⁴⁶⁸

С овом Бофовом анализом би се вероватно сложила већина православних теолога. Предање Православне Цркве не може се свести искључиво на Божије откривење или на људску религиозност: оно је резултат синергије Бога и човека, тј. инспирације увек присутног Светога Духа. Упркос томе, православно богословље није слепо за потенцијал религије да, такорећи, заклони откривење и захтева примат. Џон Бер у том потенцијалу види велику опасност за црквену мисију јер се он најчешће јавља под маском ревности:

Црква може лако да постане колевка разних активности које могу изгледати веома религиозно и духовно, побожно и пасторално (као Велики инквизитор Достојевског или звери које обожавају типик а не Христа, а које описује Свети Игњатије Брјанчанинов); не треба посебно истицати начине на које Црква може бити искоришћавана за циљеве који су националистички, политички, секташки и ескапистички – за све што није Христос и Јеванђеље, тј. истина која нас једина може ослободити (Гал 5,1; Јн 8,32). Таквих феномена је много, али ниједан није заснован на Исусу Христу проповеданом у Јеванђељима, нити су надахнути Духом Божијим који нас води у пуноћу истине откривене у Христу.⁴⁶⁹

Овакав Беров став није заснован на неком теолошком либерализму или презирању црквеног поретка. Штавише, критика лицемерне ревности је типично

⁴⁶⁶ Boff, *Church: Charism and Power*, 95.

⁴⁶⁷ Boff, *Church: Charism and Power*, 100.

⁴⁶⁸ Boff, *Church: Charism and Power*, 100.

⁴⁶⁹ John Behr, „The Mission of the Church in the New Millennium“, у *Јединство, мисија и богословље Цркве у трећем миленијуму: Зборник радова Петог међународног конгреса високих православних богословских школа* (Београд, 26.9.-1.10.2001.), ур. Радован Биговић, Богдан Лубардић, Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, Универзитет у Београду, 2012), 113-114.

јеванђелска: „Тешко вама књижевници и фарисеји, лицемјери, што затварате Царство небеско пред људима; јер ви не улазите, нити пуштате да уђу они који би хтјели. Тешко вама књижевници и фарисеји, лицемјери, што једете куће удовичке, и лажно се молитe дуго; зато ћете већма бити осуђени“ (Мт 23,13-14). Иста идеја је својствена и светоотачкој књижевности. Тако, нпр. Свети Максим Исповедник пише: „Наиме, када се слово (Закон) поштује сâмо по себи, оно, за оне који га поштују, обично убија смисао који је у њему; као што је лепоти створења, када се она не посматра ради славе њеног Створитеља, својствено да, оне који је посматрају, лишава словесне побожности.“⁴⁷⁰ Ове речи су упозорење да религиозност чак и у Православној Цркви може да однесе превагу над духом откривења. Из тог разлога се не може потпуно одбацити Бартова идеја да се религија често испољава као људски покушај „допуне“ откривењске истине и да јој је неопходан коректив у откривењу да би била „истинита“. Крајности овакве религиозације хришћанства митрополит Амфилохије Радовић описује на следећи начин:

Фарисејство као обоготворење закона и обичаја, и *садукејство* као обоготворење постојеће стварности на рачун Есхатона (Онога „који јесте, који бјеше и који долази“ – Отк 1,4), нису искушења искључиво својствена древном Јудејском народу. Само духовно незрели и непробуђени човјек није у стању да схвати да су то стална искушења са којима се сусреће Црква, тј. са којима се носи изабрани народ Божији, како јуче и данас, тако и до краја вијека и свијета.⁴⁷¹

Уколико се ове крајности посматрају из перспективе мисије, неизбежан закључак је да оне воде ка импозицији. Како је раније показано, инсистирање на једном облику религиозности није ништа друго до инсистирање на једном културном моделу. Због тога *православна критика религије није бартовско негирање религије уопште*, већ је *критика оне врсте религиозности која у оквиру Цркве може одвести у поменуте крајности фарисејства и садукејства*, тј. реч је о *критици религиозације Цркве*.

В. Православне критике религије

На основу изложеног може се закључити да је хришћанство генерално благонаклоно према људској култури, али и да не дозвољава њој или неком од њених саставних елемената да засене истину откривења. То се нарочито односи на религију чији симболи, како примећује Тилих, понекад настоје да заузму место онога што симболизују, што је процес који он назива „демонизација“. Због тога религија као наша крајња заокупљеност, према Тилиховом мишљењу, „може да нас уништи као што може и да нас исцели“.⁴⁷² Из истог разлога су поједини православни богослови сматрали да је неопходно повући јасну линију између откривења и религије, али и да је религију саму по себи потребно критиковати због њеног потенцијала за оно што Тилих назива демонизација. Василије Макридис, који се бави социологијом православља, истиче да православна критика религије „почива на теолошким аргументима који су конфесионално условљени, и да према таквим критеријима износи и вредносне

⁴⁷⁰ Свети Максим Исповедник, *О разним недоумицама* (Нови Сад: Беседа, 2017), 108.

⁴⁷¹ Амфилохије Радовић, „Проблеми и искушења савремене мисије Цркве“, у *Свеправославни сабор: Богословски допринос Српске православне цркве*, ур. Гајо Гајић (Београд: Светигора, 2016), 252.

⁴⁷² Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Brothers, 1957), 16.

оцене“.⁴⁷³ Ово је делимично тачно, с обзиром да православни аутори у овој критици не наступају иконокластички као протестантски теолози, нпр. Барт. Међутим, они истичу и неколико општих идеја које нису искључиво православне, нпр. о религији као индивидуалном доживљају или усмерењу ка природи. Битно је поменути и да се у православном богословљу не истиче толико „непријатељство“ између откривења и религије (јер се религија у Цркви прилагођава откривењу) колико се наглашава супротност између религије и Цркве. Разлози за то су многи: понекад је неопходно нагласити разлику између Цркве и света религија или између Православне Цркве и осталих хришћанских заједница, а понекад се тековине религизације примећују и унутар православља. У наставку ће бити изложене основне тезе неколико таквих критика религије.

В.1. Шмеманова критика религије

Александар Шмеман је у својој књизи *За живот света* изнео критику религије као погрешног схватања Бога, условљеног недостатком реалног односа између Бога и човека. Религија је, дакле, људски систем правила и ограничења која наводно повезују човека са трансцендентним, али га у стварности оптерећују и ограничавају његову слободу. Шмеман тврди: „Грех не представља 'пренебрегавање' религиозних обавеза, тј. религије, него (чињеницу) да је човек самог Бога почео да схвата у категоријама 'религије', наиме – супротстављајући га животу.“⁴⁷⁴ Ово је процес који би Барт окарактерисао као религијско идолопоклонство: људским правилима је неопходно утемељење у нечему надљудском, па се због тога схватање Бога прилагођава религији и њеним прохтевима. Тако Бог престаје бити слободно биће и постаје религиозни идол. Шмеман сматра да новозаветно откривење спасава идеју Бога од ових религиозних окова: „Нигде у Новом Завету нам Хришћанство није јављено као 'култ' или 'религија'. Јер, религија је неопходна уколико постоји непремостива преграда између Бога и човека. Међутим, Богочовек Исус Христос је разрушио ту преграду, с обзиром да нам је вратио и даровао нови живот, а не нову 'религију'.“⁴⁷⁵ Заиста, религија је неопходна и неизбежна у недостатку откривења. Будући боготражитељ по природи, човек мора да се религиозно изрази, али проблем настаје када он резултате своје потраге, претежно погрешне, апсолутизује и тако зароби самог себе. Христос долази као истински циљ људског боготражитељства и, како тврди Шмеман, проглашава крај сваке религије: „На тај начин кроз Њега је дошао крај религије, с обзиром да је сам био одговор на сваку религију, као и њено испуњење, односно утољење све човекове жеђи за Богом: јер, у Њему је човеку враћен живот који је изгубио.“⁴⁷⁶ Овим се успоставља битна разлика између Цркве и религије: док је религија самостална људска потрага за Богом, Црква је заједница окупљена око објављене Истине. Њој више није потребно ограничавање правилима и забранама јер Христос укида религију и објављује љубав као једини закон.

В.2. Романидисова критика религије

Јован Романидис је у свом чланку „Болест религије и њен православни лек“ изнео нарочито оштру критику религиозности. Како говори сам наслов, за Романидиса је религија духовна и душевна болест: „Ова болест настаје због кратког споја између

⁴⁷³ Василиос Н. Макридис, *Културна историја православља и модерност* (Београд: Фондација Конрад Аденауер, Хришћански културни центар др Радован Биговић, 2014), 85.

⁴⁷⁴ Шмеман, *За живот света*, 20.

⁴⁷⁵ Шмеман, *За живот света*, 21.

⁴⁷⁶ Шмеман, *За живот света*, 21-22.

духа у човековом *срцу* (или, према Оцима, његове ноетске енергије) и мозга.⁴⁷⁷ Наравно, ова болест је последица човекове палости и његове огреховљене перцепције. Зато човек, када се деси овај „кратки спој“, губи из вида Бога, окреће се природи и почиње да је обожава, мешајући Творца и творевину. Религија је резултат овог мешања: „Под термином *религија* подразумевам свако изједначавање Нествореног са створеним, а нарочито свако 'изједначавање представа' Нествореног са концептима и речима људске мисли, што је темељ идолопоклонства.“⁴⁷⁸ Ово је слично са Тилиховом идејом о демонизацији, тј. о симболима који настоје да заузму место онога што симболизују. Романидис због тога супротставља Цркву и религију: док је религија идолопоклонство или болесно мешање Бога и природе, Црква је заједница која човеку омогућава истински однос са Творцем и тако уклања религијски „кратки спој“. Другим речима, Црква је болница у којој се човек лечи од религије.

В.3. Бегзосова критика религије

Мариос Бегзос, професор Универзитета у Атини, настоји да конструише православну критику религије која би била неусловљена римокатоличким и протестантским еквивалентима. Он у свом раду „Црква и религија“ користи Елијадеово разликовање природе и историје у религиозним усмерењима и разликовање историје и есхатологије код Флоровског да би представио Цркву као суштински различиту од сваке религије. Бегзос пише: „Хришћанство преферира историју док друге религије преферирају природу; прво је есхатолошко а друго је космолошко, прво је усредсређено на историју а друго на природу.“⁴⁷⁹ Бегзос, дакле, сматра да су све религије усмерене ка природи, да су условљене њеним законима и појавама и да су суштински незаинтересоване за историју као могуће поље божанског деловања. С друге стране, Црква је заснована управо на историјском Божијем деловању, што је чини потпуно другачијом од религије. Због тога су за Бегзоса неприхватљиви покушаји да се хришћанство представи као најсавршенија религија у којој остале религије налазе испуњење: чак и ако је савршена, она је у овом случају и даље религија. За разлику од тога, Бегзос инсистира на појму „Црква“: „Црква није нити варијанта нити ривал других религија. Њен циљ, за разлику од циља других религија, није вечно понављање унутар природе већ есхатолошко усмерење творевине и створених бића ка Творцу (евхаристијски приступ), историјска обнова од пада до васкрсења ('нова твар', 'нови човек') и преображење 'небића' у 'биће'.“⁴⁸⁰ Ипак, Бегзос је свестан да је свакодневни живот у Цркви прилично религиозан. Не желећи да упадне у протестантску (бартовску) крајност негирања религије у оквиру хришћанства, али и настојећи да избегне религизацију хришћанства коју он увиђа у римокатолицизму, Бегзос инсистира да Црква није религија, али да у себи садржи религиозне елементе. Оно по чему се ова религиозност разликује од свих осталих врста религиозности јесте њено есхатолошко усмерење, а Бегзосов закључак је следећи: „Црква *поседује* онолико религије колико је било коме потребно (богослужење, догма, монаштво, мистицизам, теологија, итд), али она сама *није* религија: онтолошка разлика лежи у потпуно другачијем хијерархијском вредновању есхатологије насупрот космологије, тј. у приоритету који се даје историји у односу на природу.“⁴⁸¹

⁴⁷⁷ John S. Romanides, „The Sickness of Religion and Its Orthodox Cure“. Accessed 04.08.2018. http://www.oodegr.com/english/psychotherap/Romanides_sickness_of_religion.htm

⁴⁷⁸ Romanides, „The Sickness of Religion and Its Orthodox Cure“.

⁴⁷⁹ Marios Begzos, „Church and Religion“, in *Synaxis, Vol. III: Ecclesiology and Pastoral Care* (An Anthology of the Most Significant Orthodox Theology in Greece Appearing in the Journal ΣΥΝΑΞΗ from 1982 to 2002) (Montréal: Alexander Press, 2006), 102.

⁴⁸⁰ Begzos, „Church and Religion“, 103.

⁴⁸¹ Begzos, „Church and Religion“, 105-106.

В.4. Јанарасова критика религије

Христо Јанарас своју критику религије излаже у књизи *Против религије: Отуђење црквеног догађаја*. Слично претходно наведеним теолозима, и Јанарас човекову религиозност повезује са природом. По њему, човек увек осећа инстинктивну потребу да успостави добре односе са оним што је моћније од њега, у овом случају са природним силама. Човекова религиозност је, дакле, увек „природна религиозност“, али у Цркви она бива превазиђена. Наиме, првобитни хришћани су били сабрање са циљем спознаје Истине и успостављања односа са Истином, што није нужно подразумевало религиозни елемент. Потребу за религијом они су задовољавали у Храму у Јерусалиму, али сама Црква није испрва била религија јер је Христос није ни основао као религију: „Никада није тврдио нити назначио да је оснивач нове религије. Он је сопственом личношћу остварио и показао људском роду нови начин постојања.“⁴⁸² Јанарас мисли на постојање у љубави и слободи по угледу на односе унутар Свете Тројице. То истовремено значи да религија није однос љубави и слободе већ се манифестује у индивидуалности и ограничењима. У Цркви човек има искуство Бога и слободно прихвата откривење, док религија подразумева слепо поверење у људске одредбе. Још једна одлика религије је лажни осећај праведности због које грешни бивају одбачени. С друге стране, Црква све грешнике призива, прихвата и исцељује, а једини грех који узрокује отпадништво од ње јесте јерес. За Јанараса јерес није само погрешно учење: „Јерес је претварање црквеног догађаја у окамењене облике институционализованог страха од слободе, или задовољства које долази од поседовања моћи. То је претварање служења у испољавање ауторитета. То је претварање Цркве у религију.“⁴⁸³ Јерес је игнорисање и онемогућавање црквеног искуства, поновно окретање према творевини и идолизовање људских креација. Оно што овакве религије настоје да постигну јесте пуки психолошки утицај на човека:

Оне користе разрађене ритуале, прекрасне одежде, свечана ословљавања, импозантне титуле и пажљиво планирају употребу светлости и звука. Искориштава се свака врста уметности, подстичу се разне врсте изражавања да би се остварио психолошки ефекат – у музици, сликарству, архитектури, вајарству, декорисању и церемонијама. Исти психолошки ефекат постиже се начином говора, гестикалацијом, речником и практичним „пасторалним“ саветима који се пружају појединцима.⁴⁸⁴

Критикујући религију уопште, Јанарас истовремено критикује и религизацију Православне Цркве. Иако се Црква у првим вековима свог постојања опирала овој тенденцији, религизација је у њој дефинитивно започета, како сматра Јанарас, од одржавања Пето-шестог или Трулског сабора 692. године. На овом Сабору донето је много дисциплинских канона који су, према њему, типични изрази религиозности због тога што покушавају словом закона ограничити живот. Једноставније речено, личност више није на првом месту већ су то религиозна правила.⁴⁸⁵ Потонуће у религију

⁴⁸² Christos Yannaras, *Against Religion: The Alienation of Ecclesial Event* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2013), 24.

⁴⁸³ Yannaras, *Against Religion*, 48.

⁴⁸⁴ Yannaras, *Against Religion*, 60.

⁴⁸⁵ Јанарас наводи неколико канона Пето-шестог сабора који показују типично религиозно фокусирање на човекову грешност и који, по његовом мишљењу, немају никакве везе са Јеванђељем. Један пример је 51. правило: „Одлучно забрањује овај свети и васељенски сабор, да бивају такозвани лакрдијаш и њихова приказивања, за тијем приказивања ловачка, и плесања на позорницама. А који повриједи ово правило, и ода се чему од овога што је забрањено, ако је клирик, нека се свргне, ако ли је свјетовњак,

очигледно је и у канонима потоњих аутора, а Јанарас посебно указује на правила Никифора Исповедника (758-828) као примере бескомпромисне религиозности.⁴⁸⁶ Оваква правила се временом све више умножавају и на крају доводе до заборављања Христовог закона љубави. Јанарас закључује:

Чак и ако сасвим позитивно приступимо тим канонима, нећемо моћи да превидимо сенку новог закона, у многоме аналогног Мојсејевом закону, који је запретио животу Цркве. Као да се апостолска борба за одбацивање ропства закону није десила – као да Црква није била крај, превазилажеће и укидаће религиозне верзије закона – ови канони обнављају разлике између „чистих“ и „нечистих“ објеката, између „чистих“ и „нечистих“ људи.⁴⁸⁷

Поредећи религиозност канона са старозаветном религијом, Јанарас ипак не тврди да је она увек била исто што и природне религије. Испрва се и она заснивала не на природи него на односу, конкретно односу Бога и Израиља. Временом је тај однос био засењен обредним прописима, а из идеје о Божијем посебном избору јеврејског народа родио се национализам. Исти процес Јанарас уочава и у историји Православне Цркве. Најпре се јављају типично религиозни прописи, па се у оквиру локалних, тј. националних Цркава рађа национализам: „Што се тиче православних Цркава, оне су практично афирмисале етнофилетизам, потчинивши црквени доживљај етничкој (историјској и културној) самосвести држава насталих у модерном добу, тако се претворивши у државне религије.“⁴⁸⁸

Очигледно је да Јанарас кроз критику религије настоји да изобличи оне праксе које су унутар Православне Цркве довеле до формализације верског живота, од дисциплинских канона и национализма до уобичајених религиозних радњи. Ипак, Макридис добро примећује да је он, пресликавајући проблеме православља на платно религије у ширем смислу речи, начинио неколико грешака. Према Макридису,

нека се одлучи“. 51. правило Пето-шестог сабора, у: Никодим Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима, књига I* (Београд-Шибеник: Истина, издавачка установа Епархије далматинске, 2004), 533. Јанарас указује и на 96. правило као доказ религизације: „Који се кроз крштење обукоше у Христа, обећаше тиме, да ће подражавати животу његову по тијелу. Зато онима, који вјештачким плетивом ките и располажу косу на глави на штету других, који их гледају и таквим начином замамљују слабе душе, - отачаски им лијек кроз заслужну казну пружамо, поучавајући их и напућујући их да мудро живе, и да запустивши пријевару и таштину која из материје потиче, управљају свагда ум к поузданоме и блаженоме животу, и у страху чисто и праведно да бораве и да се Богу, колико је већма могуће, узоритим владањем приближују, и да унутрашњег човјека, више него ли извањскога, украшавају врлинама и добрим и беспорочним поступањем, и да не чувају у себи никаква остатка опачине противникове. А који поступи противу овога правила, нека се одлучи.“ 96. правило Пето-шестог сабора, у: Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима, књига I*, 586-587. Оно што представља скретање у религију у овим правилима, према Јанарасу, није само подвргавање човека људским правилима већ и предвиђање изузетно строгих казни за наизглед безазлене грешке.

⁴⁸⁶ „Ко је једном учинио блуд, не може бити рукоположен, ма да се и оставио оне страсти, јер велики Василије каже: такав човјек ако буде и мртве васкршавао, свештеник ипак не смије бити.“ 36. правило Никифора Исповедника, у: Никодим Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима, књига II* (Београд-Шибеник: Истина, издавачка установа Епархије далматинске, 2004), 532. „Кад жена роди, и дјетету успријети опасност послје три или пет дана, нека се то дијете одмах крсти, и друга жена, која је крштена и чиста, нека га доји; матер пак дјетета нека не одлази у собу, гдје лежи дијете и нека га се у опће не додирује, док не прође четрдесет дана, кад се са свијем очистила, и док не прими од свештеника молитву.“ 38. правило Никифора Исповедника, у: Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима, књига II*, 532.

⁴⁸⁷ Yannaras, *Against Religion*, 69.

⁴⁸⁸ Yannaras, *Against Religion*, 141.

„арбитрарно, уопштено, па чак и погрешно такође звучи и Јанарасова основна претпоставка према којој је само Црква заједница, док је религија искључиво индивидуалистички феномен“.⁴⁸⁹ Заиста, бројне друге религије инсистирају на заједници, као што се и у хришћанству могу уочити импулси индивидуалне побожности. Јанарас је тога свестан, па зато врши заокрет ка „златном периоду“ у којем Црква није била религија као у савременом добу. Ово је још један проблематичан аспект његове критике религије, с обзиром да је и у раној Цркви постојало нпр. евхаристијско славље које, једноставно, не може бити вршено без симболичних радњи које су неизбежно религиозне. Макридис сматра да је упитно „да ли је црква која одговара Јанарасовим замислима заиста постојала чак и у првим хришћанским заједницама“.⁴⁹⁰ Оно што је сигурно у Јанарасовој критици јесте да тежња ка религизацији узрокује окамењеност црквеног живота у којем слово закона и традиционализам односе превагу над човеком и његовом креативном слободом.

Г. Религизација као узрок импозиције

Тврдња Флоровског да је култура продужетак човекове природе води до закључка да је култура, као и људска природа, пријемчива за освећење и искупљење. С друге стране, уколико се религија посматра као саставни део или као дубинска димензија културе, онда се може тврдити да се освећење односи и на људску религиозност. У литургијском слављу религија проналази своје истинско испуњење: њени симболи више нису усмерени ка природи или ка фиктивним божанствима већ су усмерени ка Христу. Из тог разлога се хришћанство може називати истинском религијом, али само ако се држи на уму чињеница да религиозност без везе са откривењем неминовно води у идолопоклонство. Црква остварује идеалну везу између религије и откривења, па је њихово раздвајање у Цркви једнако раздвајању Бога од човека. Такође, вештачко је раздвајање религије и вере, с обзиром да се вера увек изражава кроз религиозне симболе. Оно у чему су критичари религије у праву, пак, јесте то да грешни људски ум често тежи ка религизацији, тј. покушава да религијом закљони или промени откривење. Због тога је, упркос њиховој практичној нераздвојивости, неопходно разликовати откривењско од религијског, нарочито у мисији. Измене или допуне су могуће и увек су се дешавале на плану религије, али не и на плану откривења. Измене садржаја откривења, нпр. уметање речи „и од Сина“ у Симбол вере, имале су катастрофалне последице. Измене у црквеној архитектури, појању, одеждама и форми богослужења увек су се дешавале и нису нужно разарале тело Цркве.

Јанарас је у праву када тврди да је процес религизације захватио и Православну Цркву. Иако се оно што он назива „формализованим покретима“ и „магичном гестикаулацијом“⁴⁹¹ не би морало окарактерисати као негативан процес религизације, с обзиром да су симболичне радње неизоставан део богослужења, ипак је тачно да апсолутизација једног религиозно-симболичког система узрокује окамењеност црквеног живота на плану унутрашње и спољашње мисије. Културна импозиција у мисији је директна последица религизације Цркве. Ту је првенствено реч о схватању византијског културног модела као јединог прихватљивог у оквиру православља, а затим и о екстремним пројавама национализма. Берђајев је приметио да Флоровски утицајима западне философије и културе супротставља просто православље, као да је оно независно од философије у свом догматском изразу. Слично томе, и у мисији се

⁴⁸⁹ Макридис, *Културна историја православља и модерност*, 87.

⁴⁹⁰ Макридис, *Културна историја православља и модерност*, 88.

⁴⁹¹ Види: Yannaras, *Against Religion*, 117.

страним културама супротставља православље као нешто надкултурно, а у реалности се заједно са Јеванђељем преноси византијска култура и религиозни симболизам. Решење овог проблема, како је већ поменуто, није у одрицању од православне (културне) традиције већ у дозвољавању нових културних израза у Цркви, што свакако подразумева и освећење оних видова религиозности који нису директно противни Јеванђељу. Начин вршења овог вида инкултурације заснива се на препознавању културе као система симболичких облика.

4.3. Симболи и инкултурација

Афирмативно и уједно пажљиво мисионарско приступање људској култури и религиозности слично је општем црквеном приступу људској природи. Иако је огреховљена, она је и даље способна за добро јер је и сама добра. Стога и култура, као њен продужетак и производ, није нужно зла већ садржи изобиље добрих елемената који су уједно и сведочанства о човековој чежњи за Богом и путокази ка њему. Из тог разлога, Црква треба да при сваком сусрету са новом културом потражи у њој такве елементе – симболе које је човек изродио из свог словесног (логосног), боголиког бића. Тек ће кроз прихватање и употребу локалних симбола мисионар истински ступити у дијалог са заједницом у којој проповеда Јеванђеље, с обзиром да тако остварује контакт са најдубљим деловима човекове душе, оним деловима који су учествовали у рађању симболâ. Само на тај начин резултат мисије неће бити површна христијанизација већ права инкултурација или, такорећи, *дубинска* христијанизација. Да би ова идеја била јаснија, неопходно је посветити пажњу симболичким облицима, њиховој природи, њиховом месту у Цркви и могућности њиховог преображења и преусмерења.

А. Човек као симболичко биће

А.1. Одређење симбола

Реч симбол је грчког порекла (σύμβολον) и генерално се односи на спајање (σύν-βάλλω – заједно стављам). Предраг Петровић примећује да Свети Дионисије Ареопагит као синониме за σύμβολον користи изразе σύνθημα и σύνθεσις, а сви указују на састављање: „Под свим овим изразима Дионисије подразумева састављање, синтезу или спајање онтолошки разнородних стварности.“⁴⁹² Према томе, симбол је канал којим се оно одсутно на одређен начин оприсутњује. Док су у хришћанству симболи претежно усмерени ка Богу, у свакодневној употреби они могу да се односе на разне апстрактне ствари, па тако Ђуро Шушњић пише да је симбол „чулни знак нечега натчулног: појма, мисли, веровања, вредности итд.“⁴⁹³ Симболи не морају нужно бити физичке представе као, нпр. крст (симбол страдања Христовог и хришћанства уопште) или застава (симбол нације). У једном ширем смислу, симбол је „језичка представа, предмет или радња која има неко трајно метафизичко значење и смисао“.⁴⁹⁴ Ова дефиниција је унеколико погоднија за разумевање улоге симболâ у процесу инкултурације. Наиме, у мисији се не прихватају просто физички симболи већ сви природно симболични изрази човековог бића који су у складу са Јеванђељем или му се могу прилагодити.

Улога симбола као везе са божанском стварношћу је у хришћанству посебно наглашена. Иста идеја се јавила код новоплатоничара који су сматрали да је симбол „божански знак у којем се спознаје божанско присуство“.⁴⁹⁵ Слично томе, Свети

⁴⁹² Предраг Петровић, *Символ и спасење: Савремене рефлексије на сотириолошка учења древне Цркве* (Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Институт за теолошка истраживања, 2010), 32.

⁴⁹³ Ђуро Шушњић, „Символ“, у *Енциклопедија православља (књига трећа) П-Ш*, ур. Димитрије Калезић (Београд: Савремена администрација, 2002), 1739.

⁴⁹⁴ Фива Савковић, „Символ“, у *Лексикон библијске егзегезе*, ур. Родољуб Кубат, Предраг Драгутиновић (Београд: Библијски институт Православног богословског факултета Универзитета у Београду, ЈП Службени гласник, 2018), 397. Упитно је то да ли симбол заиста има „трајно“ значење, с обзиром да су бројни симболи временом мењали своја значења или усмерења. Вероватно је најпознатији пример променљивости усмерења симбола (у овом случају језичког) философски појам „логос“. Такође, крст је испрва био симбол срама и смрти док је данас симбол победе над смрћу.

⁴⁹⁵ Савковић, „Символ“, 397.

Дионисије Ареопагит писао је да су симболи „пројављења божанске природе, чулни ликови неисписивих и натприродних предмета“.⁴⁹⁶ Дакле, симбол је поље сусрета божанског и људског, што није случајно. Комплетан људски процес спознаје утемељен је у симболичности створеног света: „То значи, да знања која човек прима из спољашњег света, њему долазе кроз звуке и слике, кроз додир, мирис и укус, откривајући свакоме по моћи пријемчивости скривене стварности, односно сврху и циљ појединачних начина постојања.“⁴⁹⁷ Захваљујући оваквој симболичкој природи творевине, човек никада није просто пријемник спољашњих надражаја. Примајући утиске, човек их истовремено обрађује и ствара њихове симболе, тј. именује појаве, предмете, итд. Процес именовања или стварања симбола показује човекову узвишеност у односу на остатак творевине (Пост 2,19-20) и сведочи о његовој боголикости: „Символи сазнања налазе своје упориште у богоиконичности, богосимволичности људске природе. Будући да је човек по својој природи биће пријемчиво за спољашње али и своје унутрашње симболе, човек је и упућен да тражи одговоре на сва питања која носи његово постојање користећи управо ту своју најдубљу – симболичну димензију постојања и сазнања.“⁴⁹⁸ Сличну идеју је изразио и Ернст Касирер тврдећи да човек као симболичко биће увек поставља своје симболе између себе и творевине, што ће бити посебно обрађено.

Изузетно битан аспект симбола јесте његова већ поменута способност повезивања или састављања, што га суштински разликује од простог знака. Наиме, симбол у било ком облику (реч, радња, предмет) упућује на нешто различито од себе, али истовремено и учествује у ономе на шта указује. Зизиулас ову карактеристику симбола описује следећим речима: „Не постоји символ који истовремено не указује на две чињенице: на то да се символ *не поистовећује у потпуности са стварношћу или истином*, и на то да символ *није сасвим стран и неповезан са стварношћу или истином*, него на неки начин, који треба да се истражи и назначи, учествује у њој.“⁴⁹⁹ Обичан знак, с друге стране, не учествује ни у чему: он је сасвим довољан и јасан сам по себи, нпр. као саобраћајни знакови, знакови упозорења, итд. Симбол је такође знак, али такав знак који не стоји сам за себе него за нешто друго. Испрва су симболи, нпр. имена, заиста сматрани деловима онога на шта су указивали, што је омогућавало магијску манипулацију божанством уколико се зна његово право име. У старогрчкој мисли, конкретно у уметности, они више немају магијски карактер већ упућују на суштину онога што симболизују.⁵⁰⁰ У хришћанству они постају мостови између људске и божанске реалности: „Егзистенцијални извор симбола је потреба да се на неки начин премости удаљеност између коначног и бесконачног или, по нашој православној терминологији, створеног и нествореног.“⁵⁰¹ Ово је намера свих религијских симбола, а они свој циљ успешно остварују само у оквиру Божијег откривења које омогућава ефикасно „премошћавање“.

Нарочито религијски симболи имају егзистенцијалну важност за заједницу која их је изродила. Уколико је религија истовремено врхунац и основа културе, онда је у процесу инкултурације од пресудне важности уважавање локалног религиозног језика, обичаја, итд. Игнорисање или потискивање симбола заједнице која пролази кроз процес християнизације није јеванђелски поступак већ је то право насиље над њеним

⁴⁹⁶ Свети Дионисије псеудо-Ареопагит, „Писмо Титу“, у Свети Дионисије псеудо-Ареопагит, *Дела (Corpus Areopagiticum)* (Шибеник: Истина, часопис православне Епархије далматинске, 2012), 39.

⁴⁹⁷ Петровић, *Символ и спасење*, 33.

⁴⁹⁸ Петровић, *Символ и спасење*, 33.

⁴⁹⁹ Јован Зизиулас, „Символизам и реализам у православном богослужењу (особито у Светој Евхаристији)“, *Саборност*, год. VII, бр. 1-4 (2001): 13-14).

⁵⁰⁰ Види: Yannaras, *Against Religion*, 82.

⁵⁰¹ Зизиулас, „Символизам и реализам у православном богослужењу (особито у Светој Евхаристији)“: 15.

идентитетом. Према Герцу, религијски симболи „синтетизују етос једног народа (ниво, карактер и квалитет његовог живота, његов морални и естетски стил и расположење) и његов поглед на свет (слику коју он има о самој садашњости, његове најобухватније идеје о поретку)“.⁵⁰² С друге стране, и мисионар наступа са конкретним културним светоназором који је већ християнизован и који, због самог свог хришћанског карактера, мора у одређеној мери бити нормативан и за новокрштену заједницу. Управо у овом изузетно осетљивом моменту мисија може постати импозиција или инкултурација: ако се локални симболизам по сваку цену и у што краћем року настоји прилагодити симболичком систему Цркве онда се над њим врши насиље, а ако се самој заједници, сада руковођеној Светим Духом, обезбеди неопходно време за поређење два света симбола, резултат може бити инкултурација. Шортер због тога тврди да се инкултурација „односи на симбиозу различитих симболичких система“;⁵⁰³ хришћанског и локалног. Да би овакво схватање инкултурације постало јасније, у наставку ће бити изложене две теорије о религијском симболизму, једна теолошка и једна философска. Обе ове теорије увиђају прави смисао и значај симболичких форми у човековом духовном и свакодневном животу, што их чини нарочито погодним за прецизирање теологије инкултурације. Реч је, наиме, о теоријама Пола Тилиха и Ернста Касирера.

А.2. Теорија о религијском симболизму Пола Тилиха

Бавећи се односом хришћанства и културе, Пол Тилих се дотакао и питања симбола⁵⁰⁴ које је, како сам каже, дефинисало његову целокупну теологију: „Центар мог теолошког учења о спознаји је концепт симбола.“⁵⁰⁵ Док Тилих своју теорију о религијском симболизму развија да би одговорио на проблем односа религије и савременог научног светоназора, оно што је овде од примарног интересовања јесте његово разликовање симбола и знакова, посебност религијског симбола, порекло симбола и њихов значај за заједницу која их је створила. Тилих примећује да у западној цивилизацији влада криза симболичког језика, због чега се све више расправља о симболу: „Pokazatelj je to naše pomutnje spram govora teologije, filozofije i onoga što je s njima u svezi, pomutnje koja nikada ranije u povijesti nije bila prevladana. Riječi nam više ne posreduju ono što su nekoć izvorno posredovale, tj. ono zbog čega su i nastale.“⁵⁰⁶ Неопходан је повратак симболима који нам једини омогућавају контакт са смислом постојања, тј. повратак религиозним симболима, а на путу ка њима испречила се отуђеност савременог човека од његове религиозне основе.

Тилих прецизира шта подразумева под термином „симбол“ кроз поређење симбола и знакова, па у *Теологији културе* износи пет најбитнијих тачака њиховог разликовања. На првом месту, упућивање на нешто друго је, по Тилиху, карактеристика и знакова и симбола. Тако разлика међу њима није у својству упућивања већ у својству учествовања у ономе на шта се упућује: „Simboli, iako nisu istovjetni onome što je njima ukazano, sudjeluju u njihovu značenju i snazi. (...) Primjerice, ispisana slova abecede, neko 'A' ili 'R', nemaju udjela u glasu na koji ukazuju. S druge strane, stijeg ima udjela u moći

⁵⁰² Gerc, *Tumačenje kultura (1)*, 122.

⁵⁰³ Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 35.

⁵⁰⁴ Опширније истраживање ове теме види у: Vedran Golijanin, „Paul Tillich's Theory of Religious Symbolism: Meaning, Significance, Potential“, in *Ad Orientem: Essays from Serbian Theology Today*, ed. Bogoljub Šjaković (Belgrade, Los Angeles: Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, St. Sebastian Orthodox Press, 2019), 274-298.

⁵⁰⁵ Paul Tillich, „Reply to Interpretation and Criticism by Paul Tillich“, in *The Theology of Paul Tillich*, ed. Charles W. Kegley, Robert W. Bretall (New York: The Macmillan Company, 1964), 333.

⁵⁰⁶ Tillich, *Teologija kulture*, 51.

kralja ili naroda na koji upućuje i kojim se iskazuje.⁵⁰⁷ Друга тачка разликовања тиче се функције симбола. Већ наведена функција јесте указивање на нешто друго, али ово „друго“ је неопходно прецизирати. Тилих тврди да нам симболи омогућавају приступ једној скривеној реалности која би нам, у недостатку симбола (нарочито религијских), остала скривена и непозната. Тилих пише: „Svaki simbol otvara razinu zbilje kojoj, osim simboličkoga, ne priliči ikakav drugi način govora.“⁵⁰⁸ Ово се једнако односи и на религију и на уметност. Тилих добро примећује да музика или слика отварају нивое стварности које не можемо искусити другачије осим симболички: овај начин изражавања био би неприкладан у некој егзактној науци као што и језик егзактне науке, нпр. у некој песми, не би могао да омогући приступ скривеној стварности као што може симболички језик. Симбол, међутим, врши још једно „отварање“: „Он otvara zbilju, kao i dušu.“⁵⁰⁹ Тако је његова функција трострука: он указује на нешто друго, отвара приступ скривеној стварности и отвара душу за разумевање те стварности.

На трећем кораку Тилих ближе одређује религијски симбол и указује на који се начин он разликује од осталих симбола и знакова. Као и сви остали симболи, и религијски симболи указују на нешто друго. Међутим, обични симболи учествују у нечему што је, као и они, овосветско, па тако, нпр. црвена петокрака звезда или срп и чекић симболизују комунизам – идеју која не превазилази тварну реалност. „Ситуација је суштински другачија када је реч о религијским симболима. Они морају да изразе предмет који по својој природи превазилази све у свету подељеном на субјективно и објективно. Прави симбол указује на предмет који никада не може да постане предмет. Религијски симболи представљају трансцендентно али притом трансцендентно не чине иманентним.“⁵¹⁰ Религијски симболи, према томе, отварају човеку приступ Богу и отварају људску душу за искуство Бога, због чега су они најважнија врста симбола. Према Тилиху, религијски симболи омогућавају човеку да ступи у контакт не са свакодневном него са врхунском реалношћу, а ту реалност он назива *Свето*: „Vid krajnje zbilje je vid Svetoga. Stoga možemo reći, da su religijski simboli zapravo simboli Svetoga. Kao takvi imaju udjela u svetosti Svetoga, u skladu s našim temeljnim određenjem simbola. No, imati udjela u čemu ne znači biti istovjetan – simboli stoga nisu Sveto.“⁵¹¹ Тилих не наглашава случајно чињеницу да религијски симболи, као људске творевине, нису исто што и стварност коју представљају. Већ је поменуто Тилихово мишљење да симболичке творевине у људском уму често покушавају да заузму место симболизованог, што је последица палости и, по Тилиху, отуђености човека од његовог сопственог егзистенцијалног темеља. Симбол који успе да заузме место онога што симболизује престаје бити симбол у правом смислу речи; он постаје самодовољни идол: „U svim sakramentalnim djelima religije, svakom svetom predmetu, svetoj knjizi, svetom nauku, svetim obredima, primjetna je opasnost koju ćemo nazvati 'demonizacija'. One postaju demonskima ako ih se uzdigne na razinu bezuvjetne i krajnje odlike onoga što je Sveto.“⁵¹² Раније описана опасност религизације је истоветна са Тилиховом демонизацијом.

⁵⁰⁷ Tillich, *Teologija kulture*, 52. Тилих сматра да слова и бројеви нису симболи већ знакови, али пометњу изазива то што се математички знакови називају и симболима, иако не учествују ни у чему. Због тога Тилих констатује: „Jedino što nam je moguće činiti jest razlikovanje različitih skupina, naime, znakova koje nazivamo simbolima i simbola u pravom smislu riječi. Matematički znakovi su znakovi koji su pogrešno nazvani simbolima.“ Tillich, *Teologija kulture*, 53.

⁵⁰⁸ Tillich, *Teologija kulture*, 54.

⁵⁰⁹ Tillich, *Teologija kulture*, 54.

⁵¹⁰ Paul Tillich, „The Religious Symbol“, *Daedalus*, Vol. 87, No. 3 (Summer 1958): 5.

⁵¹¹ Tillich, *Teologija kulture*, 56.

⁵¹² Tillich, *Teologija kulture*, 57.

На четвртом кораку Тилих расправља о нивоима религијских симбола, а то су ниво оностраности и ниво ононостраности. Према Тилиху, примарни симбол ононостраности је Бог – све што о Богу можемо рећи је нужно симболично, осим чињенице да је он сáмо биће, *ipsum esse*.⁵¹³ Када Богу приписујемо доброту, милост, праведност и остале квалитете, реч је о симболичним изразима које не треба схватати буквално. За Тилиха је нарочито битно да у говору о Богу увек свесно разликујемо симболично од несимболичног: „Јер када нашим савременицима не бисмо узмогли појаснити како је ријеч о симболичком начину говора, с правом ће се од нас одвратити, као од људи који још увијек живе под бесмислицама и празновјерјем.“⁵¹⁴ Што се тиче нивоа оностраности, религијски симболи оприсутњују Свето у црквеном богослужењу на разне начине – читаном и певаном речју, покретима, сликама, итд. Тварним симболима је могуће да врше ову функцију због тога што су они *истинити* за заједницу која је око њих окупљена, што је пети корак Тилиховог одређења симбола. Они оприсутњују Свето на начин који другим облицима мишљења, осим религијског, не мора да изгледа довољно уверљиво. Тако Тилих тврди: „Simbole nije moguće izložiti ikakvom empirijskom kriticizmu. Simbol nije moguće dokinuti kritikom u smislu prirodnih znanosti ili povijesnoga istraživanja. (...) Ne nalaze se na razini s koje bi ih empirijska kritika mogla ukloniti.“⁵¹⁵ Овај аспект религијских симбола доводи до битног питања њиховог порекла.

Симбол своју снагу добија из заједнице за коју је жив све дотле док ефикасно оприсутњује онострано. Заједница, међутим, не ствара симболе свесно: „За разлику од znakova, simboli se рађају и umiru. Znakovi se svjesno smišljaju i uklanjaju – to je temeljna razlika.“⁵¹⁶ Према Тилиху, симболи се рађају из колективног несвесног, што сведочи о Јунговом утицају. Наиме, и Јунг је сматрао да симболи настају у несвесном и да путем снова долазе у свесно. То је најпре случај са тзв. природним симболима који су „izvedeni iz nesvjesnih sadržaja psihe i stoga predstavljaju velik broj varijacija bitnih arhetipskih slika“, али и са тзв. културним симболима који се „upotrebljavaju za izražavanje 'vječnih istina' i koji se još uvijek upotrebljavaju u mnogim religijama“.⁵¹⁷ Јунг истиче да су симболи једини адекватан канал између несвесног и свесног и да су стога изузетно битни за психичку стабилност појединца и друштва. Сваки покушај уништавања симбола неминовно води у катастрофу: „Gdje god su potisnuti ili zanemareni, njihova specifična energija iščezava u nesvjesnom s neizmjerljivim posljedicama. Psihička energija, koja se, izgleda, gubi na tom putu, služi zapravo oživljenju i jačanju onoga što prevladava u nesvjesnom – možda onih sklonosti koje se dotad nisu imale priliku izraziti,

⁵¹³ Ово Тилихово становиште било је предмет бројних критика. С обзиром да је говорио да је чак и постојање симболично када се говори о Богу, јер је и постојање какво познајемо у нашем искуству тварно и зато се не може односити на Бога, Тилих је био спреман да тврди да Бог не постоји. Чарлс Харшорн му је поставио питање: „Постојати као што ми постојимо, наравно, значи да дугујемо своју стварност случајностима а наш живот повољном окружењу. Дакле, ако постојати значи 'као што ми постојимо', онда Бог не постоји. Исто тако, ако живети значи живети као ми, тј. бити рођен, бити осуђен на умирање, бити подложен пропадању у било ком смислу, онда Бог не живи. Ако, са друге стране, 'живети' не значи 'живети као ми', зашто 'постојати' мора да значи 'постојати као ми'?" Charles Hartshorne, „Tillich's Doctrine of God“, in *The Theology of Paul Tillich*, ed. Charles W. Kegley, Robert W. Bretall (New York: The Macmillan Company, 1964), 188. Тилих, међутим, није био спреман да дозволи више несимболичних исказа о Богу осим једног – да је Бог *ipsum esse*. Од критике каква је била Харшорнова он се бранио тврдњом да све оно што ми познајемо као несавршено мора у Богу бити савршено утемељено, па тако, нпр. Бог не постоји али је темељ постојања, Бог није личност али је темељ свега личног, итд. Види: Paul Tillich, *Systematic Theology, Volume 1: Reason and Revelation; Being and God* (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), 245.

⁵¹⁴ Tillich, *Teologija kulture*, 59.

⁵¹⁵ Tillich, *Teologija kulture*, 60.

⁵¹⁶ Tillich, *Teologija kulture*, 55.

⁵¹⁷ Carl G. Jung, *Čovjek i njegovi simboli* (Zagreb: Mladost, 1987), 93.

ili im pak nije bilo dopušteno nesmetano postojati u našoj svijesti.“⁵¹⁸ Јунг конкретно има на уму оне негативне силе несвесног које су постале очигледне у ужасима Другог светског рата, а то је, по њему, последица рационализма који је потиснуо преко потребне симболе божанског.

Тилих прихвата Јунгове ставове и, повезујући религијске симболе са најдубљим аспектима човековог бића, тумачи кризу савременог света као одвајање људи од сопствене религиозне природе. Неопходно је схватити да симболи зависе од заједнице и да заједница зависи од симбола; она се, заправо, саморазумева кроз своје симболе:

Чин стварања симбола је друштвени чин, иако се он најпре јавља у појединцу. Појединац потом ствара знакове за своје властите потребе; он не може да ствара симболе. Ако нешто за њега постане симбол, то је увек у вези са заједницом која се у том симболу препознаје. Ово је очигледно у случају симбола вере који су испрва били просто знакови помоћу којих су се чланови заједнице међусобно препознавали.⁵¹⁹

С обзиром да настаје из несвесног, симбол не може бити свесно укинут. Његова животна снага је увек везана за заједницу која га је изродила: чак и у случајевима када се врши потискивање одређених симбола, они не могу ишчезнути све док заједницу ефикасно повезују са оним што она сматра светим. Тако и једина права опасност за симбол долази управо из заједнице: „Podrazumijeva se i to da simbol odumire čim izostane nutarnja raspoloživost grupe spram njega – on tada prestaje 'govoriti'.“⁵²⁰ Тилих примећује да су тако нестали сви пагански симболи који су се показали мање ефикасним у повезивању заједнице са божанском стварношћу у односу на хришћанске симболе.

Тилихова теорија о религијском симболизму садржи неколико елемената који се могу показати корисним у теологији инкултурације. На првом месту, Тилихова идеја о „демонизацији“, тј. претварању симбола у идоле, осветљава узроке културне импозиције у црквеној мисији. Истицање једног културног модела на уштрб свих осталих неодољиво подсећа на процес у којем симбол заузима место симболизованог: културни симболи више се не посматрају као средства изражавања истине већ се уздижу на ниво истине. У томе се састоји опасност импозиције по Цркву која врши мисију. Осим тога, импозицијом се врши насиље над другом културом, тј. над другим симболичким системом. Тилих је, заједно са Јунгом, показао да су симболи производ човековог несвесног и да у њима и кроз њих заједница спознаје свет, али и саму себе. То значи да је целокупан светоназор једног народа или било које групе људи потпуно зависан од културних симбола, што неизоставно утиче на мисионарску стратегију. Насилно и убрзано мењање или уништавање симбола заједнице производи културни шок који може да има разорне последице. Клифорд Герц износи исто запажање: „Човек зависи од симбола и системâ симбола, при чему је та зависност толико велика да је одлучујућа кад је у питању његова креатурална способност за живот и, као резултат тога, чак и најслабији наговештај да се они могу показати неспособним да се успешно изборе са неким аспектом искуства побуђује у њему највећи страх.“⁵²¹ Управо из тог разлога мисионар, уколико не жели да наруши стабилност појединца и заједнице, мора да пажљиво приступа локалној култури. У случајевима када је христијанизација вршена брзо и без уважавања локалних симбола, испостављало се да је била површна и да су стари симболи преживели, понекад у синкретистичким мешавинама са хришћанством.

⁵¹⁸ Jung, *Čovjek i njegovi simboli*, 93.

⁵¹⁹ Tillich, „The Religious Symbol“: 4.

⁵²⁰ Tillich, *Teologija kulture*, 55.

⁵²¹ Gerc, *Tumačenje kultura (1)*, 136.

Такав је био случај са бројним народима на подручју Руске империје, о чему је раније било речи. Сама природа симбола, дакле, сведочи о нужности инкултурације као постепеног процеса у којем учествују заједница и Свети Дух. На крају треба поменути и важност Тилихове (као и Јунгове) идеје о кризи вере у хришћанском свету као последици напада на традиционалне симболе Светог. Историјски процес „десимболизације“ европског хришћанства је прилично јасан и због тога није потребно да се детаљно излаже. Довољно је рећи да је просветитељска мисао агресивно покушала да укине све остале начине мишљења, укључујући и религијски (симболички), што је на телу европске цивилизације оставило трајне ожилке. Због тога се о реинкултурацији хришћанства у Европи може говорити и као о реактуелизацији традиционалних (или изналажењу нових) симбола којима би се номинални европски хришћанин могао довести у лековиту везу са божанском стварношћу.

А.3. Философија симболичких облика Ернста Касирера

Ернст Касирер (1874-1945) био је немачки философ јеврејског порекла којег је изучавање језика науке одвело изучавању симбола и митотворства.⁵²² Касирерово најпознатије дело је тритомна *Философија симболичких облика* у којој он истражује основне системе симбола у оквиру културе – језик, мит, уметност и науку. Иста тема се провлачи и кроз још неколико његових дела, нпр. *Есеј о човеку*, *Језик и мит*, *Мит о држави*, итд. За Касирера је човек у потпуности симболичко биће: „Он се у толикој мери обавио језичким облицима, уметничким сликама, митским симболима и религијским обредима да више не може да види или сазна било шта осим преко ових вештачких посредника.“⁵²³ Све човекове умне силе су, такорећи, присиљене на употребу симбола јер стварност, објективну или субјективну, никада не могу директно изразити. Реч, према томе, не означава неку ствар у њеној потпуности, не поистовећује се са њом, већ је она, по Касиреру, само „мртва скраћеница“ ствари: „Оно 'означавање' на које реч говора полаже право није, заправо, ништа друго до пука сугестија, и то 'сугестија' која поред све разноликости и тоталитета правог искуства увек изгледа као празна љуштура.“⁵²⁴ Наравно, то не значи да људски симболички изрази у себи не поседују никакву истину. Проблеми настају када једна врста мишљења, нпр. научна, настоји да себи својствене критеријуме истинитости примени на остале врсте мишљења. Тако митско мишљење пред судом науке бива осуђено као ирационално, неистинито, итд. Слично Тилиху, Касирер тврди да „ми морамо у самим овим формама пронаћи меру и критеријум њихове истинитости и значења“.⁵²⁵ Неопходно је, дакле, схватити природу симбола, а затим и природу човека као симболичког бића.

У *Есеју о човеку* Касирер износи запажање да животиње поседују рецепторне и ефекторне системе који омогућавају адекватну интеракцију са околином: рецепторним системом животиња прима спољашње утиске, а потом ефекторни систем производи аутоматску, инстинктивну реакцију. Код човека је одношење са околином унеколико компликованије и спорије. Због тога Касирер тврди да човек поседује и трећи систем који он назива симболичким. Захваљујући симболичком систему, а за разлику од животиња, „човек живи у, такорећи, новој *димензији* стварности“.⁵²⁶ Наиме, док животиња на спољашње надражаје реагује аутоматски, човек између себе и спољашњег

⁵²² Опширније истраживање ове теме види у: Ведран Голијанин, „Ернст Касирер и Рудолф Бултман о односу мита и религије“, *Богословље*, год. 77, бр. 1 (2018): 93-108.

⁵²³ Ernst Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, (New York: Doubleday & Company, Inc., 1944), 43.

⁵²⁴ Ernst Cassirer, *Language and Myth* (New York: Dover Publications Inc., 1946), 7.

⁵²⁵ Cassirer, *Language and Myth*, 8.

⁵²⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, 43.

света поставља свој симболички свет као какву призму. Другим речима, човекова перцепција је креативна: он на основу утисака ствара одговарајуће симболе за опажено, тј. силом свога ума издваја конкретне предмете и појаве из мноштва помешаних утисака и именује их. Касирер тврди: „Основни појмови сваке науке, средства којима она поставља своја питања и формулише своја решења, више се не јављају као пасивни *одрази* једног датог бивства, него као самостворени интелектуални симболи.“⁵²⁷ Исто, међутим, важи и за остале начине мишљења, нпр. за митотворно мишљење. Зато Касирер сматра да је неопходно променити традиционалну дефиницију човека као разумне животиње (*animal rationale*). Митско и религијско мишљење не одговарају научном критеријуму рационалности, а ипак су изузетно важни аспекти човековог живота. Нова дефиниција требало би да се заснива на елементарним честицама човековог мишљења, тј. на симболима, па Касирер закључује: „Разум је веома неадекватан термин за разумевање облика човековог културног живота у свом њиховом богатству и разноликости. Али сви ови облици су симболички облици. Сходно томе, уместо да дефинишемо човека као *animal rationale*, требало би да га дефинишемо као *animal symbolicum*.“⁵²⁸

С обзиром на симболичку природу целокупне перцепције, Касирер с правом тврди да човек престаје бити просто животиња која је зависна од света физичких утисака и да „почиње да живи у симболичком универзуму“.⁵²⁹ Једна битна особина тог универзума је његова динамичност. Касирер сматра да се симболички систем развија и напредује, а са њим и човекова самосвест. Истовремено се дешава и развијање и мењање произведених симбола, што је одлика која их разликује од пуких знакова или сигнала. Најједноставније речено, „сигнал је део физичког света бића, а симбол је део људског света значења“.⁵³⁰ Постоји и још једна, изузетно битна разлика: „Симбол није само универзалан већ је и изузетно варијабилан. Ја могу да исто значење изразим на различитим језицима, па се чак и унутар једног језика одређена мисао или идеја могу изразити различитим терминима. Знак или сигнал је искључиво фиксиран на оно на шта се односи. Било који конкретни и посебни знак односи се на одређену посебну ствар.“⁵³¹ То значи да дефиниција симбола као нечега што има утврђено значење не одражава његову истинску природу. Симбол у многим случајевима заиста има конкретно значење за конкретну заједницу, али то значење се, у зависности од разних околности, временом може променити. Касирер пише: „Прави људски симбол не карактерише једнообразност већ променљивост. Он није крут и непомичан већ је мобилан.“⁵³²

За Касирера је битније то што симболичке творевине учествују у процесу самоспознаје. Овај процес покреће језик, као и с њим чврсто повезано митско мишљење: „Језик и мит су блиски сродници.“⁵³³ Наиме, језик је основни систем симболичких облика који условљава све човекове духовне функције:

Тако, рецимо, процес образовања језика показује како се хаос непосредних утисака за нас рашчишћава и сређује тек тиме што га ми „именујемо“ и посредством тога прожимамо функцијом језичког мишљења и језичког израза. У том новом свету језичких знакова и сам

⁵²⁷ Ernst Cassirer, *Filozofija simboličkih oblika. Knjiga 1: Jezik* (Beograd: BMG, 2000), 21.

⁵²⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, 44.

⁵²⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, 43.

⁵³⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, 51.

⁵³¹ Cassirer, *An Essay on Man*, 56.

⁵³² Cassirer, *An Essay on Man*, 57.

⁵³³ Cassirer, *An Essay on Man*, 142.

свет утисака добија сасвим нов „садржај“, зато што добија нову духовну артикулацију. (...) Тако језик постаје једно од основних духовних средстава помоћу кога се за нас одвија напредак од пуког света осећаја до света опажања и представе.⁵³⁴

Занимљиво је то што се, по Касиреровом мишљењу, развој самосвести дешава упоредо са развојем религијске (митске) идеје о божанству. Човеков симболички систем кроз митско мишљење, дакле, истовремено долази до све савршенијих идеја о Богу и о човековом сопству. Развој самосвести почиње у првобитном раздвајању субјективног и објективног у области деловања, тј. у издвајању човека из света природе. Човек, чија је свест сада издвојена из околине, настоји да снагом своје жеље управља светом и тако настаје појам о магији. Наравно, ова фаза не може дуго да траје због тога што се човек неминовно мора суочити са чињеницом своје немоћи у односу на природу. Касирер сматра да човек потом сопствену душу пројектује изван себе и она се онда „јавља као нека демонска сила, која споља одређује и споља поседује човеково тело, а тиме и њега самог и све његове животне функције“.⁵³⁵ Овакве натприродне силе сада постају посредници између човека и света, а тако се све више раздвајају субјективно и објективно. Човек сада на ова духовна бића (богове) настоји да делује магијски, најчешће их условљавајући знањем њиховог имена, односно поседовањем дела њиховог бића.

За примитивног човека је читав свет препун духовне силе која се зове мана, а „потребна је само мала искра да се из ове атмосфере створи бог или демон“.⁵³⁶ Богови су најпре везани за интеракцију човека са природом: рани ловац и земљорадник поштује богове поља, шуме, реке, итд. У суштини, човек у овим божанствима препознаје „себе самог, конкретну разноликост и посебљење својих функција“.⁵³⁷ Са преласком на више степене културног развоја, човек почиње да се занима за сопствена културна достигнућа која, ипак, и даље приписује боговима или херојима. На крају се целокупна човекова делатност обједињује у јединственом појму стварања и то, како сматра Касирер, омогућава рађање идеје о творачком божанству. Однос са оваквим божанством и даље може бити магијски, нарочито кроз концепт жртве као самоограничавања. На пример, у индијским религијама подвижник често својом надљудском аскезом приморава божанства да се повинују његовој вољи. Ипак, жртва као самоограничавање доводи до развоја свести о божанској вољи која је виша од човекове воље, што додатно доприноси развоју самосвести. У овом случају нема говора о жртви као размени добара већ она служи за приближавање Богу, а Касирер закључује да је крајњи циљ овог процеса прожимање Бога и човека, чак у толикој мери да на крају једина жртва достојна Бога постаје сам Бог. Касирер о томе пише:

Смисао жртве се не састоји само у приношењу жртве богу, него се у целини испољава и открива у својој правој религиозној и спекулативној дубини тек тамо где сам бог бива принет на жртву или себе приноси на жртву. Тек захваљујући његовој патњи и смрти, захваљујући његовом

⁵³⁴ Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika 1*, 37. С обзиром да је језик блиско повезан са првобитним процесом именовања опажене стварности, то значи да он не настаје као продукт перцепције. Може се закључити да је језик нужан за ово именовање, односно да је „језик присутан од самог почетка и да је, у овом смислу, језик створио свет значења“. Wilbur M. Urban, „Cassirer's Philosophy of Language“, in *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. Paul Arthur Schilpp (Evanston: The Library of Living Philosophers, Inc., 1949), 412.

⁵³⁵ Ernst Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika. Knjiga 2: Mitsko mišljenje* (Beograd: BMG, 2000), 208.

⁵³⁶ Cassirer, *Language and Myth*, 72.

⁵³⁷ Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika 2*, 263-264.

уласку у физичко-коначно бивствовање у коме је он посвећен смрти, то бивствовање се, на другој страни, уздиже до божанског и ослобађа се смрти.⁵³⁸

Касирер, наравно, не жели да каже да је једино у хришћанству могућ потпун развој самосвести. Он сматра да су митови о страдалним божанствима нешто уобичајено у пројавама човекове религиозности због тога што је митско, па тако и религијско мишљење увек усмерено ка сједињењу божанског и људског.⁵³⁹ Оно што је, пак, битно за тему овог рада јесте то што се развој самосвести, који покреће симболички систем, дешава кроз симболе, конкретно кроз *религијске* симболе божанства, а тако се истовремено дешава развој религије.

Вредност Касирерове философије симболичких облика за теологију инкултурације види се најпре у наглашавању симболичке природе човека, што даље указује на симболичку природу културе. Наиме, за мисију је изузетно важно да се свака култура схвати као скуп симбола, управо да би током инкултурације сваки од њих могао бити посебно размотрен и процењен, али по, како Касирер инсистира, њиховом сопственом критеријуму истинитости. То значи да је сваки симбол, сада схваћен на Тилихов начин као повезивање са божанском стварношћу, добар или лош у зависности од тога колико успешно испуњава ову своју функцију. Наравно, ниједан нехришћански симбол божанства не успева да повеже човека са Богом због тога што му божанска стварност остаје затворена у недостатку откривења, али неки од њих могу бити резултати искреног боготражитељства. Увек добар пример је језички симбол „логос“: он тек у хришћанству добија значење које се пише великим словом, а претходно је покушавао да се успење ка Богу кроз мисао Хераклита, стоикâ и Филона Александријског. Овде је добро осврнути се и на Касирерову исправну тврдњу да симболи нису фиксирани као знакови него да су променљиви. Најбољи докази да је ова идеја истинита су христолошки симболи (Месија, Логос, Господ, Син човечији): сви су они испрва имали другачија значења, али у хришћанству њихово значење бива измењено и, захваљујући овој позитивној измени, за њих се отворила божанска стварност. Уколико је ово било могуће у једном историјском тренутку, не постоји ваљан разлог из којег исто не би било могуће и данас. Штавише, целокупна инкултурација заснива се на чињеници да *симболи могу променити своје значење или усмерење*, без нужног мењања форме.

Касирерова идеја о истовременом развоју самосвести и идеје о Богу такође може бити значајна у мисионарској стратегији, мада не у оригиналном облику. Оно што је у овој идеји корисно јесте разграничење различитих нивоа религиозности: на једном нивоу човек настоји да директно или индиректно управља природом (магија), на другом настоји да самоограничавањем примора божанство да делује на одређен начин, итд. Нужност промене или одбацивања одређених симбола зависи управо од тога на ком се нивоу налази локална религиозност. Тако ће магијска религиозност увек бити одбачена, док се идеја о аскетском самоограничавању може преусмерити и тако прилагодити хришћанском учењу. Другим речима, неопходно је религиозни живот

⁵³⁸ Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika* 2, 296.

⁵³⁹ Наравно, Касирер као Јеврејин није имао разлога да хришћанско учење о Богу који страда на крсту прогласи важнијим или бољим од митова о страдалном Дионису или Озирису. Ипак, спреман је да призна следеће: „Велики култови мистерија врте се само око првобитне тајне тог ослобођења и поновног рођења које доноси смрт бога. (...) У ствари, хришћанство се ту разликује од других религија не толико по *садржају* мотива колико по новом, чисто 'спиритуалном' смислу који се извлачи из њега.“ Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika* 2, 196. Касирер хоће да каже да, док остали митови о боговима који страдају имају неки привремен или стирктно локални ефекат, хришћански мит о Христу који страда и васкрсава има универзалне последице јер ослобађа човека од ропства ђаволу и смрти.

народа који слуша Јеванђеље подићи са нижих на више нивое јер се само тако може истински прихватити Христос. Може се навести један пример: људи који време схватају циклично, нпр. хиндуистички или будистички народи, не могу схватити јединственост Христовог дела уколико се њихово разумевање времена не преобрази у праволинијско, с јасним почетком и крајем.

На пољу реинкултурације хришћанства, Касирерово схватање симбола поново може бити корисно због инсистирања на посебном критеријуму истинитости свих врста симболичког изражавања. Наравно, то не значи да хришћанство треба да се сложи са постмодернистичким инсистирањем да не постоји апсолутна истина. Сасвим супротно: апсолутна истина постоји, али нису све човекове духовне функције усмерене ка њој. Наука, будући упућена искључиво на твар, не може да свој критеријум употреби да би одредила истинитост нетварног. Религијски симболи су упућени на апсолутну истину и, пошто настоје исказати неисказиво, њихова истинитост може бити процењена само с обзиром на то да ли и колико омогућавају искуство Светог. Уколико би превладало овакво разумевање религијских симбола, научни начин мишљења не би, како је утврдио Тилих, могао да их потискује и укида.

А.4. Језик и инкултурација

На крају овог одељка може се ближе осмотрити један од симболичких комплекса, конкретно језик – први културни елемент који пролази кроз процес христјанизације. С обзиром да је језик базични начин комуникације унутар одређене заједнице, он својом симболичком природом условљава све остале културне продукте те заједнице: мит, религију, ритуал, философију, итд. То значи да се већ првим превођењем хришћанског учења на локални језик започиње инкултурација. Језички симболи, који су пре хришћанске проповеди имали једно значење, сада добијају нови смисао јер се употребљавају за преношење истине откривења. Ова одлика хришћанства, тј. његова универзална преводивост, сведочи о томе да оно није културни продукт већ да је истина коју саопштава надкултурна. Језик, будући основни начин културне комуникације, примаран је посредник откривења, а Стилијан Пападопулос пише: „Божанска стварност, одн. Тројични Бог откривајући се и делујући у свету, не открива и језик, мада се открива језиком. Човек је тај који проналази језик да би изразио откривање и делатност Бога.“⁵⁴⁰ Овде, међутим, није потребно детаљно изложити неку посебну философију језика већ је неопходно испитати какву улогу језик има у оквиру мисије и, прецизније, инкултурације. Овај одељак представља прелиминарно разматрање теме преусмеравања језичких симбола, што ће детаљније бити образложено у наредним одељцима.

Мисиолошки став према језику исти је као и општи став према култури: афирмативан и истовремено опрезан. То значи да Црква приликом изражавања откривењских истина користи све језике, али и да у тим језицима не користи све симболе већ искључиво оне који могу да повежу човека са Богом или да пренесу изворни смисао одређених теолошких концепата. Основна одлика великих мисионара била је способност изналагања таквих симбола. Тако је, нпр. „светитељ Инокентије (Венијаминов), преведећи молитву 'Оче наш' на народни језик, реч 'хлеб' заменио речју 'риба', јер је за дотични народ управо риба била 'хлеб насушни'“.⁵⁴¹ У овом случају је реч хлеб, као симбол оног најнеопходнијег за преживљавање, замењена речју риба која је за алеутске народе имала исто симболично значење. Иако овакав „уступак“ локалном симболизму не изгледа револуционарно, ипак је реч о првом семену инкултурације које

⁵⁴⁰ Стилијан Пападопулос, *Теологија и језик* (Србиње, Београд, Ваљево, Минхен: Хришћанска мисао, 1998), 6.

⁵⁴¹ *Мисиологија: уџбеник*, 50.

може израсти у аутентичан теолошки језик. Да би се то десило, неопходно је преусмерити локалну религиозност ка Христу употребом њених позитивних симболичких израза. Англикански теолог Џон Меквори успоставља разлику између религијског и теолошког језика и тврди да религијски језик

укључује разне врсте говора, нпр. молитву, хвалу, прозбу, благослов, проклињање и још много тога. Штавише, вера или религија може се изразити и на начине који нису вербални али који се и даље могу сматрати некаквим „језиком“ – ритуални чинови, милосрђе, распећа, слике, статуе, музика, поезија, па чак и тишина. Теолошки језик исходи из целине религиозног језика, а то се дешава када религиозна вера настоји да објасни саму себе на вербалан начин. Оно што се чини (ритуал) можда долази пре онога што се говори (мит), али се мит и ритуал јављају заједно у узајамној интерпретацији, а може се рећи и да је мит већ имплицитан у ритуалу. (...) Сама теологија живи и добија смисао једино у вези са широм религијском матрицом из које настаје.⁵⁴²

Чињеница је да се теолошке формулације не заснивају само на философији већ и на религиозном животу хришћанске заједнице и симболима који се у том животу освећују или из њега настају. Религијски изрази су, међутим, културни изрази, што значи да не може постојати један универзалан начин изражавања теолошких истина. Овде није реч само о превођењу богословских термина с једног на други језик већ и о различитим религијским симболима који се у различитим културама користе за изражавање исте ствари. Према Пападопулосу, „пут и предуслов за постојање сагласности многих у једној истини, пре свега је идентичност искуства, а не истовестност изражавања“.⁵⁴³ Наравно, новина локалног исказивања теолошких учења састоји се у употреби локалних језичких и уопште религијских симбола, а не у измени црквеног предања. Ови симболи свакако јесу допуне предању, али такве допуне које морају бити у складу са истином откривења.⁵⁴⁴

Као и сви остали, и језички симболи могу да буду жртве тилиховске „демонизације“ и да тако постану идоли. Штавише, читави језици могу, у овом смислу, постати идоли човекове културне арогантности, као што је био случај са латинским језиком у Римокатоличкој цркви. Мисиолог Ламин Санех чак тврди да „истина о Богу

⁵⁴² John Macquarrie, *God-Talk: An Examination of the Language and Logic of Theology* (New York: The Seabury Press, 1967), 19.

⁵⁴³ Пападопулос, *Теологија и језик*, 35.

⁵⁴⁴ Пападопулос у студији *Теологија и језик* не сматра да би теолошки језик требало називати симболичким језиком: „Стога је символ у религијама снабдевен светлошћу у смислу да је он сам по себи носилац божанске динамике, а понекад се, целосно или делимично, и поистовећује са божанством. Тако символ остаје неизмењив.“ Пападопулос, *Теологија и језик*, 48-49. Уколико би теолошки језик био симболичан у овом смислу, онда би он представљао својеврсно божанство. Изгледа да Пападопулос овде има у виду опасност поистовећивања симбола и симболизованог, али и једно конкретно схватање симбола која је карактеристично за магијски светоназор. Богољуб Шијаковић о томе пише: „А за процес именовања на овом нивоу људске свијести карактеристично је да се *име и именовано поистовећују*, тј. да *име важи као онтички квалитет*. Један изворни квалитет језика и мишљења овдје се састоји у томе што *ријеч, настала из музикално-експресивних гласова именовања, има онтички статус као и ствар, наиме: ријеч је стварност саме ствари.*“ Богољуб Шијаковић, *Mythos, physis, psyche: Огледање у предсократовској „онтологији“ и „психологији“* (Београд, Никшић, Подгорица: Јасен, Универзитет Црне Горе, 2002), 87. Уколико Пападопулос има на уму овакав символ, онда теолошки језик заиста није симболичан. Међутим, ако се симболи схватају као речи које изражавају неко метафизичко значење и притом се не поистовећују са оним што симболизују, теолошки језик јесте симболичан. Пападопулос на другом месту дефинише језичке симболе на исти начин: „Речи, нити исцрпљују биће нити се са њим поистовећују.“ Пападопулос, *Теологија и језик*, 44.

бива коначно уништена ако постане апсолутно синонимна са одговарајућим културним формама“.⁵⁴⁵ Санех има на уму инсистирање бројних белих мисионара у неевропским земљама на западним културним моделима, што је неретко доводило до вестернизације а врло ретко до христјанизације. Проблем се опет своди на језик, како у ужем (говор) тако и у ширем смислу (културни систем): проповедници су игнорисали симболе који су били разумљиви локалној заједници и користили за њу неразумљиве европске симболе. То се односи на читав низ симбола, од Божијег имена до теолошких идеја и термина који понекад нису ни били превођени.⁵⁴⁶ Овакво поступање, ипак, није својствено аутентичном хришћанском мисионарству. Према Санеху, оно што хришћанство раздваја од религија је и то што „религијски језик припада обичним мушкарцима и женама, па чак и деци“,⁵⁴⁷ односно то што хришћанско учење није резервисано за некакву гностичку елиту већ мора бити доступно и разумљиво свима. Ако би „свети језик“ хришћанства био, нпр. грчки или латински, онда се оно не би разликовало од хиндуизма са његовим санскритом или од ислама са његовим арапским језиком. Другим речима, само постојање „светог језика“ узрокује апсолутно везивање религије за одређену културу и потчињава њено учење културним нормама. Стога је задатак Цркве да своју поруку у унутрашњој или спољашњој мисији увек саопштава преко актуелних и разумљивих симболичких облика, што се примарно односи на језик.

Б. Црква, мисија и симболизам

Б.1. Симболички карактер црквене педагогије

За највећи део црквеног тела, тј. за све оне људе који по образовању нису теолози, философски језик догмата неће бити једнако јасан или чак занимљив као садржај Јеванђеља, једноставно изражен кроз читану и певану реч, икону, итд. Наравно, догматске формулације вере утврђене су у непосредном евхаристијском искуству заједнице, али оне нису једини начин на који Црква исповеда и проповеда своје учење. Флоровски о томе пише: „Опит и вера Цркве су и пунији и шири од њених догматичких речи. Постоји још много тога о чему Црква сведочи до данашњег дана у својим изобраењима, симболима и поређењима, у симболичком богословљу.“⁵⁴⁸ Догмати су, заправо, сама суштина црквеног опита, сажеци обимног искуства божанске стварности коју је могуће доживети и пренети искључиво симболички. Због тога је Меквори у праву када тврди да теолошки језик извире из целине религиозног, тј. симболичког језика. Владан Поповић је писао да је за прихватање догме, као концизног израза црквеног искуства, неопходно најпре учествовати у том искуству и бити поучен њиме. Ова поука се врши посредством црквених симбола: „Знамо да често у том напору, тамо где стаје или престаје реч, језик, долази цртеж, звук, као музика, разни ликовни или звучни симболи који треба да што потпуније приближе човека, еволутивно, тој

⁵⁴⁵ Lamin Sanneh, „The Gospel, Language and Culture: The Theological Method in Cultural Analysis“, *International Review of Mission*, Vol. 84, No. 332-333 (January-April 1995): 52.

⁵⁴⁶ Римокатолички мисионар и преводилац Лудовико Буљио (Ludovico Buglio, 1606-1682) превео је на кинески језик дело *Summa theologica* Томе Аквинског. У преводу је претежно игнорисао аутентичне кинеске изразе и употребљавао чисто европске, мада их је писао кинеским знаковима са одговарајућим изговором: реч *Spiritus Sanctus* писао је знаковима који су звучали као *si-pi-le-do-san-du*, реч философија знаковима *fei-lu-suo-fei-ya*, итд. Наравно, овакав превод битних термина Кинезима није помагао да схвате хришћанско учење. Види: R. Po-chia Hsia, „The Catholic Mission and Translations in China, 1583-1700“, in *Cultural Translation in Early Modern Europe*, ed. Peter Burke, R. Po-chia Hsia (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 48-49.

⁵⁴⁷ Sanneh, „The Gospel, Language and Culture“: 48.

⁵⁴⁸ Флоровски, „Дело Духа Светога у Богооткривењу“, 180-181.

стварности, за коју осећамо да је неизрецива.⁵⁴⁹ Управо је због тога Литургија Цркве, која поседује читаво богаство свештене симболике, прави мисионарски метод.

Не треба погрешно закључити да Црква користи симболичке изразе само ради поучавања теолошки необразованих људи. Њен језик, како религиозни тако и теолошки, неизбежно је симболичан. Митрополит Амфилохије Радовић пише: „Језик Откровења и Литургије, а отуда и језик Цркве – језик је икона, символа, образа, слика. Он је свестан тога да собом изражава – неизразиво, да је ризница Несместивог. (...) Стога није чудо што тај језик увек има у себи нечега свештенога и сликовитога, боље рећи крилатога.“⁵⁵⁰ Чак су и догматске формулације, колико год оне настојале да буду директне и сажете, нужно симболичне јер не могу да људским речима потпуно обухвате Бога. Стога и симболички језик црквене педагогије не може да се сматра просто припремом за разумевање неких несимболичних исказа. Свети Дионисије Ареопагит о томе говори следеће: „Убеђени смо у то да симболички прикази не постоје ради њих самих, него због преобилног значења које је, по својој светости, недоступно непросвећенима, откривајући се само онима који су испитани и који се, при разматрању, не поводе дечијом маштом него једноставношћу свога ума и силом созерцавања узносе се ка њиховој простој и натприродној истини.“⁵⁵¹ На путу ка созерцању божанских тајни симболи су, дакле, неизоставни и преко потребни путокази. Захваљујући црквеној рецепији и успостављању контакта са откривењем, ови симболи су добили право усмерење и омогућено им је да приступе божанској стварности. Из тог разлога је вештачко свако стриктно раздвајање (мада не и теоријско разликовање) откривења и религије: без човековог одговора у виду стварања религиозних симбола, откривење би било игнорисано. Неизрецивост онога што му је откривено човек покушава да „превазиђе“ симболима које поставља као степенице ка божанској истини:

Јер, наш ум другачије не може усходити ка висинама и созерцавању небеских чиновна осим кроз (посредовање) њему својствених вештаствених руководстава, тј. кроз прихватање видљивих одраза у покушају да се објасне (и разумеју) невидљиве красоте, да се кроз светлост материјалних ствари изобрази невештаствено озарење; јер све оно што је изложено у храмовима казује (представља) насићење умственог испуњења духа; сав поредак видљивих красота, постојано указује на небеса, (као што) примање Евхаристије (реално представља) заједничарење са Исусом. Да будемо још краћи: све радње које принадлеже небеском, нама су предате кроз симболе.⁵⁵²

Литургија је, дакле, примарно поље на којем се остварује симболичка педагогија Цркве. Поука није ограничена на читање Јеванђеља или на беседу; све симболичне речи, певање, иконе, покрети и предмети преносе слављеницима Евхаристије узвишене божанске истине. Нарочито је наглашено симболично изражавање историје Божије мисије (*missio Dei*) у свету, о чему Свети Никола Кавасила говори: „Из тог разлога је и уведена ова симболика – с једне стране, она не указује само речима на догађаје из божанског домостроја, него саме те догађаје поставља пред наше очи, а са друге стране,

⁵⁴⁹ Поповић, „Црква и језик“: 28.

⁵⁵⁰ Радовић, „Мисија Цркве и њена методика кроз векове“: 138.

⁵⁵¹ Свети Дионисије псеудо-Ареопагит, „Писмо Титу“, 37-38.

⁵⁵² Свети Дионисије псеудо-Ареопагит, „О небеској јерархији“, у Свети Дионисије псеудо-Ареопагит, *Дела (Corpus Areopagiticum)* (Шибеник: Истина, часопис православне Епархије далматинске, 2012), 46-47.

бива видљива током целокупне свете Тајне.⁵⁵³ Литургија је управо из овог разлога најбољи пример освећења религије. Наиме, основне пројаве људске религиозности јесу мит и ритуал, а однос између њих може се окарактерисати као узајамна интерпретација. Богољуб Шијаковић пише: „У обреду долази до понављања онога што се догодило *in illo tempore* односно *ab origine*, а то је као интенција садржано и у приповиједању митског догађаја. Свето вријеме поново је ту, спремно да га проживимо.“⁵⁵⁴ Исто тако и у Литургији, као скупу освећених религиозних симбола, бива изображено свето време или света историја. Сваки сегмент Литургије симболизује одређене догађаје из Христовог овоземаљског живота: „Пошто један хлеб издвоји између многих и пошто га учини даром, тада, као на каквој слици, изображава на њему страдање и смрт Господњу; и све што свештеник обавља – нешто из практичне нужности, а нешто по својој вољи – потчињено је значењу тих симбола. Све што се тада збива, представља делатну приповест о Христовим спасоносним страдањима и о Његовој смрти.“⁵⁵⁵

Ипак, литургијско изображавање домостроја спасења није, као у случају нехришћанских ритуала, усмерено искључиво ка ономе што се десило *in illo tempore*. Литургија собом обухвата и догађаје који ће се десити у будућности, конкретно и Други долазак Христов. Тако је она есхатолошки усмерена: идеално време које обред треба да понавља не налази се у „савршеној“ прошлости него у савршеној будућности. Тиме се показује како елементарни симболички израз човекове религиозности (ритуал) у контакту са откривењем добија нови, савршенији смисао. Посебно је питање, које може бити важно и унутар теологије инкултурације, које врсте религиозних симбола Црква може прихватити у свом литургијском животу. Нехришћански религијски симболи, нарочито у политеистичким системима, неретко су везани за природу (гром симболизује Тора, бик је симбол Аписа, итд), док су хришћански религиозни симболи најчешће усмерени ка конкретним личностима и догађајима. Због тога се у православној теологији понекад јавља потреба за дистанцирањем од природних симбола, што би требало кратко размотрити.

Б.2. Питање природног симболизма

Митрополит Јован Зизјулас је у свом раду „Символизам и реализам у православном богослужењу“ изнео критику природног симболизма који, по његовом мишљењу, није прикладан за црквену употребу. Према Зизјуласу, основна функција симбола јесте премошћавање јаза између Бога и човека, тј. између нествореног и створеног, због чега се црквени симболизам неминовно везује за личност Христову. Религије немају привилегију откривења и због тога божанства смештају у природу, из чега логички исходи природни симболизам. С друге стране, премошћавање јаза између створеног и нествореног у библијској вери не може бити извршено везивањем за створено, односно за природу, већ увек за личност, и то личност Логоса који се оваплотио и направио неопходан корак од Бога ка човеку. Зизјулас примећује: „Да се ово није догодило, никакав символизам не би био могућ: створено и нестворено остали

⁵⁵³ Свети Никола Кавасила, *Тумачење Свете Литургије* (Нови Сад: Беседа, 2002), 32.

⁵⁵⁴ Шијаковић, *Mythos, physis, psyche*, 96.

⁵⁵⁵ Свети Никола Кавасила, *Тумачење Свете Литургије*, 43. Касније ће Свети Кавасила нагласити да симболичке радње воде до момента у којем хлеб и вино престају бити симболи: „Дарови су освештани, жртвоприношење је окончано, а велики жртвени Принос, свештено Јагње које је заклано за свет, почива пред нашим очима на светој Трпези. Јер, Хлеб више не представља обличје Тела Господњег, нити дар представља образ истинскога дара, нити он, као на каквој слици, собом изображава спасоносна страдања Христова – то је само Пресвето Тело Владике Христа, које је истински поднело све оне патње, увреде и ране; које је распето и заклано; које је посведочило пред Понтијем Пилатом добро исповедање; које је шибано, зостављано, које је подносило пљувања, окусило жуч. Исто тако, и Вино постаје сама Крв која је истекла кад је Тело било прободено.“ Свети Никола Кавасила, *Тумачење Свете Литургије*, 108.

би међусобно непремошћени.⁵⁵⁶ Због тога је литургијски симболизам увек усмерен ка историји домостроја спасења. Како је раније поменуто, овај симболизам односи се и на прошлост и на будућност: типолошки симболизам је указивање на прошле догађаје, док је иконични симболизам усмерен ка есхатону. Зизјулас тврди да је за идентитет Цркве од пресудног значаја управо ова друга врста симболизма: „Сваки символ налази своје оправдање само уколико изражава, иконизује есхатолошку реалност.“⁵⁵⁷ Било која друга врста симболизма, а нарочито природни, одводи назад у паганство, или му се макар опасно приближава. Зизјулас пише:

Црвена боја природно упућује на крв. Тако је нормално да се употреби за симболизам, на пример на одеждама свештеника о празницима Св. Мученика. Заиста, у Цркви Русије се задржао овај симболизам, а да се приметити и код неких православних грчких свештеника. Теолошки, ово значи да символ има за свој извор природу, а не историју или личност. Према томе, веома је близак паганском симболизму и представљању Христа као јагњета, што је забранио Пето-шести сабор. Разлике су танане, али врло значајне. Ако се бела боја користи као символ чистоте, тада се ради о симболизму који налази своје инспирације у паганству. Ако се пак употребљава зато што се тако представља Христос у Преображењу, или анђели код празног гроба, итд., то јест што указује на историју и личности, тада извор символа није неко својство природе, него један лични, историјски догађај.⁵⁵⁸

Зизјулас с правом примећује да се хришћанско богослужење, за разлику од нехришћанског, не усмерава на природу него на историју и есхатологију, али је тешко одржив његов закључак да то води ка потпуном негирању природног симболизма. Уколико симболи узети из природе и даље указују на нешто унутар природе, онда је Зизјулас у праву; ако, пак, указују на божанску реалност, тј. ако их је црквена рецепција освештала и исправно усмерила, онда не постоји ваљан разлог да те симболе и даље анатемишемо као паганске. Бадњак је, нпр. очигледно остатак природних култова, али он у хришћанству не симболизује шумске духове већ нешто сасвим друго.⁵⁵⁹ Опасност Зизјуласове тврдње састоји се у томе што би одбацивање природног симболизма, конкретно у црквеној мисији, онемогућило прихватање било ког сегмента нехришћанских култура, тј. онемогућило би инкултурацију. Зизјуласов став критикује Елизабет Теокритов, конкретно пример беле боје Христових одежди, па тврди: „Нико не пориче да је Христос могао изабрати да његова одећа буде снажо сива или кафена – али да је то учинио, његовим ученицима би било невероватно да разумеју на шта је хтео да им укаже.“⁵⁶⁰ Теокритова сасвим исправно примећује да Бог у обраћању људима користи симболе њихове културе, односно да им се обраћа језиком који могу да схвате. У томе он корисити чак и природне симболе. Уколико би се превидела ова чињеница, онда бисмо морали исту оптужбу за паганство проширити и на одређене делове библијског текста, а Зизјулас на ту врсту „демитологизације“ вероватно не би

⁵⁵⁶ Зизјулас, „Симболизам и реализам у православном богослужењу (особито у Светој Евхаристији)“: 18.

⁵⁵⁷ Зизјулас, „Симболизам и реализам у православном богослужењу (особито у Светој Евхаристији)“: 19.

⁵⁵⁸ Зизјулас, „Симболизам и реализам у православном богослужењу (особито у Светој Евхаристији)“: 27-28.

⁵⁵⁹ Бадњак представља или крст Христов или ватру витлејемских пастира.

⁵⁶⁰ Елизабет Теокритов, „Природни симболизам и творевина“, *Отачник, часопис за светоотачку праксу и теорију*, год. III, св. 1, Теологија богослужбених символа (2009): 81.

био спреман. Због тога је сигурније прихватити ставове Светог Дионисија Ареопагита о истој ствари:

Напоменимо још и то да је и од мање важних предмета материјалног света могуће позајмити образе који донекле казују о узвишености небеских бића (...) само ако та подобија, о којима смо већ казивали, будемо сматрали као симболе који никако нису идентични са суштином (оних бића) о којима говоре, тако да нам је потребно да добро и правилно разликујемо свако духовно и материјално својство. Видећемо да свети богослови искусно (добро) употребљавају таква подобија не само када описују небеске красоте, него и онда када казују о Богу. Тако они богослове о Богу као сунцу правде, као о звезди Даници, која неугасиво шаље умну светлост; они понекад користе и мање узвишена подобија, те Бога именују као огањ неугасиви, као воду живота, која утољује духовну жеђ.⁵⁶¹

Дакле, прихватање и употреба природног симболизма у црквеном животу, па тако и у мисији, није нужно негативна. С обзиром да ће већина (али не и целина) симбола нехришћанских култура, како примећује Зизјулас, бити везана за природу, неопходно је извршити селекцију оних који се могу осветити и дати им исправно усмерење.

Б.3. Преусмеравање симбола

Истицање симболичког карактера црквеног језика, педагогије и генерално мисионарске активности служи као потврда да је Црква кроз историју прихватала културне симболе, освећивала их и давала им нови смисао, односно *преусмеравала* их ка Христу. Израз „преусмеравање“ чини се посебно адекватним због тога што је сваки симбол *усмерен* ка нечему другачијем од себе, али то „другачије“ само у контексту откривења може бити Бог. С обзиром да у симболу постоји природна тенденција да се повеже са крајњим смислом, оно што хришћанство чини јесте исправно усмеравање симбола, а притом није неопходно да се промени његова форма. Овај опис није ништа друго до једно шире образложење инкултурације: она је вешто руковање културним симболима, њихово усклађивање са фреквенцијом Божијег откривења. То је могуће захваљујући изузетној динамичности симболâ или, како каже Касирер, њиховој варијабилности. О томе говори и Шушњић, наводећи следеће карактеристике религијских симбола:

а) да симболи немају само једно, тј. дословно значење; б) да су везе између симбола смислене; в) да се смисао симбола може откривати, али не и открити; г) да значења симбола нису утврђена, већ се мењају у зависности од контекста, а не само текста; д) да се у символу открива оно што је скривено, а не оно што је доступно рационално појмовном мишљењу; ђ) да је разумевање увек делимично, а да се достизање пуноће смисла одгађа на неодређено време; е) да значење симбола није дато него задато; ж) да сва значења могу бити јасна, али крајњи смисао остаје неухватљив и несхватљив.⁵⁶²

⁵⁶¹ Свети Дионисије псеудо-Ареопагит, „О небеској јерархији“, 52-53.

⁵⁶² Шушњић, „Символ“, 1739-1740.

Ова променљивост симбола није омогућила само инкултурацију већ и хришћанску мисију уопште. Да је хришћанство остало везано искључиво за јеврејске религијске симболе, онда оно не би било истински универзално. Насупрот томе, а како примећује Јарослав Пеликан, требало је да „хришћански мисионари прихвате све што је било прихватљиво у преовладавајућој религији народа којем су дошли те да би требало да, делајући у том народу, представе хришћанство као преправљање и испуњење њихових очекивања“.⁵⁶³ Будући под снажним утиском Христовог оваплоћења и његове афирмације људске природе и културе, а истовремено подстакнута на мисионарску активност искуством Педесетнице, Црква уопште није зазирала од освећења свих добрих паганских симбола. Иако још увек није постојао појам хришћанске културе или стратешки план за њен развој, процес у којем су младе евхаристијске заједнице користиле свој језик, религиозне изразе, уметност и песништво у литургијском слављу може се назвати инкултурацијом. Гарант освећења и исправног преусмеравања симбола и тада је, као и данас, било присуство Духа Светога: „При томе, у том стваралаштву, све што је божанско, не само у човеку него и у свету око човека, долази до израза, до акције; све што је божанско ради, све што је људско сарађује.“⁵⁶⁴ Шмеман такође тврди да Црква врши преусмеравање симбола у свом светотајинском животу:

Ипак, и ова апсолутна новина свете тајне не треба да се разуме у смислу потпуног прекида повезаности, него у смислу испуњења. „Μυστήριον“ Христа открива и испуњава крајњи смисао и судбину самога света. Стога установљење светих тајни од стране Христа (тема која ће опседнути доцнију теологију) није стварање *ex nihilo* (из ничега) саме „светотајинствености“, тј. свете тајне као средства сазнања и општења. У Христовим речима: *Ово чините у мој спомен*, ово (обед, захваљивање, ломљење хлеба) већ јесте „светотајинствено“. Установљење значи да символ кроз довођење у однос са Христом, кроз „испуњавање“ Христом постиже своју пуноту и постаје света тајна.⁵⁶⁵

Није све симболе, наравно, могуће осветити на овај начин. Зизјуласово оклевање да дозволи природни симболизам у Цркви јесте претерано, али истина је да *неки* симболички облици, укључујући и природне симболе, ометају истинску християнизацију уколико мисионари или заједница настоје да их по сваку цену уклопе у црквени живот. Карл Старклоф наводи један релативно новији пример римокатоличке мисионарске стратегије међу домородачким становништвом у Северној Америци. Наиме, у религиозности домородаца о којима говори Старклоф наглашена је вера у враџбине, због чега су мисионари претворили традиционално бајање против црне магије у молитве Христу. У овим се молитвама од Христа проси да злу енергију претвори у добру, да је преусмери ка њеном пошљаоцу и да га тако исцели од греха. Старклоф коментарише: „Тако се чин инкултурације дешава у области чистог разума, не уништавајући симболе и не уништавајући читав један светоназор оптужбом за гнусно сујеверје.“⁵⁶⁶ Овде, ипак, није реч о правој инкултурацији већ о својеврсном синкретизму. Говорећи о развоју самосвести, Касирер јасно разграничава и различите нивое религијске свести, а један мисиолошки закључак који се може извући из ове теорије јесте да инкултурација подразумева подизање људи са нижих на више нивое

⁵⁶³ Јарослав Пеликан, *Хришћанско предање: историја развоја догмата (I том). Појава католичанског предања (од 100. до 600. године после Христа)* (Београд: Службени гласник, 2009), 92.

⁵⁶⁴ Поповић, *Светосавље као философија живота*, 65.

⁵⁶⁵ Шмеман, *За живот света*, 98-99.

⁵⁶⁶ Starkloff, „Inculturation and Cultural Systems (part two)“: 286.

религиозности. Пример који описује Старклоф не испуњава овај услов: домородачка заједница задржала је магијски светоназор и само га је додатно оснажила хришћанским интерполацијама. Због тога описани метод више одговара ономе што Боф назива „синкретизам као акомодација“ него што одговара инкултурацији.

Наведени пример сведочи да се инкултурација, без обзира на њене позитивне аспекте, мора вршити изузетно пажљиво и никада усиљено. Искрена намера мисионара да преусмери локалне религијске симболе може да произведе нежељени синкретизам који је једнако лош као и импозиција. Било је много случајева у којима је инкултурација на овај начин скренула са доброг пута, али се и из негативних примера ипак могу научити корисне лекције. Православна мисиологија треба да узме у обзир и успешне и неуспешне примере инкултурације да би прецизирала сопствени став о овом питању.

В. Инкултурација кроз преусмеравање симбола

Мисионарење које свесно иде у правцу инкултурације врло лако може постати импозиција уколико се макар један сегмент културе игнорише или непромишљено одбацује. Најчешће је домаћа религиозност та која бива аутоматски анатемисана јер су бројни мисионари кроз историју наивно мислили да се она може одвојити од остатка културе. Много векова је прошло док ова чињеница није дошла у први план и нашла своје место у богословљу мисије. Јанулатос исту идеју изражава следећим речима: „Исправно богословско схватање ванбиблијске религиозности важан је кључ за правилан став према културним творевинама, које су са њом у директној вези.“⁵⁶⁷ Уколико се уопште може говорити о једном „исправном“ схватању других религија у оквиру православне мисиологије, онда би га требало тражити у сведочанствима из оних периода када је Црква постизала најбоље мисионарске резултате, а најпре у времену ранохришћанске инкултурације у грчко-римском свету. Иако критика паганског многобоштва није била ретка, за инкултурацију је било много важније мишљење да је Бог на посебан начин припремао чак и незнабошце за прихватање Христа. Јустин Поповић о томе пише:

Промислитељском љубављу својом Он их је помоћу чудесно уређене видљиве природе и њених мудрих закона поучавао у истинском богопознању и богопоштовању, те они не могу имати изговора за одрицање правога Бога. Упоредо са тим они су у боголикој души својој, иако помраченој грехом, имали неућутног учитеља о Богу, истини Божјој и добру Божјем. И заиста, они су за Спастеља и спасење били припремани моралним законом који је Бог написао у срцима њиховим те је дејствовао кроз савест њихову.⁵⁶⁸

Другим речима, пад није могао да поништи човекову потребу за Богом, а свет и сама природа човекова сведочили су о Творцу. Резултат тога биле су религије: плодови људских лутања путевима боготражитељства који нису били осветљени светлошћу откривења. Према Шмеману, „од самог почетка у свету је звучала (премда и заглушивана и 'раштимована') Божанствена музика, чију пуноту може да чује човек једино у јављању Исуса Христа у свету“.⁵⁶⁹ Антиохијски јерарх Георгије Кодр, који

⁵⁶⁷ Јанулатос, *Глобализам и православље*, 96.

⁵⁶⁸ Јустин Поповић, *Догматика православне цркве 1* (Београд, Ваљево: Задужбина „Свети Јован Златоусти“ Аве Јустина Ћелијског, Манастир Ћелије, 2003), 376.

⁵⁶⁹ Шмеман, *За живот света*, 21.

сматра да благодат спасења није ускраћена ни онима који се налазе „изван историјских граница Цркве“, при чему је Црква „једини нормалан пут ка спасењу“,⁵⁷⁰ ипак тврди да се пуна истина о Творцу може сазнати једино у Цркви: „Изван Христа све је у извесној мери погрешно. Чак и најбољим учењима хиндуизма и будизма недостаје нешто што би их одвело до врха духовног савршенства.“⁵⁷¹ На основу тога може се закључити да мисионар мора да издвоји добре плодове боготражитељства у виду религијских симбола и да их преусмери ка Христу, тј. он не треба и не може да ствара религиозни и теолошки језик *ex nihilo* већ га, такорећи, обликује од већ постојећег материјала. У овом одељку ће бити посвећена пажња управо таквим покушајима преусмеравања или модификовања локалних религијских симбола. С обзиром да би разматрање свих појединачних случајева заузело огроман број страница, овде ће бити размотрени само репрезентативни примери из свих битних поља инкултурације, а то су: питање Божијег имена, изналажење нових христолошких симбола и християнизација локалних обичаја.

V.1. Божија имена: далекоисточни примери

У земљама Далеког истока, конкретно у Кини, Јапану и Кореји, хришћански мисионари суочили су се са великим проблемима у превођењу Божијег имена на домаће језике. Нарочит изазов представљала је Кина са својим комплексним религијским и философским системима.⁵⁷² Будизам није изгледао као добар савезник, како због тога што је у Кини увек посматран као страна религија, тако и због негирања богова или њихове нужности на путу просветљења. Таоизам и конфуцијанизам су били философске школе које нису развиле посебну теологију, тако да је једини извор могућег имена Божијег на кинеском језику била народна религиозност. Међутим, популарни термин „шен“ (*shen*), који се често преводи речју „богови“, односио се на читав низ натприродних бића, од оних која су заиста личила на грчко-римске или индијске богове до обичних духова. Чак и човек у себи поседује „шен“ који након смрти може попримити божанске одлике.⁵⁷³ Шен је, дакле, прикладније преводити као „дух“. Друго термилошко решење било је проналажење врховног духовног бића чије би се име искористило за превод речи „Бог“, па су се поједини мисионари окренули древној кинеској историји и пронашли такво биће у пантеону династије Шанг (*Shang*, 1600-1046. пре Христа). Реч је о божанству по имену Ди (*Di*), што би значило „Господар“, у каснијим списима познатом као Шангди (*Shangdi*) – „Узвишени Господар“ или „Господар на висини“. Иако не постоји довољно података за потпуну реконструкцију Шангдијевог лика, на чињеницу да је он био много узвишенији од обичних божанских и полубожанских бића „упућују пророчки записи у којима је Дијева моћ већа и шира него код осталих духовних сила, као и списи настали након пропасти династије Шанг у којима се он изједначава са Тиеном (Небом)“,⁵⁷⁴ тј. са већ

⁵⁷⁰ Georges Khodre, „Church and Mission (part 1)“, *Προεβήντες*, No. 11 (July-September 1961): 41. Наравно, ово није општеприхваћен став у православној теологији, па ни у мисионарском богословљу. Реч је о личном Кодровом ставу који се може тумачити на разне начине, али је он у сваком случају проблематичан због тога што не издваја Цркву из света религија: у свим религијама је могуће спасење, а у Цркви га је унеколико лакше постићи. Из тог разлога је најбоље задржати здрав отклон према Кодровом ставу о овом питању.

⁵⁷¹ Khodre, „Church and Mission (part 1)“: 41.

⁵⁷² Опширније истраживање проблема кинеског назива хришћанског Бога види у: Ведран Голијанин, *Религије источне Азије у дијалогу са хришћанством (књига прва): Мисиолошки приступ народним религијама Јапана и Кине* (Фоча: Универзитет у Источном Сарајеву, Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, 2014), 255-261.

⁵⁷³ Види: Jeremy Roberts, *Chinese Mythology A to Z* (New York: Chelsea House Publishers, 2010), 112.

⁵⁷⁴ Robert Eno, „Shang State Religion and the Pantheon of the Oracle Texts“, in *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC – 220 AD)*, ed. John Lagerwey, Marc Kalinowski (Leiden, Boston: Brill, 2009), 70.

помињаним врховним божанством династије Џу (Zhou, 1046-256. пре Христа). Наиме, први владари Џуа оправдали су свргавање последњег владара династије Шанг његовим наводним запостављањем ритуалних дужности према Дију, којег су они поистоветили са својим Тиеном.⁵⁷⁵ Тако су ова два имена, Шангди и Тиен, изгледали као једини могући преводи имена хришћанског Бога на кинески језик.

Управо је стратегија Матеа Ричија била враћање древној кинеској религији. Тиме би се избегла нужност употребе неадекватног термина шен, а истовремено би се афирмисала традиционална кинеска религиозност. Желећи да обрати мандарине, а видећи да је Конфуције поштовао Тиена, Ричи је одлучио да прихвати овај термин, али и да онемогући његово поистовећивање са физичким небеским сводом тако што му је додао суфикс *-zhu* (џу, господар). Резултат је био термин Тиенџу (Tianzhu) – Господ небески.⁵⁷⁶ У римокатоличким круговима је Тиенџу остало популарно име. Међутим, протестантски мисионар и чувени мисиолог Џејмс Лег (James Legge, 1815-1897) сматрао је да не постоје реалне препреке за усвајање имена Шангди. Он је тврдио да су Кинези ово име „од непознатих давнина користили да именују Бога, Творца, Владара и Управитеља универзума: сада је наша привилегија и дужност да им откријемо Његову нарав, а нарочито да им обзнанимо да је Он био Христос који је искупио свет, опростивши људима њихове преступе“.⁵⁷⁷ Протестантски мисионари су генерално преферирали име Шангди, мада је у употреби и Шен. Док се међусобно искључивање термина Шангди и Теинџу може објаснити мисионарским ривалитетом протестаната и римокатолика у Кини, чињеница је да оба могу бити исправно усмерена. Православни Кинези су на овом плану више наклоњени римокатолицима и претежно користе Ричијев термин Тиенџу.⁵⁷⁸

У Јапану ситуација није била мање замршена. Већ је поменуто да је језуита Франциско Ксавер покушао да присвоји будистички термин Даињићи, али се врло брзо испоставило да је он неподесан за превођење Божијег имена.⁵⁷⁹ Због тога је одлучио да латинску реч *Deus* уопште не преводи већ да је прилагоди јапанском изговору (*Deusu* или *Daiusu*), али је исход био још гори јер је реч „*dai-usu*“, буквално преведена, значила „велика лаж“.⁵⁸⁰ Јапанци су, међутим, имали сопствени термин за богове – ками (*kami*). Он се чак налази у називу народне јапанске религије: *kami no michi*, што значи „пут богова“, а синоним *shinto* је јапански изговор кинеских речи *shen* (богови, *shin*) и *tao* (пут, *to* или *do*). Како се може закључити, овај термин пати од истог недостатка као и кинески шен: он може да означава како класичне богове тако и обичне духове природе,

⁵⁷⁵ Види: Aihe Wang, *Cosmology and Political Culture in Early China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 58-59.

⁵⁷⁶ Ричи је ово име популаризовао у свом спису *Истинско значење Господа небеског (Tianzhu Shiyi)*, где Христа представља као оваплоћеног Тиенџуа. Више о томе види: Jonathan Tan Yun-ka, „Jesus, the Crucified and Risen Sage: Constructing a Temporary Confucian Christology“, in *The Chinese Face of Jesus Christ, Vol. 3b*, ed. Roman Malek (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica & China-Zentrum, 2007), 1510.

⁵⁷⁷ James Legge, *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits* (Hong Kong: Hong Kong Register Office, 1852), 63-64. Такође цитирано у: Голијанин, *Религије источне Азије у дијалогу са хришћанством (књига прва)*, 256.

⁵⁷⁸ Види: Monica Romano, „Translating and Transplanting the Word of God in Chinese“, in *Sinicizing Christianity*, ed. Yangwen Zheng (Leiden, Boston: Brill, 2017), 178.

⁵⁷⁹ Даињићи (*Dainichi*) или Махаваироћана (*Mahavairocana*) је врхунски, космички Буда. Не треба га мешати са историјским Сидартом Гаутаомом. У Јапану се поистовећивање Даињићија и хришћанског Бога могло чинити смисленим и због тога што су Јапанци овог Буду понекад поистовећивали са врховним божанством шинтоа, богињом Амаатерасу. У обе религије је, дакле, Даињићи заузимао врховно место. Види: James C. Dobbins, „Exoteric-Esoteric (Kenmitsu) Buddhism in Japan“, in *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell, Jr. (New York: Macmillan, 2004), 274.

⁵⁸⁰ Види: Paul S. Chung, *Constructing Irregular Theology: Bamboo and Minjung in East Asian Perspective* (Leiden-Boston: Brill, 2009), 124.

духове људи, демоне, итд. Римокатолици су покушали да у Јапану одомаће термин Теншу (Tenshu), тј. јапанску варијанту Ричијевог термина Тиенцу, мада је до данас превладао термин Ками са хонорификом –*sama*, тј. Камисама (Господ Бог). Свети Николај Касаткин настојао је да у свом преводу Библије разграничи јапански израз Ками, којим је преводио именицу „Бог“, од кинеског шен или шин (дух). Пошто се реч ками пише канђијем, тј. кинеским знаком за шен, Свети Николај је поред овог канђија дописивао кружић „да би се знало да је то 'дух' (шин) а не Бог (Ками)“.⁵⁸¹

У Кореју је хришћанство стигло преко копије Ричијеве књиге *Истинско значење Господа небеског*. Група конфуцијанистичких учењака била је задивљена хришћанским учењем, па су поверовали у Бога чак пре доласка првих римокатоличких мисионара. Испрва је хришћански Бог називан Ћонђу (Cheonju, корејски изговор Ричијевог Тиенцу), што није представљало велико удаљавање од традиционалног конфуцијанизма. Протестанти су користили низ термина, укључујући Shin (од кинеског shen), Sangje (од кинеског Shangdi), па чак и католички Cheonju.⁵⁸² Ипак, још један термин који су користили протестанти показује се најуспешнијим у корејском хришћанству. Народна корејска религија знала је за веома узвишено, удаљено божанство које су називали Хануним (Hanunim) или Ханулним (Haneulnim), мада се у западној литератури среће и облик Хананим (Hananim). Хришћани су врло брзо присвојили ово име јер је оно, за разлику од конфуцијанистичких назива, будило и осећај посебног корејског идентитета у времену када је он био угрожен кинеском и јапанском агресивном политиком. У овом случају, западни мисионари нису морали стратешки обнављати стара божанска имена већ су обраћеници сами изабрали име које је за њих имало важан духовни садржај. Бринкман у овоме учова преусмеравање традиционалног религијског симбола у хришћанском правцу: „Изабравши ово име за хришћанског Бога, они су повратили сопственог Бога, обогашеног бројним новим асоцијацијама.“⁵⁸³ Постоје разне варијанте овог имена, у зависности од локалног дијалекта, а православни Корејци, заједно са римокатолицима и англиканцима, користе варијанту Хануним (Haneunim).⁵⁸⁴

Занимљивост далекоисточних превода Божијег имена састоји се у томе што су мисионари и домаћи хришћани били принуђени да користе лична имена других богова. Изузетак је Јапан, где је термин „ками“ ипак християнизован и данас је у општој употреби. Иако се присвајање личних имена богова може чинити као синкретизам, чињеница је да далекоисточни хришћани нису бирали имена из доминантног пантеона (Жад-Император у Кини или Аматерасу у Јапану) већ имена божанстава која су у толикој мери удаљена од света да је чак бесмислено обраћати им се молитвама. С обзиром на недостатак бољих термина и на бесмисленост наметања европских назива, ова стратегија је била логичан избор. Наравно, она увек може бити подвргнута критици, али су описани термини данас довољно християнизовани и очишћени од паганског садржаја, тако да се њихова употреба више не доводи у питање.

В.2. Христолошки симболи: Логос и Тао

Далекоисточни симбол који је често довођен у везу са Христом долази из таоистичке философије, а то је *tao* или *dao*, што значи „пут“. Пре Конфуција, као и у

⁵⁸¹ Святитель Николай Японский, *Дневники Святого Николая Японского, том III*, 708.

⁵⁸² Види: Don Baker, „Hananim, Hanunim, Hanullim, and Hanollim: The Construction of Terminology for Korean Monotheism“, *The Review of Korean Studies*, Vol. 5, No. 1 (2002): 118.

⁵⁸³ Brinkman, *The Non-Western Jesus*, 129.

⁵⁸⁴ Види: Wook-Dong Kim, *Translations in Korea: Theory and Practice* (Singapore: Palgrave Macmillan, 2019), 59.

његовој сопственој философији, тао је означавао скуп учења,⁵⁸⁵ али је од настанка *Књиге пута и врлине* (*Tao Te Ching* или *Daodejing*), коју традиција приписује митском Лаоцију (Laozi), тао постао најкомплекснији концепт кинеске философске мисли. У самом Даодејингу има много значења. Тако је тао, нпр. „добронамерна али неприметна сила која делује унутар материјалног света“,⁵⁸⁶ а у таоистичкој медитацији постоји идеја о култивацији таоа као нечега што „конституише најдубљу и најчистију суштину стварности“.⁵⁸⁷ У таоистичкој философији је доминатно његово космолошко значење, па се тао схвата као „врхунска стварност и први принцип на ком се заснивају форма, суштина, биће и промена“.⁵⁸⁸ Из целине таоа извиру принципи *yin* и *yang* као супротности на којима се заснива читав свет. Сам тао, међутим, остаје недефинисан и чак му се не може дати никакво име. С обзиром на његову космичку улогу, тао је хришћанске мисионаре и преводиоце подсетио на философска значења термина логос код Хераклита и стоика. Поредићи Лаоцијев тао са Јовановим Логосом, Џозеф Вонг истиче да је највећа разлика међу њима то што је Логос личност док тао то није. Ипак, у историји таоистичке философије приметне су и тенденције ка персонификацији таоа, па Вонг наводи Хешанг Гонга (Heshang Gong, 200-150. пре Христа), једног од најранијих коментатора Даодејинга, који је писао: „Личност која је силна у чињењу добра усмерава свој ум ка Таоу. Исто тако, Тао усмерава свој ум ка таквој личности.“⁵⁸⁹ На основу тога Вонг закључује да, макар у једном делу таоистичке философије, „тао поседује основне карактеристике личносног бића, тј. поседује ум и свест.“⁵⁹⁰ Такође, у религиозном таоизму постоји божанска фигура Лаојун (Laojun) која представља отеловљење таоа.⁵⁹¹

Упркос одређеним сличностима Лаоцијевог таоа и философског логоса, у кинеском хришћанству се Јованов Логос није увек преводио као Тао. У најстаријим протестантским преводима Библије Логос је превођен буквално као *Yan* (реч).⁵⁹² Протестантски мисионар Волтер Хенри Медхурст (Walter Henry Medhurst, 1796-1857) први је употребио Тао у свом преводу из 1835. године.⁵⁹³ Римокатолици су испрва принципијелно избегавали термин Тао, тако да су Ли Венју (Li Wenyu) у свом преводу из 1897. године и Сјао Ђингшан (Xiao Jingshan) у свом преводу из 1922. године користили *Wuerpeng*, што је модификовано латинско *Verbum*. С друге стране, Ма Сјиенгбо (Ma Xiangbo) је у свом преводу из 1937. године употребио термин *Zhenyan*, што би значило „истинита реч“. Тек је Ву Ђингсионг (Wu Jingxiong) 1949. године превео Логос термином Тао. Као и протестанти, кинески римокатолици данас претежно користе Тао.⁵⁹⁴ Што се тиче православних, архимандрит Гурије Карпов (1814-1882) превео је Логос као *Shengyan* (Света Реч),⁵⁹⁵ а Инокентије Фигуровски је користио *Yan* (буквално „Реч“).⁵⁹⁶

⁵⁸⁵ Види: Russel Kirkland, „Dao“, in *The Encyclopedia of Taoism (1)*, ed. Fabrizio Pregadio (London, New York: Routledge, 2008), 305.

⁵⁸⁶ Kirkland, „Dao“, 305.

⁵⁸⁷ Kirkland, „Dao“, 307.

⁵⁸⁸ Joseph Wong, „Logos and Tao: Johannine Christology and a Taoist Perspective“, *PATH, Pontificia Academia Theologica*, Vol. 2 (2003): 341.

⁵⁸⁹ Цит. према: Wong, „Logos and Tao: Johannine Christology and a Taoist Perspective“: 355.

⁵⁹⁰ Wong, „Logos and Tao: Johannine Christology and a Taoist Perspective“: 355.

⁵⁹¹ Види: Kirkland, „Dao“, 307.

⁵⁹² Види: Romano, „Translating and Transplanting the Word of God in Chinese“, 184.

⁵⁹³ Види: Romano, „Translating and Transplanting the Word of God in Chinese“, 185.

⁵⁹⁴ Види: Romano, „Translating and Transplanting the Word of God in Chinese“, 185.

⁵⁹⁵ Исти термин налази се у редигованој верзији Сјао Ђингшановог превода из 1956. године. Види: Romano, „Translating and Transplanting the Word of God in Chinese“, 185.

⁵⁹⁶ Види: Aleksandrs Dmitrenko, „The Chinese Translations of the Gospel of John: From the Orthodox Theological Perspective“ (PhD diss., Hong Kong: City University of Hong Kong, 2017), 90.

Свети Николај Касаткин није хтео да копира римокатоличка и протестантска решења приликом превода Библије на јапански језик. Штавише, он их намерно није читао да не би пао под њихов утицај.⁵⁹⁷ Избегавао је и све канђи знакове (кинеска слова) са непогодним философским или религијским значењима: „То се односило на све термине у вези са нпр. нирваном, детерминистичким учењем о човековој вољи и сличним концептима који су се потпуно разилазили с православним представама о личном Богу, рају и човековој слободној вољи.“⁵⁹⁸ Што се тиче термина Логос, Николај је знао да му у јапанској мисли највише одговарају кинески тао и јапански мићи (michi, пут), али није био спреман да их искористи због њихових „будистичких и шинтоистичких асоцијација“,⁵⁹⁹ одлучивши да пресече „саму могућност повезивања хришћанског 'Логоса' с било чим у кинеској философији“.⁶⁰⁰ Николај се, слично протестантским преводиоцима, определио за буквално значење и тако је Логос превео као Kotoba – Реч. Ипак, док су протестанти писали кинески знак за Тао и читали га као Котоба, тако настојећи да овој речи дају философски тон, Николај је Котоба писао на јапански начин и тако пресекао везу са кинеском философијом.⁶⁰¹

Како се може закључити, бројни хришћански мисионари зазирали су од употребе Лаоцијевог термина „тао“ због његових нехришћанских значења. Устручавање Карпова, Фигуровског и Касаткина да користе реч „тао“ вероватно је било изазвано и потребом да се дистанцирају од оних протестаната који су без размишљања прихватили тај појам, мада то није спречило Фигуровског да искористи друго протестантско решење (Yan), као ни Карпова да прихвати римокатолички неологизам Shengyan.⁶⁰² Директно одбацивање таоа је, међутим, једнако лоше као и његово непромишљено инкорпорирање у хришћанску теологију. Док је потпуно тачна тврдња да овај термин има бројна, а понекад и непогодна пантеистичка значења, тачно је и то да философски логос није имао савршено хришћански смисао до писања Јовановог Јеванђеља. Због тога није коректно поређење Лаоцијевог таоа и Јовановог Логоса; оно што треба поредити јесу Лаоцијев тао и философски логос. Уколико се испостави да тао има исти потенцијал за хришћанско преусмерење као и стоички или Филонов логос, онда не постоји ваљан разлог за његово одбацивање. Такође, интензивнија употреба термина тао – кључног у свим кинеским философским школама – отворила би кинеској теологији врата богате домаће философије, како таоистичке тако и конфуцијанистичке, а то би за резултат могло имати аутентични кинески теолошки речник.

В.3. Локални обичаји: проблем култа предака

Непоправљиву штету за мисију у Азији и делимично у Африци, као и жестоке прогоне домаћих хришћана и мисионара, изазвало је римокатоличко и протестантско противљење поштовању предака. Црквени великодостојници осуђивали су овај култ као најгоре паганство, сасвим супротно Јеванђељу и, самим тим, неприхватљиво у хришћанској религији. Међутим, током трајања злогласног „спора о кинеском поштовању предака“, који је трајао од 17. до 20. века, није било много западних теолога који су без предрасуда приступали кинеској и уопште далекоисточној религиозности зарад исправног разумевања природе обредâ за претке. С обзиром да је заснована на

⁵⁹⁷ Види: Антоний Мельников, „Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай“, *Богословские труды*, но. 14 (1975): 52.

⁵⁹⁸ Саблина, *150 лет Православия в Японии*, 82.

⁵⁹⁹ А. Васильев, „Из воспоминаний об архиепископе Японском Николае“, *Журнал Московской Патриархии*, но. 6 (1962): 75.

⁶⁰⁰ Мельников, „Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай“: 52.

⁶⁰¹ Види: Павлович, „Свети равноапостолни архиепископ јапански Николај: Животопис“, 76-78.

⁶⁰² Православни у Кини су генерално били расположенији да прихватају римокатоличка терминологија решења.

конфуцијанизму који инсистира на поштовању старијих и надређених као основном предуслову друштвене стабилности, ова религиозност је примарно одређена управо поштовањем породичних предака. О томе сведочи и сама кинеска реч за религију – зонгђиао (zongjiao), у којој ово „зонг“ долази од цузонг (zhuzong), што значи „преци“. По Бринкману, преци су у Кини „поштовани као заштитнички и животодавни духови, слично римокатоличким светитељима патронима“,⁶⁰³ мада то не одражава целокупну ситуацију. Заиста, обичан народ је, под утицајем таоизма, поштовао претке на начин који се није много разликовао од поштовања божанских бића, мада то није било у духу ортодоксног конфуцијанизма у којем *поштовање* није значило *обожвање*. Када су Ричи и језуити у Кини подржали култ предака, они су га тумачили управо као конфуцијанистички учењаци, док су га њихови доминикански и францискански противници доживљавали као својеврсну некромантију.⁶⁰⁴

Корејски хришћани такође нису до доласка римокатоличких мисионара видели реалан проблем у поштовању породичних предака, тј. у обредима које су они називали ђеса (jesa). По њиховом мишљењу, ђеса обреди били су истоветни са хришћанским молитвама за преминуле, а чак је и фокус молитве (крст, икона, статуа) подсећао на далекоисточне предачке таблице.⁶⁰⁵ „Разумели су да хришћани користе крст и иконе Исуса Христа као помоћна средства за концентрацију и молитву Богу, а предачке таблице су биле иконе душе у конфуцијанистичкој пракси поштовања предака.“⁶⁰⁶ Наравно, римокатолици се на ово нису обазирали и забранили су ђеса обреде. Исту политику су према поштовању предака водили и протестантски мисионари, што је у одређеним крајевима света, а нарочито у Јапану, за резултат имало стварање синкретистичких покрета који су комбиновали хришћанска учења са традиционалним веровањима, конкретно и са култом предака: „За већину Јапанаца је било неприхватљиво дефинитивно раздвајање од њихових предака, због чега се поштовање предака увек враћало у независним хришћанским покретима.“⁶⁰⁷ Овај култ је, упркос забранама, опстао и међу римокатоличким обраћеницима. Западни хришћани су, према томе, могли или да прихвате и некако христијанизују поштовање предака или да се помире са губитком тешко стечене пастве. Развој ситуације у 20. веку сведочи да је прво решење, заправо, било једино могуће.

Африка је пред мисионаре поставила исти проблем као и далекоисточне земље. У традиционалним религијама овог континента основно интересовање јесте контакт између света живих и света упокојених, а ови светови нису стриктно раздвојени: „За афричке вернике духовни свет никада није далеко. Он је присутан у небу и мору, у земљи и свој творевини, као и у сећању оних који су већ били у њему.“⁶⁰⁸ Већ је поменуто да се врховно божанство, створитељ или уређивач света, налази толико далеко од човека да је његово директно ритуално поштовање немогуће. Међутим, њему су ближа бића из духовног света, конкретно и породични преци, због чега се све молбе ритуално приносе управо њима као посредницима између људи и врховног божанства.

⁶⁰³ Brinkman, *The Non-Western Jesus*, 63-64.

⁶⁰⁴ Види: Brinkman, *The Non-Western Jesus*, 61-62.

⁶⁰⁵ На предачке таблице исписују се имена упокојених чланова породице и постављају се на кућне олтаре, у Јапану познате као камидана (kamidana). У зависности од религијске традиције, предачке таблице садрже део душе покојника или су просто његови симболи. Живи чланови породице каде и приносе храну и цвеће на ове олтаре, тако изражавајући поштовање, а понекад се и обраћају покојницима и извештавају их о породичној ситуацији. Више о далекоисточном поштовању предака и духова види у: Голијанин, *Религије источне Азије у дијалогу са хришћанством (књига прва)*, 180-183.

⁶⁰⁶ Young-Gwan Kim, *Karl Barth's Reception in Korea, Focusing on Ecclesiology in Relation to Korean Christian Thought* (Bern: Peter Lang, 2003) 47.

⁶⁰⁷ Brinkman, *The Non-Western Jesus*, 123.

⁶⁰⁸ Aloysius Lugira, *African Traditional Religion* (New York: Chelsea House Publishers, 2009), 63.

С обзиром на то, „није могуће окарактерисати овај однос просто као монотеистички или политеистички“.⁶⁰⁹ Још један разлог из којег су преци потребни у традиционалној афричкој религиозности јесте то што људи „у одређеним случајевима осећају да човек не треба или да није достојан да Богу приступа сам“.⁶¹⁰ Исто правило важи и у свакодневној друштвеној интеракцији: човек се никада не обраћа директно некоме ко се налази на вишем друштвеном положају већ увек преко посредника. Стицајем околности, овај обичај је пренет и у религију. Хришћанство је, међутим, објавило веру у Посредника који је и сам Бог: Христос је за афричке хришћане Предак *par excellence* који „бесконечно надилази идеал богобојажљивих афричких предака“.⁶¹¹ Упркос томе, поштовање предака је опстало међу хришћанским обраћеницима и данас је један од примарних задатака афричких теолога да за њега нађу адекватно богословско оправдање.

Римокатоличка црква је у скорије време наступила помирљивије према култу предака у Африци, мада га није свесрдно прихватила. Локални католички теолози истичу да је овде ипак реч о поштовању а не о обожавању и некромантији, мада Бринкман тврди да ова теорија није у потпуности тачна: „Поштовање предака онако како је представљено Ватикану, где се критички гледа на афричку теологију инкултурације, изгледа много више 'невино' него што то у реалности јесте“.⁶¹² Заиста, традиционална афричка религиозност, која је опстала у хришћанству, често подразумева и директно призивање покојника⁶¹³ зарад исцељења, пророковања, итд. Христијанизација овог сегмента афричке духовности је, сходно томе, још увек непотпуна. У Азији је ситуација унеколико другачија: Пије XI је 1935. године дозволио римокатолицима у Манчурији поштовање Конфуција као извршење грађанске дужности, док је Пије XII 1939. званично одобрио и поштовање предака, такође као грађанску и друштвену дужност, али не као религиозну радњу.⁶¹³ Римокатоличка црква је 1985. године у Јапану издала памфлет насловљен „Смернице за одношење са прецима и мртвима“ у којем је поштовање предака и у овој земљи дозвољено и афирмисано као прихватљив друштвени обичај. На основу тога, јапански римокатолици данас могу да „обављају ритуале и меморијалне службе пред хришћанским или будистичким кућним олтарима у знак љубави и поштовања према преминулима“.⁶¹⁴

Православна Црква никада није правила од далекоисточног култа предака огроман проблем као што су то чинили римокатолици и протестанти. Штавише, бројни мисионари су наступили коректно и протумачили овај религиозни израз као културну норму конфуцијанистичког поднебља, а не као некромантију. Таква је била стратегија Светог Николаја Касаткина: „Православни Јапанци се поклањају гробовима својих предака, поштујући њихову успомену, али се не обраћају духовима покојника. Могу присуствовати и будистичким погребима, разумевајући их као грађанске церемоније.“⁶¹⁵ Занимљиво је и тумачење култа предака које је 1904. године изнео Павел Ивановски, православни мисионар у Кореји:

Протестантске мисије виде као главну кочницу своје делатности корејско поштовање предака – култ предака. То је и очекивано, пошто је за Корејце поштовање родитеља и предака крајеугаони камен и јавног и

⁶⁰⁹ Brinkman, *The Non-Western Jesus*, 212.

⁶¹⁰ Mbiti, *African Religions and Philosophy*, 67.

⁶¹¹ Diane Stinton, „Africa, East and West“, in *An Introduction to Third World Theologies*, ed. John Parratt (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 128.

⁶¹² Brinkman, *The Non-Western Jesus*, 214.

⁶¹³ Види: Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 159.

⁶¹⁴ Mullins, „Japan“, 209.

⁶¹⁵ Бесстремная, *Японская Православная Церковь*, 31.

религиозног живота. Протестанти не признају молитве за умрле. На другој страни је Православна Црква: њен прелепи и дирљиви чин погребенија, четрдесетодневни помен, панихида, посебни дани помињања усопших – свих и породичних – све би то требало да буде блиско корејском срцу. Ако изоставимо оно што је недостојно и неприкладно у корејском култу предака, као што је клањање духовима, оно што остане неће бити сметња већ, сасвим супротно, помоћ у делу православне мисије.⁶¹⁶

Овде је реч, као што се одмах може видети, о сасвим здравом мисионарском размишљању које разграничава добро од лошег и исправља оно што се може исправити, без непотребног одбацивања. Уколико се „клањање духовима“ преобрази у молитве за покојнике, култ предака ће, како је добро приметио Ивановски, имати велики мисионарски потенцијал у конфуцијанистичким друштвима.

⁶¹⁶ Цит. према: Никитин, „Русская Православная Миссия в Корее“, 140.

4.4. Нацрт православне инкултурације

Након излагања основних поставки теологије инкултурације и православне мисиологије (прво поглавље), историјског искуства Цркве које сведочи о инкултурацији или о потреби за инкултурацијом (друго поглавље), као и разматрања утемељења инкултурације у теоријама о култури, религији и симболичким облицима (треће поглавље), неопходно је сажети све изложено и тако исцртати контуре православне теологије инкултурације.

Већ је у првом поглављу указано на тачке у којима се православна мисиологија и теологија инкултурације подударaju. Оваплоћење Христово, које је врхунац Божије мисије (*missio Dei*) у свету, представља афирмацију људске природе, а на основу ставова Нибура и Флоровског може се закључити да се ова афирмација односи и на људску културу као „продужетак“ људске природе. Поред овога, теологија инкултурације и православна мисиологија једнако наглашавају и посланство Цркве (*missio ecclesiae*) које има за циљ успостављање нових Цркава широм света, што у западној мисиологији буди свест о предностима помесних израза вере, док се у православном богословљу савршено уклапа у еклисиологију која истиче пуноћу сваке локалне евхаристијске заједнице. Због тога се може тврдити да је инкултурација пре на домаћем терену у православној него у римокатоличкој теологији. Она је, штавише, пневматолошки и еклисиолошки императив: Дух Свети још од Педесетнице подстиче Цркву на проповед Јеванђеља свим народима на њиховим језицима.

С наведеним теолошким претпоставкама не могу се ускладити мисионарски методи као што је импозиција. Њој својствена културна арогантност и гађење према свим неевропским културама представљају директно негирање смисла Педесетнице, а може се окарактерисати и као еклисиолошко застрањење, сродно тројезичној јереси из времена Свете браће Кирила и Методија. Инкултурација извире управо из Педесетнице: она је неопходна да би процес християнизације био дубински, а не тек површно извршен. У многим мисијама овај процес је само започет, али је у новијој историји ретко до краја спроведен. Наиме, истинска християнизација требало би да се одвија у три корака: превођење, индигенизација, инкултурација. Као што се могло видети у историјском прегледу мисија, православни су се често задржавали на превођењу и понекад на индигенизацији. Разлог томе јесте настојање да се у свим културама на овај или онај начин укорени византијско културно-религијско наслеђе, а о успешности те стратегије сведочи поражавајуће мали број обраћеника у православље на Далеком истоку. Проблем није у незаинтересованости људи из источне Азије за хришћанство, о чему сведочи како огроман број обраћеника у римокатолицизам и протестантизам, тако и тзв. „хришћанска грозница“ – интересовање за хришћанску културу и религију – која у Кини влада од осамдесетих, а у Кореји чак од шездесетих година 20. века. Једина истинита тврдња јесте да је проблем у негативном традиционализму и културолошкој окамењености. Не треба, међутим, извлачити закључак да Православна Црква треба да се одрекне свог историјског наследства и предања; потребно је, као што је више пута наглашено, схватити *само то да у једној универзалној Цркви поред византијског могу постојати и други културни модели*. То се може постићи преношењем суштине византијске религиозне културе, нпр. форме Литургије, отачких списа, суштине подвижничке праксе, итд, на чему би други народи могли потом да изграде своју сопствену црквену религиозност.

Битан предуслов за извршење инкултурације јесте културна флексибилност мисионара (1Кор 9,20-23). Његова дужност није прекрајање културног идентитета новокрштене пастве (иако треба да изобличи оно што је недвосмислено негативно) већ њено оспособљавање да се временом сама суочи са својим културним наслеђем и да, у

сарадњи са присутним Духом Светим, произведе хришћанску културу. У овом процесу требало би заузети став који је Нибур назвао „Христос преобразитељ културе“. Наравно, постојање става „Христос против културе“ или „Христос и култура у парадоксу“ је неопходно да се став „Христос преобразитељ културе“ не би претворио у став „Христос културе“, мада се не сме дозволити да негативни ставови превагну. У православљу, или макар у његовој мисионарској пракси, наизглед је доминантан став „Христос изнад културе“, тј. његова крајност у облику традиционализма: једном извршена синтеза Јеванђеља и византијске културе намеће се као нормативна осталим културама које често немају никакве историјске везе са Византијом. Истини за вољу, у Византији хришћанство јесте постало оно што Герц зове „здрав разум“, али то се десило као резултат дуговековне интеракције Цркве и културе у којој је она обитавала. Уколико се византијски „здрав разум“ намеће људима чији је „здрав разум“ конфуцијанистички или ведантички, резултат сигурно неће бити нова хришћанска култура већ духовна колонија Цркве која је послала мисионара. Избегавање активног дијалога Цркве са локалном културом произвешће праву кризу идентитета у обраћеницима, о чему сведоче многобројни историјски примери. Флоровски и Шмеман су констатовали такву кризу у руском православљу и обојица су добро приметили да је она била резултат површне християнизације. Хришћанство у средњовековној Русији, дакле, није успело да постане „здрав разум“ и због тога није успело да подигне обичног човека са нивоа примитивне религиозности.

Инкултурација је неопходна управо да овакве кризе, које се увек дешавају приликом прихватања Јеванђеља, не би постале нерешиви проблеми. Чини се да је Тилихова теорија о теономној култури покушај ублажавања управо такве кризе у западном свету. Иако би се могло рећи да је успостављање теномије у стварном животу немогуће, чињеница је да је Тилих указао на прави задатак теолога, а то је да увек тражи могућности компромиса између хришћанства и културе, како изражавањем хришћанског учења доминантним културним језиком тако и указивањем на религиозни темељ свих пројава човековог духа. Реч је о борби за хришћанску културу која, истини за вољу, никада није савршено остварена, али су и покушаји њене реализације производили окружења у којима је Црква цветала. Остаје да се истражи културна ситуација у којој се Црква данас налази, а затим и начини на које она и даље може да оплемењује и освећује човекове симболичке облике.

5. ЧЕТВРТО ПОГЛАВЉЕ

Рехристијанизација као реинкултурација

5.1. Криза модерног хришћанства

А. Атеизам и индивидуална религиозност

У модерном добу хришћанство је доживело и велику мисионарску експанзију и велико опадање у својим традиционалним западним центрима. Јеванђеље је саопштено у свим крајевима Азије, Африке, Аустралије и обе Америке, многи су поверовали у религију белог човека и изродили фасцинантне симболичке облике. За то време, у европским земљама је хришћанска културна свест произвела одређене правце мисли који ће на крају довести до стања у којем ће сами народи који су донедавно ревностно ширили хришћанску веру постати индиферентни спрема Јеванђеља, а понекад и непријатељски настројени према њему. Бројни теолози су приметили да су сви они културни системи кроз које се врши инкултурација у знатној мери већ дехристијанизовани на Западу (који, глобално гледано, укључује и православно хришћанство), а то се директно одражава на квалитет унутарцрквеног живота: „Тренутно забрињавајуће стање у проповеди и богослужбеном животу сведочи о неуспешној интеграцији, и то не само у искуству здравог разума већ и у уметности, идеологији и општем религијском искуству.“⁶¹⁷ Уколико је хришћанство, речено на Герцов начин, престало бити суштински део европског здравог разума, онда је сасвим смислено поставити питање могућности да европско хришћанство и даље христијанизује нехришћанске крајеве света. Легитимност овог питања потврђују и одређене статистике: „Године 1893. је 80% хришћана живело у Европи и Северној Америци, док је на крају 20. века скоро 60% хришћана живело у Африци, Азији, Латинској Америци и на Пацифику.“⁶¹⁸ Што се тиче мисионарске активности, САД се и даље налазе на првом месту по броју мисионара у страним земљама (46.000), али на другом месту се не налази ниједна традиционално хришћанска земља. Од Британије, Француске, Шпаније и Холандије вођство је преузела Јужна Кореја са око 12.000 (претежно протестантских) мисионара у иностранству.⁶¹⁹ То значи да криза мисионарства, која је описана на почетку рада, не влада само у оквиру Православне Цркве; она је, у већој или мањој мери, болна реалност свих западних хришћанских деноминација које су биле погођене таласима просветитељства.

У новијој историји, атеизам се нагло проширио првенствено на уштрб хришћанства и далекоисточних религија, а сасвим мало на уштрб ислама и хиндуизма. Данас широм света живи између 500 и 750 милиона атеиста,⁶²⁰ тј. отприлике исто колико и будиста (више од 500 милиона). То би значило да је атеизам, уколико се може посматрати као својеврстан религијски покрет, четврти по броју „следбеника“, после хришћанства, ислама и хиндуизма. У земљама у којима је атеизам кроз жестоку просветитељску критику или агресивне идеологије, нпр. комунизам, маргинализовао хришћанство, процес грађења хришћанске културе обустављен је или је у толикој мери уназађен да се поново јавила потреба за инкултурацијом. Наиме, постхришћанске културе су навикле да функционишу без превеликог ослањања на Бога, о чему

⁶¹⁷ Starkloff, „Inculturation and Cultural Systems (part two)“: 285.

⁶¹⁸ Bevans, Schroeder, *Constants in Context*, 242.

⁶¹⁹ Kim, „South Korea“, 217.

⁶²⁰ Види: Phil Zuckerman, „Atheism: Contemporary Numbers and Patterns“, in *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. Michael Martin (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 61.

оксфордски теолог Алистер Мекгрет пише: „Основни предуслов атеизма јесте елиминисање Бога из културе. Одсуство наде у директан сусрет са Богом кроз природу или лично искуство неизбежно производи веру у безбожни свет – у свет који живи *etsi Deus non daretur*, 'као да Бог не постоји'.”⁶²¹ Земље у којима хришћанство није изгубано из јавног живота генерално немају велики проценат атеистичке популације, како се може закључити према подацима које износи Фил Цукерман.⁶²² Тако у САД живи између 3% и 9% атеиста. С друге стране, земље са славном историјом научног рационализма и атеизма су знатно више дехристијанизоване: у Великој Британији живи између 31% и 44% атеиста, а у Француској између 43% и 54%. Скандинавске земље имају изузетно висок проценат атеистичке популације: Финска до 60%, Норвешка до 72%, Данска до 80% и Шведска чак до 85%. У Немачкој се број атеиста креће између 31% и 42% на западу и између 72% и 75% на истоку земље, док је у Швајцарској тај број између 17% и 27%. Претежно католичке земље (са изузетком Француске) немају толико велик број атеиста као претежно протестантске земље. Тако, нпр. у Шпанији живи од 15% до 24% атеиста, а у Италији од 6% до 23%. Што се тиче претежно православних земаља, Бугарска има између 34% и 40% атеиста, Грчка 16%, Кипар 4% и Румунија 4%. У Русији број атеиста износи између 24% и 48%. Од бивших југословенских република, највише атеиста живи у Словенији (од 35% до 38%), затим у Хрватској (7%) и Босни и Херцеговини (6,4%), док у Србији, према цenzусу из 2011. године, живи 1,11% атеиста, 0,06% агностика и 3,07% верски неодређених.⁶²³ Генерално мали број атеиста живи у земљама са бројном или доминантном исламском популацијом: око 8% у Албанији и 1% до 2% у Турској, мање од 1% у Пакистану, Бангладешу, Ирану, Афганистану, Малезији и Индонезији, као и у свим арапским земљама. У Африци већина земаља има мање од 1% атеиста, са изузетком Јужноафричке Републике која има око 11% атеистичке популације.

С обзиром на изузетно велик број атеиста у традиционално хришћанским земљама, није потребно посебно објашњавати зашто је рехристијанизација неопходна. Наравно, ако се упореде подаци из протестантских и православних земаља (изузимајући Бугарску и Русију), може се учинити да православни немају посебне разлоге за забринутост јер се највећи број њих сврстава уз традиционалне Цркве. Међутим, слика престаје бити толико позитивна када се у обзир узме не само бројност следбеника него и квалитет вере. Обнова интересовања за религију у посткомунистичким друштвима, укључујући и наше, део је светског препорода религиозности у другој половини 20. века. Традиционално православни народи поново су препознали Цркву као битан део свог идентитета, ислам је учврстио доминантну позицију у традиционално муслиманским државама, а чак се и у Кини обновио интерес за конфуцијанизам. Бош разматра неколико могућих узрока религијског препорода:

Није лако пронаћи адекватно објашњење овога феномена. Један део објашњења мора бити негативан, као доказ неспособности људи да се носе са притисцима друштва, што за резултат има бег у религију (или псеудорелигију), индивидуализацију или приватизацију вере (...), или, с друге стране, коришћење религије као потпоре за друштво које је на граници распада. Ипак, и други фактори су узроковали оживљење

⁶²¹ Alister McGrath, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World* (New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 2004), 206.

⁶²² О статистикама и агенцијама које су спроводиле истраживања види: Zuckerman, „Atheism: Contemporary Numbers and Patterns“, 48-54.

⁶²³ Види: *Вероисповест, матерњи језик и национална припадност. Подаци по општинама и градовима* (Београд: Републички завод за статистику, 2013), 47.

религије. Основни разлог јесте то што су људи увидели да уско просветитељско виђење рационалности није добар темељ на којем можемо градити животе.⁶²⁴

Погрешно је, макар у случају православних народа, повратак религији тумачити искључиво као последицу пораста национализма. Иако је националистички сентимент заиста играо битну улогу у том процесу, ближа је истини Бошова констатација да је људски род био разочаран у модернистичке секуларне идеологије и сувопарну научну рационалност на којима су се оне често темељиле. Мекгрет примећује да данас „и они који желе да се отарасе религије често морају да понуде алтернативе за њу“.⁶²⁵ То се нарочито види у покрету „новог атеизма“, чији представници настоје да понуде алтернативне облике духовности (често засноване на лепоти универзума), морала (који не би био утемељен у идеји Бога), па чак и квазирелигиозне заједнице (атеистичка удружења). Човек је, према томе, природно религиозно биће и ниједна идеологија не може да уништи тај аспект његовог бића, али овај религиозни имплус, како је раније образложено, без руководства откривења неретко промаши прави циљ. На основу тога може се закључити да основни проблем с којим се суочавају данашњи хришћани није у толикој мери атеизам колико је то индивидуална религиозност, често без руководства клира. Пораст оваквог вида религиозности, како се испоставило, хришћанске заједнице, укључујући и Православну Цркву, нису спремно дочекале. Традиционални верници су током деценија и векова рационалистичке и идеолошке репресије развили одбојност према спољашњем свету, док су повратници у Цркву са собом донели дух модерне културе. Флоровски следећим речима описује ову збрку:

Данашње противљење или равнодушност хришћана према „култури“ поприма различите облике и обележја. (...) Радикална супротност између хришћанства и културе, као што то приказују извесни хришћански мислиоци, извире пре из неких теолошких и философских претпоставки него из стварне анализе саме културе. Постоји појачано *есхатолошко осећање* у наше време, бар у одређеним круговима. Такође постоји и једно појачано *обезвређивање човека* у савременој философији и теологији делимично као реакција на претерано самопоуздање човека из претходног века.⁶²⁶

Сви ови фактори узроковали су данашњу мисионарску стагнацију. „Есхатолошко осећај“ и „обезвређивање човека“ као да су угасили ону непрестану потребу за стварањем хришћанске културе о којој је говорио Иљин. Црква или, прецизније речено, многи њени чланови заузели су дефанзивну или пасивно агресивну позицију спрам света, тако да се сваки покушај „изласка“ у свет доживљава као својеврсна издаја традиционалних вредности, што није нужно тачно у сваком појединачном случају. Слична ситуација владала је у америчким протестантским заједницама у време када је Нибур писао свој део књиге *Црква против света (The Church Against the World)* 1935. године. Он је понудио једно занимљиво виђење проблема: „Према вери цркве, проблем није у прилагођавању променљивим, релативним и привременим елементима цивилизације већ у константном прилагођавању оном вечном усред ових немирних времена. Криза цркве, с ове тачке

⁶²⁴ Bosch, *Transforming Mission*, 352-353.

⁶²⁵ McGrath, *The Twilight of Atheism*, 191.

⁶²⁶ Флоровски, *Хришћанство и култура*, 11.

гледишта, није криза цркве у свету већ света у цркви.⁶²⁷ Овим речима Нибур подсећа читаоце да је Црква лечилиште а не енклава излечених: „Не требају здрави лекара него болесни. Ја нисам дошао да позovem праведнике на покајање, него грјешнике“ (Мк 2,17). Самим тим, „криза света у Цркви“ јесте вапај болесне, скоро потпуно дехристијанизоване културе која тражи лек, а задатак Цркве јесте да понуди излечење кроз своју мисију.

Разматрајући исти проблем из перспективе библистике, Родољуб Кубат пише: „Нова култура захтева нову инкултурацију, то јест актуализацију смисла библијског текста.“⁶²⁸ Дакле, рехристијанизација треба да се врши као реинкултурација хришћанства у друштвима која су одлутала од Цркве. Иста потреба је истакнута и у *Концепцији мисионарске делатности Руске Православне Цркве*:

У последњих 800 година Руска Црква се ниједном није нашла пред неопходношћу вршења апостолске проповеди у таквим размерама, у којим би мисионарско поље сабирало милионе људи ослобођених од јарма безбожничке идеологије, који живе на огромном пространству, имајући сопствене културно-историјске специфичности. Настала је парадоксална ситуација у којој је неопходна „друга хришћанизација“ народа који живе на територији пастирске одговорности Руске православне Цркве. Димензије те „друге хришћанизације“ су без преседана.⁶²⁹

Аутори *Концепције* имају у виду номиналне хришћане, тј. оне који се сврставају уз Цркву без реалног интересовања за Христа или чак без реалне вере у њега. Руска Црква је добро уочила озбиљност овог проблема чије се решење није могло препустити личним способностима парохијских свештеника; било је неопходно да се стратегија „поновне христијанизације“ или, у контексту ове расправе, *реинкултурације* хришћанства развије на највишим нивоима Цркве и да се спроведе кроз читав њен организам. Исту потребу је пре неколико деценија нагласио и Јован Брија: „Рехристијанизација хришћана је битан задатак јеванђелског сведочења Цркве.“⁶³⁰ Мишљења Брије и аутора *Концепције* важна су због тога што у оба случаја недостаје непомирљивост према савременим културним тековинама која је типична одлика најгласнијих зилотских групација. Уместо тога, и Брија и аутори *Концепције* разумеју да спољашња критика културе, конкретно из изолованих црквених кругова, не може донети ништа добро ни култури ни Цркви. Заиста, у савременој култури се много тога може критиковати, али поправљање стања може да уследи тек након што се Црква помакне са позиције јалове критике и уђе у свет да би га исцелила и преобразила. Брија пише: „И данас Црква треба да објављује Јеванђеље тако да омогући новом друштву са његовим новим културним тековинама и потребама да разуме и прихвати благу вест о Исусу Христу, да одговори на њу и да не остане индиферентно.“⁶³¹ Укратко, сва стратегија за вршење инкултурације, изложена у претходним поглављима, сада треба да буде примењена у (пост)хришћанским друштвима.

⁶²⁷ Н. Richard Niebuhr, „The Question of the Church“, in Н. Richard Niebuhr, Wilhelm Pauck, Francis P. Miller, *The Church Against the World* (Chicago, New York: Willett, Clark & Company, 1935), 11.

⁶²⁸ Кубат, „Превод Библије – актуализација смисла“, 52.

⁶²⁹ „Концепција мисионарске делатности Руске православне цркве“, 10-11.

⁶³⁰ Bria, *Go Forth in Peace*, 34.

⁶³¹ Bria, *Go Forth in Peace*, 56.

Б. Глобализација и мисија

Још један аспект савременог доба који има битне последице на плану хришћанске мисије јесте процес *глобализације*. Реч је о изузетно комплексном феномену који није лако дефинисати, с обзиром да се одвија на бројним пољима и да му, сходно томе, различите дисциплине приступају на различите начине, неретко истичући управо онај аспект глобализације који је за њих најважнији. Како примећује Манфред Стегер, од средине 20. века термин „глобализација“ користио се као ознака за „процес, стање, систем, силу и еру“,⁶³² па је његово компромисно решење дефиниција по којој глобализација представља „низ друштвених процеса који преображавају наше тренутно друштвено стање у стање глобалности“.⁶³³ Према социологу Роланду Робертсону, глобализација је „и збијање света и снажење свести о свету као целини“,⁶³⁴ док антрополог Тед Луелен даје опширнију дефиницију: „Савремена глобализација означава све већи проток трговине, финансија, културе, идеја и људи захваљујући софистицираној комуникационој технологији, путовањима и широм света распрострањеном неолибералном капитализму, али и локалне и регионалне адаптације или отпоре том протоку.“⁶³⁵ У процесу глобализације је, дакле, неопходно препознати и силе које га покрећу и силе које му се супротстављају. Антиглобалистичко расположење није реткост у хришћанским круговима, мада се мора истаћи да процес глобализације није увек био штетан за мисију.

Хришћанство је користило (као што и данас користи) све предности које су кроз историју пружале различите глобализације, конкретно оне које су помагале у ширењу јеванђелске вере. Савремена глобализација је, према томе, један у низу сличних процеса чије почетке бројни аутори виде још у првим људским изумима који су омогућили брже путовање (точак, кола) и пренос информација (писмо). Луелен инсистира да се „о глобализацији мора мислити као о процесу који траје и који има дугу историју“.⁶³⁶ Због тога он одбацује скептично виђење глобализације, које негира њену важност за данашњег човека, али и ставове тзв. хиперглобалиста, по којима је савремена глобализација нешто што људски род први пут проживљава. Луелен тврди: „Глобализација је стварност, али она представља промену у интензитету, не у врсти.“⁶³⁷ Другим речима, људи су одувек стремили ка све већој међусобној повезаности, како из економских тако и из политичких разлога. Према Робертсону, међутим, глобализација је стара колико и велике светске (или мисионарске) религије које су превазилазиле националне границе и биле упућене на целокупан људски род.⁶³⁸ Због тога се може говорити о будистичкој, хришћанској или исламској „глобализацији“, мада су њихове „глобализације“ биле више регионалне него што су биле истински глобалне.

Претходне глобализације нису биле искључиво религијске већ и политичке, економске, културне и идеолошке, а такав је случај и са савременом глобализацијом. Бројни аутори истичу њен економски аспект, с обзиром да глобализацију покрећу и одржавају транснационалне компаније чија је економска сила снажнија од највећег броја држава. С тим у вези је и политичка глобализација, примарно видљива у међународним политичким телима. Ипак, оно што савремену глобализацију битно

⁶³² Manfred B. Steger, *Globalization: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 7.

⁶³³ Steger, *Globalization*, 8.

⁶³⁴ Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London, Newbury Park, New Delhi: SAGE Publications, 1992), 8.

⁶³⁵ Ted C. Lewellen, *The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century* (Westport, London: Bergin & Garvey, 2002), 7-8.

⁶³⁶ Lewellen, *The Anthropology of Globalization*, 8.

⁶³⁷ Lewellen, *The Anthropology of Globalization*, 9.

⁶³⁸ Види: Robertson, *Globalization*, 6-7.

разликује од свих ранијих сличних процеса јесте њена идеолошка позадина. Реч је о (америчком) неолиберализму који условљава највећи део светске економије, а самим тим и политике и културе. Због тога Стегер стриктно разликује „глобализацију – друштвене процесе све интензивније глобалне међузависности коју су бројни аутори описивали на различите, а често и контрадикторне начине – и *глобализам* – идеологију која боји концепт глобализације неолибералним вредностима и значењима“.⁶³⁹ Наиме, неолиберализам инсистира на слободној трговини, неспутаној државним рестрикцијама, због чега велике транснационалне компаније често уништавају локалне економије које са њима не могу да се надмећу. Глобализам је идеологија која штити и пропагира овакву врсту глобализације, тврдећи да она доприноси развоју демократије, да је неизбежна, итд. Стегер тврди да је „неолиберални говор о глобализацији идеолошки у смислу да је политички мотивисан и да доприноси одређеним значењима глобализације која одржавају и учвршћују асиметричне односе моћи“.⁶⁴⁰ Наравно, оваква врста глобализације је примарно корисна САД као главном заступнику неолибералних вредности и политике.

За нашу тему је значајнији културни аспект глобализације. Поред тога што убрзава и интензивира економску размену, глобализација „подразумева *интензивније и све брже* друштвене размене и активности“.⁶⁴¹ У средишту културне глобализације налази се потреба за што ефикаснијим превазилажењем физичке удаљености која отежава културну размену. По Џону Томлинсону, савремена технологија омогућила је да удаљеност више не рачунамо у просторном већ у временском смислу, што се најпре види у предностима авионског саобраћаја, а затим и у предностима интернета. Циљ ових технолошких достигнућа јесте већа повезаност целокупног људског рода, што доводи до многоструких акултурација, како у случају читавих друштава тако и у случају појединаца. Због тога Томлинсон сматра да се „мера успешности глобализације огледа у томе колико је савладавање физичке удаљености праћено савладавањем културне удаљености“.⁶⁴² Много битније од спонтане културне размене између појединаца јесте употреба поменутих средстава за преношење и ширење онога што би се условно могло назвати „глобална култура“. Стегер пише: „Захваљујући интернету и другим новим технологијама, доминантни симболички системи значења нашег доба – као што су индивидуализам, конзумеризам и разне религијске идеје – круже слободније и шире него икада.“⁶⁴³ Због тога антиглобалистичке и фундаменталистичке групације оштро критикују ова средства, а нарочито медије. Иако је тачно да су бројни медији, као и највећи број популарних друштвених мрежа, заступници глобализма, погрешно је средства глобализације изједначавати са самом глобализацијом. Робертсон је инсистирао да „не смемо поистовећивати комуникације и интеракције између култура (...) са идејом хомогенизације свих култура“,⁶⁴⁴ а и Томлинсон је приметио да у социолошкој литератури често долази до мешања нових средстава за комуникацију са културним симболима који се помоћу њих преносе.⁶⁴⁵

Хришћанска мисија се, како је показано у претходним поглављима, такође врши као својеврсна акултурација: преношење Јеванђеља из једне у другу културу увек подразумева културни дијалог и размену. Због тога овај аспект глобализације не би био

⁶³⁹ Steger, *Globalization*, 94.

⁶⁴⁰ Steger, *Globalization*, 112.

⁶⁴¹ Steger, *Globalization*, 11.

⁶⁴² John Tomlinson, *Globalization and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 6.

⁶⁴³ Steger, *Globalization*, 70.

⁶⁴⁴ Roland Robertson, „Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity“, in *Global Modernities*, ed. Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson (London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1997), 31.

⁶⁴⁵ Види: Tomlinson, *Globalization and Culture*, 20.

толико проблематичан да истовремено не укључује и пропагирање универзалности глобалистичке врсте, што свакако није истоветно са хришћанским универзализмом. Ипак, хришћанске заједнице су релативно брзо прихватиле средства глобализације као мисионарска средства, на првом месту интернет. Његова мисионарска ефикасност је, међутим, ограничена: хришћанство није једина религија која користи интернет за ширење своје поруке, а у нехришћанским земљама се хришћанска пропаганда често не разликује од глобалистичке или америчке политичке пропаганде. Зато је у Кини или у појединим исламским земљама садржај интернета стриктно цензуриран. Јасно је на који начин овакав одговор на глобализацију шкоди хришћанској мисији.

Закључак да је културна глобализација многоме слична америчкој економској и политичкој пропаганди, или чак истоветна са њом, није својствен само друштвима са изразитим антиамеричким набојем. Велики део западне социолошке литературе овај феномен не сматра имагинарним већ реалним, често га називајући „американизација“ или „мекдоналдизација“. Под тим се подразумева пропагирање америчког индустријског модела, америчког конзумеризма, америчких медија и популарне културе, одеће, робе, академских интересовања и метода, итд.⁶⁴⁶ Прави проблем за друштва која трпе американизацију, међутим, није просто увоз страних културних производа. Много је важније то што „амерички агресиван извоз медија и робе подразумева и крипто-империјалистички напад на националне суверенитете“.⁶⁴⁷ С обзиром на искуства бројних земаља са угрожавањем њиховог суверенитета и националних интереса од стране САД, оптужба да културна глобализација подразумева американизацију не може се одбацити као потпуно неоснована. У контексту хришћанских мисија, американизација нема позитиван утицај: спољашња мисија је отежана због поновног (замишљеног или истинског) повезивања са империјалистичким тенденцијама Запада, док у западним земљама нова „глобална“ култура често стоји у супротности са традиционалним хришћанским вредностима. Реакција на американизацију, културна или чисто религијска, уводи у расправу о глобализацији један нов детаљ, а реч је о поновном буђењу локалног идентитета.

Иако одређен број аутора сматра да ће глобална култура постати доминантна у читавом свету, допринети развоју демократије и побољшати животне услове у земљама у развоју, највећи број њих, ипак, истиче чињеницу да одговор на културну глобализацију није пасивно прихватање већ и реафирмација и преображај локалне културе. Акултурација се и даље дешава, па локални идентитет неминовно мора да трпи промене. Стегер пише: „Културна глобализација је подстакла изванредну промену у људској свести. Чини се да, заправо, старе модернистичке структуре полако попуштају и уступају место новом 'постмодерном' оквиру који не подразумева превише стабилан осећај идентитета и знања.“⁶⁴⁸ То је очигледно у скоро свим савременим друштвима, али прихватање глобалног неретко служи за снажење локалног. Робертсон сматра да оваква људска реакција на пропагирање универзалног светоназора није нешто ново и да је историја препуна сведочанстава о сличним процесима, нарочито у оквиру религије. У Јапану је, нпр. прихваћен будизам као универзална религија, али је ширење будизма истовремено подстакло снажење локалног шинтоа као нечега чисто јапанског. Робертсон интеракцију глобалне и локалне културе описује као „огромни, двоструки процес који подразумева међусобно одношење универзализације

⁶⁴⁶ Види: George Ritzer, Todd Stillman, „Assessing McDonaldization, Americanization and Globalization“, in *Global America? The Cultural Consequences of Globalization*, ed. Ulrich Beck, Natan Sznaider, Rainer Winter (Liverpool: Liverpool University Press, 2003), 35-36.

⁶⁴⁷ Ritzer, Stillman, „Assessing McDonaldization, Americanization and Globalization“, 31.

⁶⁴⁸ Steger, *Globalization*, 75.

партикуларизма и партикуларизације универсализма“.⁶⁴⁹ Исти феномен је Робертсон изразио једном речју: *глокализација*. Реч је о „процесу у којем се феномени који се шире, крећу и премештају са једног 'места' на друго морају прилагођавати, а и прилагођавају се, новим локалитетима у којима се нађу“.⁶⁵⁰ Очигледна је сличност са мисиолошким концептом инкултурације. Свака локална култура у сусрету са универзалним светоназором, нпр. са универзалном поруком спасења хришћанског Јеванђеља, бива преобразена и истовремено се реafirмише, оснажена новим културним елементима.

Кина је често навођен пример Робертсонове „глокализације“ која се одразила и на хришћанску мисију. Након периода стриктног маоизма, у Кини се током осамдесетих година 20. века десио нагли интелектуални заокрет. Тада се, после више деценија потискивања западних религијских и политичких утицаја, јавља покрет познат као „хришћанска грозница“ (*jidujiao re*) или „хришћанска културна грозница“ (*jidujiao wenhua re*). У то време се „став кинеских интелектуалаца према хришћанству променио, од одбацивања и отпора до уважавања и признавања“.⁶⁵¹ Разлог томе јесте уверење Кинеза да је за економски и уопште културни напредак Запада заслужно управо хришћанство. У хришћанским мисионарским круговима се чинило да је потреба за инкултурацијом нестала јер су Кинези, након више векова држања чврстог става да хришћанство мора да се прилагоди њиховој култури, најједном почели да цене хришћанство управо због тога што није било кинеско: „Недавно 'ослобођени' Кинези нису претерано заинтересовани за оно што Кина већ има, или што претпоставља да има, укључујући кинеске религије и друштвено-етичке системе као што је конфуцијанизам, већ за оно што Кина нема, па тако и за оно што је 'хришћанско'“.⁶⁵² Захваљујући оваквом стању, број хришћана (римокатолика и нарочито протестаната) у Кини је нагло порастао.⁶⁵³ Нова интелектуална и културна атмосфера се, поред све веће популарности хришћанства, огледа и у све већој популарности америчке културе и нарочито енглеског језика. Наиме, савладавање енглеског језика је императив у свим образовним институцијама, од основних школа до универзитета. Знање енглеског језика је, такође, постало уобичајен предуслов за запослење.⁶⁵⁴

Глобализација је у Кини од самог почетка била праћена и антиглобалистичким покретима. Након што је све већи број Кинеза почео да прелази у хришћанство осамдесетих година, власти су одговориле хапшењима мисионара, затварањем мисионарских центара и верских школа, итд. Званично образложење за овакве поступке је, како бележи Хантингтон, било то што хришћански мисионари наводно ремете „деликатну религијску равнотежу“⁶⁵⁵ кинеског друштва. Такође, одређен број кинеских

⁶⁴⁹ Robertson, *Globalization*, 100.

⁶⁵⁰ Roland Robertson, „Europeanization as Glocalization“, in *European Glocalization in Global Context*, ed. Roland Robertson (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 21.

⁶⁵¹ Ying Fuk-tsang, „Mainland China“, in *Christianities in Asia*, ed. Peter Phan (Malden, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011), 162.

⁶⁵² Choong Chee Pang, „Studying Christianity and Doing Theology *extra ecclesiam* in China“, in *Christian Theology in Asia*, ed. Sebastian C. H. Kim (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 101.

⁶⁵³ Сличан развој ситуације десио се и у Јужној Кореји током шездесетих година 20. века. Корејци су такође схватили хришћанство као добар пут ка економском и друштвеном напретку, тако да је „обраћање у хришћанство почело да означава просветљење, а обраћеници су били инспирисани да раскрсте са бројним сујеверним и назадним аспектима њиховог традиционалног светоназора и начина живота“. Andrew Eungi Kim, „South Korea“, in *Christianities in Asia*, ed. Peter Phan (Malden, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011), 225.

⁶⁵⁴ Види: Yu Keping, „Americanization, Westernization, Sinification: Modernization or Globalization in China?“, in *Global America? The Cultural Consequences of Globalization*, ed. Ulrich Beck, Natan Sznajder, Rainer Winter (Liverpool: Liverpool University Press, 2003), 135.

⁶⁵⁵ Huntington, *The Clash of Civilizations*, 99.

интелектуалаца устао је против глобализације коју су пригрлили прогресивни мислиоци. За кинеске националисте, увожење америчке културе у Кину је значило губљење националног идентитета и прихватање пораза; према њима, „глобализација је просто вестернизација или американизација“. ⁶⁵⁶ Још једна занимљива реакција Кинеза на глобализацију било је обнављање интереса за традиционални конфуцијанизам – идеологију царске Кине коју је комунизам агресивно потискивао. Сингапурски политичар Ли Гуангјао (Li Guanguao, такође Lee Kuan Yew) је током деведесетих година 20. века истицао да је управо конфуцијанизам разлог успеха сингапурске економије. То је додатно допринело реafirмисању старог кинеског, тј. конфуцијанистичког идентитета у Тајвану, Хонг Конгу и Кини, насупрот американизацији. ⁶⁵⁷ Битан догађај који је допринео развоју антиамеричког и антиглобалистичког расположења у Кини било је и бомбардовање кинеске амбасаде у Београду 1999. године. ⁶⁵⁸ Исти ефекат производи и непријатељска политика према Кини и кинеској економији коју заступа влада Доналда Трампа. Захваљујући томе, оснажене су патриотске католичке и протестантске организације у којима се развијају аутентичне теолошке форме, нпр. конфуцијанистичка теологија Зичен Цаоа. „Глокализација“ је, према томе, видљива и на културном и на религијском плану: Кина је активно укључена у тековине економске глобализације и неминовно прихвата америчке културне продукте, али то узрокује и све чвршћу афирмацију локалног идентитета и давање локалног културног печата прихваћеним универзалним светоназорима, нпр. хришћанству.

Хришћанство је наставило да се шири у ери глобализације, неретко по кинеском моделу. Наиме, крај колонијалне политике западних сила означио је и крај духовног колонијализма западних цркава: неевропски хришћани остали су без мисионара. У европском хришћанству владала је забринутост за неевропске пастве које су, будући препуштене саме себи, биле суочене са опасношћу од политичких репресија и повратка у паганство. Испоставило се да је ова забринутост била сувишна. У одличној студији насловљеној *The Next Christendom* (*Следећа хришћанска васељена*) која се бави савременим стањем и блиском будућношћу хришћанства, историчар Филип Џенкинс тврди да је „са падом западног колонијализма хришћанство започело период експлозивног раста који и даље несметано траје, пре свега у Африци“. ⁶⁵⁹ Овај раст је у толикој мери „експлозиван“ да ће, како предвиђа Џенкинс (с бројним другим ауторима), Европа до 2025. године бити тек трећи континент по броју хришћана, док ће на првом месту бити Латинска Америка а на другом Африка. То значи да ће се центри хришћанства преместити у јужну хемисферу: „Ера западног хришћанства се завршава током наших живота, а свиће дан јужног хришћанства. Чињеница ове промене је неоспорна: она се десила и наставиће да се дешава.“ ⁶⁶⁰ Како предвиђа Џенкинс, традиционални хришћански центри и даље ће бити снажни у блиској будућности, али ће сама бројност хришћана са јужних континената временом претворити идеју о „белом хришћанину“ у историјску занимљивост. Нове мисије више неће полазити из Европе него ће бити усмерене ка њој: „Можемо замислити и да ће јужни хришћани одлучити да евангелизују Север, успут мењајући већ познате аспекте вере и верске праксе, али и

⁶⁵⁶ Keping, „Americanization, Westernization, Sinification“, 139.

⁶⁵⁷ Види: Huntington, *The Clash of Civilizations*, 106.

⁶⁵⁸ Види: Keping, „Americanization, Westernization, Sinification“, 138.

⁶⁵⁹ Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 56.

⁶⁶⁰ Jenkins, *The Next Christendom*, 3.

извозећи културне елементе који тренутно постоје само у Африци или Латинској Америци“.⁶⁶¹

Џенкинс тврди да се на јужним континентима највише шире традиционалне и харизматичне форме хришћанства, првенствено римокатолицизам и пентекостализам. Управо је запањујућа мисионарска експанзија пентекосталаца показатељ успешне „глокализације“, односно одговора на глобализацију преображајем и реафирмацијом локалног идентитета. Да би овај феномен био јаснији, неопходно је истаћи чињеницу да се процес глобализације не односи на све људе у једнакој мери. Глобализација је различита за „космополите, који могу да учествују у искуству глобализације, и провинцијалце, који бивају или игнорисани или експлоатисани“.⁶⁶² Пентекосталци су имали прилику да се суоче са ефектима глобализације не само у земљама у развоју већ и на домаћој, америчкој територији, примарно са жртвама немилосрдне неолибералне економије, али и са националним мањинама које су неретко биле жртве расне дискриминације (чак су од почетка били истовремено и белачки и црначки покрет).⁶⁶³ С обзиром на значај који придаје друштвеној ангажованости и мисији, пентекостализам се и у јужној хемисфери проширио међу поменутиим „провинцијалцима“, односно „међу људима који су врло ретко (или чак никако) укључени у токове глобалне културе“.⁶⁶⁴ Џенкинс управо у томе види основни разлог за огромну популарност пентекостализма и уопште харизматичних покрета. Наиме, модернизација и урбанизација производе све већу отуђеност и идентитетску кризу код радника који се у великом броју досељавају у велике градске центре. У таквим ситуацијама, „најактивније и фундаменталистичке религијске заједнице пружају функционалне алтернативе за здравствену и социјалну помоћ, као и за образовање“.⁶⁶⁵ Пентекостализам је показао толики успех на овом пољу да је чак и у Јужној Америци, где ни Римокатоличка црква не заостаје у социјалном раду, привукао милионе следбеника. Доналд Милер и Тецунао Јамамори, који су неколико година провели међу пентекосталцима и изучавали њихову социјалну ангажованост, закључили су да пентекосталске заједнице „често функционишу као сурогатне проширене породице. (...) У овим црквама могуће је имати друштвену улогу, идентитет и бити неко ко је цењен и потребан“.⁶⁶⁶ Такође, инсистирање пентекостализма на директном искуству Духа Светога и благодатним даровима који припадају сваком појединцу омогућило је развој многобројних локалних варијација, често комбинованих са елементима локалне религиозности. На тај начин је пентекостализам, као један вид хришћанског универзализма, омогућио „глокализацију“ и наизглед успешно одговорио на културне изазове глобализације. Џенкинс предвиђа да ће пентекосталци и у будућности остваривати одличне мисионарске резултате, тако да ће до 2050. године имати више од милијарду следбеника.⁶⁶⁷

Још један битан чинилац процеса глобализације јесу миграције. Оне су у савременом добу примарно економски мотивисане: људи се пресељавају у места где је лакше наћи запослење или где је рад плаћенији, а то су обично велики урбани центри. На глобалном плану, миграције из земаља у развоју су првенствено усмерене ка западноевропским или северноамеричким земљама. Ове земље су, с друге стране,

⁶⁶¹ Jenkins, *The Next Christendom*, 14.

⁶⁶² Ritzer, Stillman, „Assessing McDonalidization, Americanization and Globalization“, 32.

⁶⁶³ Пентекостализам су као посебан религијски покрет зачели бели проповедник Чарлс Фокс Парам и црни проповедник Вилијем Симор.

⁶⁶⁴ Joel Robbins, „The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity“, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 33 (2004): 118.

⁶⁶⁵ Jenkins, *The Next Christendom*, 73.

⁶⁶⁶ Donald E. Miller, Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2007), 23.

⁶⁶⁷ Види: Jenkins, *The Next Christendom*, 8. Данас број пентекосталаца износи око 280 милиона.

суочене са проблемима ниског наталитета, старости становништва и недостатка радне снаге, због чега је (контролисана) имиграција често пожељна. Џенкинс бележи да је Француска почетком 21. века прогнозирала да ће Европа до 2050. године морати да прими око 75 милиона имиграната.⁶⁶⁸ Блискоисточни и северноафрички муслимани су већ тада, 2000. године, чинили трећину свих имиграната на подручју Европе.⁶⁶⁹ Мигрантска криза је убрзала процес муслиманског досељавања у европске земље, што је умногоме појачало и културну кризу. Наиме, ислам је тешко ускладив са секуларним принципима којима се руководи највећи број европских друштава. Инсистирање муслимана на исламу као основној одредници у бројним политичким, образовним, правним и уопште културним контекстима несумњиво се коси са владајућим секуларним светоназором: „Ислам уноси религију у јавни простор и крши претходно утврђене границе између приватизоване религије и јавне рационалности.“⁶⁷⁰ У Великој Британији су, нпр. честе контроверзе због засебног муслиманског школства, муслиманског политичког активизма који има за циљ увођење шеријатског закона у државни правни систем, а нарочито због шеријатских судова чије одлуке често не одговарају европским културним нормама. Познат симбол муслиманске контроверзе у оквиру европске културе постао је хиџаб, односно вео којим се муслиманке покривају када се налазе у јавном простору. Турски социолог Нилифер Геле протумачила је ову ситуацију следећим речима: „Муслиманке желе да буду присутне у секуларном јавном животу, а ипак пркосе подразумеваним културним правилима европског јавног живота.“⁶⁷¹

Ислам се, дакле, показао као изузетно отпоран у контакту са продукцијама западног просветитељства, истовремено пркосећи процесима глобализације (нарочито идеолошке) због којих се нашао на територији традиционално хришћанских земаља. Исти исламски антиглобализам је произвео другу врсту антиглобализма међу Западнацима. Како примећује Стегер, „ксенофобија се обично јавља заједно са успешном демонизацијом глобализације“.⁶⁷² Наиме, исламска бескомпромисност имала је одговор у виду десничарских или тзв. „антицихадистичких“ групација. Следбеници антицихадизма виде ислам као „светоназор који представља *егзистенцијалну претњу* за западну цивилизацију. Према томе, *сви муслимани*, пошто прихватају овај светоназор, представљају потенцијалну претњу, нарочито они који *већ* живе на Западу“.⁶⁷³ Поред тога, европски антицихадисти сматрају да је глобализација основни кривац за то што ислам угрожава европску културу. Тако настаје иронична ситуација у којој су обе сукобљене стране антиглобалистички настројене, иако обе прећутно прихватају глобализацијске тековине, нарочито економске.

Хришћанска мисија у 21. веку мораће да се суочи са свим поменутиим аспектима глобализације, како у земљама у развоју тако и у западном свету. Иако се чини да је културна криза коју изазива ислам највећи проблем савременог европског хришћанства, претерано би било тврдити да у истој паници учествују и православни. Они поседују вишевековно искуство суживота са муслиманима због којег културни шок, покренут таласима миграције из исламског света, не проживљавају на исти начин као западни хришћани. У теолошким круговима се ова криза може тумачити не само као културни већ и као мисионарски изазов, с обзиром да евентуална асимилација

⁶⁶⁸ Види: Jenkins, *The Next Christendom*, 97.

⁶⁶⁹ Lewellen, *The Anthropology of Globalization*, 127.

⁶⁷⁰ Nilüfer Göle, *Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere* (Durham, London: Duke University Press, 2015), 45.

⁶⁷¹ Göle, *Islam and Secularity*, 38.

⁶⁷² Steger, *Globalization*, 118.

⁶⁷³ José Pedro Zúquete, *The Identitarians: The Movement Against Globalism and Islam in Europe* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018), 170.

муслиманских имиграната не мора нужно произвести хришћанске обраћенике. Наравно, ова тврдња може да одведе до питања политичке коректности мисије у тренутном културном контексту, што би захтевало сасвим посебну расправу.

Будуће премештање хришћанских центара у јужну хемисферу је, уколико су тачна Џенкинсова предвиђања, пре позив православнима на активније мисионарење у овим подручјима него што је разлог за забринутост. Истовремено, то је и позив на активније суочавање са домаћим културним проблемима, тј. на рехристијанизацију или реинкултурацију, али и на суочавање са изазовима „глобалне“ културе (американизације) која није увек у складу са хришћанским светоназором. Православна Црква поседује све добре квалитете које римокатолицизму и пентекостализму помажу да стиче милионе обраћеника на јужним континентима, а то су како конзерватизам предања и морала, тако и харизматски карактер православног монаштва. Оно што би православљу истински помогло да оствари боље мисионарске резултате, и у унутрашњој и у спољашњој мисији, јесте снажење друштвене ангажованости, с обзиром да економска глобализација производи огроман број отуђених и експлоатисаних којима је неопходна и духовна и материјална помоћ.

В. Раздвајање хришћанства и културе

Упркос интересовању великог броја православних (али и инославних) теолога за реинкултурацију хришћанства у Европи и остатку (пост)хришћанског света, врло је тешко приступити саговорнику који говори другачијим језиком. Савремена култура је своје наде положила у човека и његов разум; она не дозвољава да једна истина буде проглашена апсолутном јер су све „истине“ само „делимично истините“ – што је компромис са несавршеношћу човекове перцепције стварности. Хришћанство се због тога налази у чудној ситуацији: оно на основу Божијег откривења тврди да располаже апсолутном истином, али је у сопственој цивилизацији (или цивилизацијама) сведено на друштвене маргине. Наравно, нису сва друштва дехристијанизована у истој мери и у неким од њих хришћанство и даље има битну улогу, али је неоспорна чињеница да је чак и у таквим случајевима јавна култура пошла секуларним путевима. Црква, међутим, настоји да одржи дух минулих култура (што је често узроковано религизацијом хришћанства) и због тога изгледа као паралелни свет. Према Нибуру, у контексту савремене културе се „питање цркве обично схвата као питање институције која није успела да се прилагоди свету, (...) која није у кораку с временом, која је остала средњовековна док је свет постајао модеран, која је остала догматична док је цивилизација постајала научна“,⁶⁷⁴ итд. Да би хришћанство изашло из овакве ситуације, тј. да би се поново повезало са културом, оно најпре мора да, како је раније речено, анализира секуларну болест културе и да обрати пажњу на све њене аспекте у којима је некада играло битну улогу и потом било замењено разним идеологијама, науком, итд.

Николај Берђајев је у свом кратком делу *О савршенству хришћанства и несавршенству хришћана* поставио јасну разлику између хришћанства као откривењске вере и хришћанства као збира поступака свих хришћана кроз историју. По његовом мишљењу, сва савремена критика хришћанства не односи се на његов откривењски него људски, историјски аспект: „Хришћанско човечанство је у својој историји извршило троструко издајство хришћанства. У почетку оно је изобличавало хришћанство и лоше га испуњавало, затим је оно сасвим отпало од хришћанства и, на крају, што је била врхунска подлост, оно је почело да анатемише хришћанство за све

⁶⁷⁴ Niebuhr, „The Question of the Church“, 10.

одвратности – које је оно само чинило у историји хришћанства.⁶⁷⁵ Из тог разлога, свака критика усмерена против хришћанства мора да узме у обзир ову разлику, с обзиром да неуспеси историјског хришћанства, тј. неуспеси хришћана нису доказ против истинитости Јеванђеља. С друге стране, неопходно је признати и да је секуларна критика хришћанства такође својеврсни продукт хришћанства. Ту је чињеницу нарочито наглашавао Шмеман, по којем је секуларизам хришћанска јерес:

Наиме, чињеница је да постоји веза између секуларизма (у његовом пореклу и развоју) и Хришћанства: секуларизам је (морамо опет да нагласимо) „пасторче“ Хришћанства, исто као, у крајњој линији, и све секуларне идеологије које данас владају светом. Међутим, оне нису легитимна деца Хришћанства (као што сматрају западни „апостоли“ хришћанског прихватања секуларизма), него заправо јерес. Јерес је увек била искривљавање, претеривање и уједно сакаћење нечег истинитог: оно је покушај „издвајања“ (αἵρεση на грчком значи – издвајање) једног елемента на рачун других и прекид саборности Истине.⁶⁷⁶

Може се рећи да је савремени секуларизам, заправо, хришћанско учење о човековој слободи доведено до екстрема. Заиста, једна таква идеологија никада се није јавила у оквиру религија у којима је човек роб Божије воље (ислам) или сопствене карме (будизам, хиндуизам), већ искључиво у хришћанству које човека сматра толико слободним да му дозвољава чак и одрицање Бога и откривења. Поред тога, хришћанство је омогућило и развој природних наука чије резултате атеистичке идеологије често присвајају. Према Мекгрету, „хришћанска догма о стварању потврдила је да је универзум стабилан и уређен, као и да је изучавање природе индиректно препознавање и поштовање божанске мудрости која се огледа у поретку творевине.“⁶⁷⁷ Утемељен у Логосу, универзум је логичан – ово хришћанско уверење охрабрило је бројне научнике да приступе изучавању природе с претпоставком да ће у њему уочити доследне законитости, што се испоставило као тачно. Захваљујући томе, наука је данас један од основних темеља културе. Иронија је у томе што је хришћанство, које је једино од свих религија омогућило развој природних наука, у савременом добу неретко у сукобу са њима.

Често се наводи да је просветитељски ум започео непријатељство између хришћанства и науке, али узрок сукоба треба тражити у нешто ранијој историји хришћанства. Према Мекгрету, протестантско хришћанство је прво одбацило природу и препустило је саму себи. То је био само један део протестантске реакције против римокатоличких кварења вере, а један од тих кварова било је оно што су реформатори окарактерисали као идолопоклонство: „Протестантско иконоборство било је веома сумњичаво спрам објеката који су сматрани религијским симболима. Иста мисао која је утврдила да људски артефакти не могу посредовати или симболизовати божанско одузела је од природних објеката и феномена њихове симболичке асоцијације – тако дозволивши да постану предмети научног истраживања.“⁶⁷⁸ Дакле, протестантизам је изнедрио два проблема са којима се суочава целокупно данашње хришћанство: прво је

⁶⁷⁵ Николај Берђајев, *О савршенству хришћанства и несавршенству хришћана* (Београд: Богословски факултет СП Цркве, Хиландарски фонд, 1985), 14.

⁶⁷⁶ Шмеман, *За живот света*, 88.

⁶⁷⁷ Alistair McGrath, *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution – A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First* (Pymble, Toronto, Auckland, London, New York: HarperCollins Publishers, 2007), 372.

⁶⁷⁸ McGrath, *Christianity's Dangerous Idea*, 374.

порицање важности религијског симболизма, а друго је непријатељство са природним наукама. На извору оба проблема налази се уверење да је Бога могуће срести искључиво и буквално унутар црквених зидина, као и да природа и култура немају никакву (позитивну) улогу у човековом спасењу. Мекгрет на другом месту описује менталитет који је створило ово уверење:

Одлука да природа ни на који начин није света отворила је пут ка њеном научном истраживању. Не може бити религијских препрека у анализи света. Свет је све више доживљаван као машина или инструмент – наравно, божанског порекла, али дефинитивно удаљен од Бога. Бог је можда створио материјални свет, али тај свет не подразумева Његово присуство. Божије присуство у свету више није директно каналисано природним начинима; Бога је требало спознати *индиректно*.⁶⁷⁹

На почетку њиховог раздвајања, дакле, хришћанство и наука нису били у непријатељским односима. Проблеми се јављају касније, када су научници формулисали теорије које су се косиле са хришћанским учењима, као нпр. Дарвинова теорија о еволуцији. Чак су и тада, како примећује Мекгрет, непријатељство изазивале примарно друштвене и културне околности.⁶⁸⁰ Ипак, то није спречило људе да у општем заносу научним достигнућима формулишу одређене културне стереотипе који нимало не ласкају хришћанству. Мекгрет помиње три таква стереотипа:

1) Вера да су природне науке прометејски ослободиоци од окова сујеверја и репресије прошлости, а ово двоје су започели борбу до смрти која се може завршити само коначном елиминацијом религије. 2) Вера да природне науке дефинитивно доказују све своје теорије, за разлику од религиозног повлачења у ирационално и мистериозно без било каквог доказа. 3) Распрострањено уверење да је дарвинистичка теорија еволуције доказала да је постојање Бога немогуће и тако увела научну неопходност атеизма.⁶⁸¹

Теоријски физичар и математичар Фримен Дајсон (Freeman Dyson, 1923-2020) тврдио је да је овакав сукоб науке и доминантне културе (што је најчешће била религија) неизбежан. По њему, наука је мозаик различитих и понекад супротстављених мишљења, али све их повезује једна иста особина: „Заједнички елемент је побуна против рестрикција наметнутих од локалне доминантне културе, западне или источне.“⁶⁸² Тако ће се западни научник побунити против хришћанства, арапски ће се побунити против ислама, а јапански против шинто-будизма. За Дајсона је научна побуна гарант свељудског напретка: она је у прошлости помогла човечанству да победи

⁶⁷⁹ McGrath, *The Twilight of Atheism*, 201.

⁶⁸⁰ Мекгрет у *Сумраку атеизма* помиње два мита о наводном непријатељству религијских вођа према научницима. Један говори о Калвину који је побијао Коперникове идеје о хелиоцентричном систему библијским цитатима који говоре о земљи као центру универзума, док други говори о бискупу Семјуелу Вилберфорсу који је покушао да увреди еволуционисту Томаса Хакслија питањем да ли преко деде или бабе води порекло од мајмуна. Испоставило се да је први мит последица некоректног цитирања Калвинових дела, док је други новинарска измишљотина која је настала 30 година након сусрета Хакслија и Вилберфорса у Оксфорду. Оба мита и данас служе као докази за наводну заосталост и тврдоглавост религиозних људи. Види: McGrath, *The Twilight of Atheism*, 80-82.

⁶⁸¹ McGrath, *The Twilight of Atheism*, 83.

⁶⁸² Freeman Dyson, „The Scientist as Rebel“, in *Nature's Imagination: The Frontiers of Scientific Vision*, ed. John Cornwell (Oxford: Oxford University Press, 1995), 1.

глад, разне болести, нехумане идеологије, итд. Данас овај ослободилачки потенцијал науке може бити усмерен против сиромаштва, милитаризма и сваке врсте неправде: „Ако наука престане бити побуна против ауторитета, онда она не заслужује таленте наше најбистрије деце.“⁶⁸³ Уколико је хришћанство некада ослобађало људе од ропства духовној и телесној тиранији, ту његову културну функцију данас је, како се може закључити из Дајсонових речи, преузела наука.⁶⁸⁴ Пут за боље сутра више не полази из Цркве (у есхатон) него из лабораторије.

Наука је одузела још једну битну културну функцију од религије, а реч је о интелектуалном и духовном вођству. Овај процес је започет још у време Реформације, али су тада улогу друштвених предводника од римокатоличких свештеника настојали да презму протестантски пастори. Озбиљнији ударац ауторитету хришћанских духовних вођа задала је каснија интелектуална критика, почевши од Волтера: „Док је моћ свештенства опадала у 18. веку, западно друштво је у другима почело тражити моралну и интелектуалну инспирацију. Такве предводнике је пронашло у све широј заједници интелектуалаца.“⁶⁸⁵ Наравно, нови предводници нису се задовољили просто преузимањем вођства; било је неопходно да се потпуно дискредитују и свештенство и хришћанско учење, а то је покренуло први талас истинског атеизма. Мекгрет као примере новог или, како их он назива, „секуларног свештенства“ наводи Лудвига Фојербаха, Карла Маркса и Сигмунда Фројда – интелектуалце који су формулисали најпопуларније критике религије, али који пате од једног заједничког недостатка. Реч је, по Мекгрету, о њиховим атеистичким предрасудама: „То је фундаментална претпоставка да нема – као и да не може бити – Бога, због чега су се сматрали дужним да објасне зашто би савршено интелигентно људско биће мислило да постоји Бог у ког треба да се верује. (...) Све у свему, ова објашњења религије заснивају се на атеистичким премисама и, сходно томе, долазе до атеистичких закључака.“⁶⁸⁶ Слично је и са већ помињаним представницима новог атеизма: они нису заинтересовани за разматрање могућности Божијег постојања већ за подстицање људи да се јавно одрекну уверења које је, како они сматрају, већ дискредитовано.⁶⁸⁷ Хришћанство је, по њима, реликвија из давне прошлости, примитивни покушај научног бављења светом и једна неуспела и зла политичка идеологија.

Сурова интелектуална критика, међутим, није успела да уништи хришћанство. Уместо тога, извојевала је привремену победу: „Културни простор у којем је религија деловала постепено је сведен на лично уверење које није било релевантно у

⁶⁸³ Dyson, „The Scientist as Rebel“, 4.

⁶⁸⁴ Дајсон није слеп за чињеницу да догматичност није само одлика религије већ и научника. Он наводи пример Ајнштајна који је као дете морао да напусти школу због тврдоглавог наставника. Ипак, сам Ајнштајн је касније наступио догматично према Роберту Опенхајмеру који је из његове опште теорије релативитета извукао закључак о постојању црних рупа. Ајнштајна у старости више нису занимала појединачна открића већ редукција целокупног знања на једну једначину којом би било објашњено све, а слично је након њега поступио и Опенхајмер. Дајсон закључује: „Били су занесени сном да одједном реше све базичне проблеме. Уместо тога, у својим позним годинама нису успели да реше ништа.“ Dyson, „The Scientist as Rebel“, 7. Дакле, и наука може постати културни оквир који захтева побуну да би се омогућио даљи напредак људског рода.

⁶⁸⁵ McGrath, *The Twilight of Atheism*, 49.

⁶⁸⁶ McGrath, *The Twilight of Atheism*, 180.

⁶⁸⁷ Ричард Докинс у својој књизи *Заблуда о Богу* одмах на почетку јасно изражава овај циљ: „Претпостављам, тј. сигуран сам да постоји много људи који су васпитани у оквиру ове или оне религије, да су у њој несрећни, да не верују у њу, или да су забринуте због зла које се чини у њено име – људи који осећају извесну жудњу да напусте религију својих родитеља и хтели би да то учине, али једноставно не схватају да то заиста могу. (...) Можете бити атеисти који су срећни, стабилни, морални и интелектуално испуњени.“ Richard Dawkins, *The God Delusion* (London, Toronto, Sydney, Auckland, Johannesburg: Bantam Press, 2006), 1.

јавности.⁶⁸⁸ Ограничавање религије на човекову приватност покренуло је у целокупном хришћанству оно што је раније започето у протестантизму, а реч је о *индивидуализацији* вере. Иако је хришћанство одувек поседовало извесну дозу индивидуалности, макар у смислу човекове личне вере, подвига и молитве, ова индивидуална побожност сматрана је бесмисленом изван црквене заједнице. У протестантизму, међутим, она постаје императив: „Спасење више није зависило од чланства у цркви већ од личног односа са Богом. (...) Институција цркве, укључујући њен сакраментални систем и свештенство, више није била од суштинског значаја за човеков улазак у рај.“⁶⁸⁹ Овај облик религиозности је постао заступљен и у осталим хришћанским деноминацијама. Макридис сматра да православље „није обухваћено процесом индивидуализације који је пресудно променио слику о западном хришћанству у целини“,⁶⁹⁰ нарочито због тога што је оно увек инсистирало на заједничком доживљају вере у Евхаристији. Исто би се, међутим, могло рећи и за римокатолицизам, па зато инсистирање на евхаристијској заједници није адекватно одбрамбено средство против индивидуализације вере. Макридис је у праву с обзиром да у православном богословљу индивидуалност никада није била величана и препоручена као у протестантизму, али се нагли пораст ванцрквене религиозности у посткомунистичким друштвима дефинитивно може описати као индивидуализација вере. Због тога Православна Црква овај проблем не сме игнорисати као да он не постоји; штавише, управо је он најважнији савезник црквених непријатеља у прогону хришћанства из модерне културе.

Свесни покушаји секуларних идеологија да „очисте“ културу од хришћанства, међутим, тешко могу бити остварени. Јунг и Тилих су инсистирали да симболи, који су елементарне честице културе, не извиру из свести већ из колективног несвесног, а оно је, такорећи, веома религиозно (јер је религија дубинска димензија човековог бића). Слично је тврдио и Иљин, по којем су покушаји стварања нехришћанске културе јалови јер „културу не ствара свест, не стварају је ни разум ни произвољност, него *целовит, дуготрајан и надахнут напор читавог људског бића* које трага за лепом формом дубоке садржине; значи – и несвесне, ноћне силе душе и пре свега, *нагон*. А нагон је способан да носи и ствара форму, рађа замисли, надахњује се, воли и чува културу, само утолико уколико је до духовности стигао путем љубави и вере. Вера је духовни језик нагона.“⁶⁹¹ Можда не би било претерано рећи да савремена култура пати од својеврсне „амнезије“, тј. да се не сећа да је хришћанска, те да је задатак Цркве да културу подсети на њен неизбрисив хришћански карактер. Исти задатак је на следећи начин изложио Сергеје Булгаков:

Раскол живота на „световни“ и црквени – ванцрквеност и ванрелигиозност (а делом и антицрквеност и антирелигиозност) савремене културе и ванкултурност (а делом и антикултурност) савремене цркве – уноси раздор и двојно књиговодство, чак и у души онога ко сазнаје сву историјску релативност и унутарњу ненормалност тога раздвајања. Створити оригиналну хришћанску црквену културу и пробудити живот у црквеној огради, унутрашње победити ту противположност црквенога и световног – такав је историјски задатак за духовно стваралаштво савремене цркве и савременога човечанства.⁶⁹²

⁶⁸⁸ McGrath, *The Twilight of Atheism*, 89.

⁶⁸⁹ McGrath, *The Twilight of Atheism*, 199.

⁶⁹⁰ Макридис, *Културна историја православља и модерност*, 40.

⁶⁹¹ Иљин, *Основе хришћанске културе*, 18.

⁶⁹² Булгаков, „Црква и култура“: 200.

Раскол између хришћанства и културе је, према томе, нешто што Црква може победити не просто критиком културе већ преиспитивањем сопствених ставова о овом сукобу и прецизним дефинисањем стратегије рехристијанизације као реинкултурације. Ова стратегија ће морати да узме у обзир како стање савремене културе, која је добрим делом постмодернистичка, тако и њене најситиније елементе – симболе.

Г. Изазови постмодернизма

Модернизам је био погодан тле за развој тоталитарних идеологија, у првом реду нацизма и фашизма који су, поред различитих варијанти комунизма, одговорни за највеће злочине 20. века. Неуспеси модернизма изазвали су сумњичавост спрам обећаних утопија, пропраћену реакцијом на бројним пољима људске делатности (архитектура, сликарство, филм, философија, књижевност) која се назива *постмодернизам*. Овај правац мисли устао је против следећих уверења: „1) да је разум апсолутан и универзалан; 2) да су појединци аутономни и да се могу издигнути изнад сопствене историје, класе и културе; 3) да су универзални принципи и процедуре објективни док су личне склоности субјективне.“⁶⁹³ Оличен у бројним утицајним фигурама новијег доба, какви су били Жак Дерида (1930-2004), Жан-Франсоа Лиотар (1924-1998) и Мишел Фуко (1926-1984), постмодернизам је извршио одлучујући утицај на савремено друштво и тако створио нови културни контекст у којем хришћани морају да размишљају о новим мисионарским стратегијама.

Пратећи мисао Лиотара, постмодернисти устају против великих наратива или „метанаратива“, односно против свих праваца мисли који настоје да људско друштво организују према једном систему вредности. Међу такве метанаративе спада и хришћанство, с обзиром на његову веру у Јеванђеље као непроменљиву и апсолутну истину. Према томе, „основни став постмодерниста јесте скептицизам спрам сваког свеобухватног, тоталитарног објашњења.“⁶⁹⁴ Овог скептицизма није поштеђена чак ни савремена наука. Ајнштајновска физика или дарвинистичка биологија такође се посматрају као метанаративи иза којих стоје одређене структуре моћи: „Западна наука губи добар део свог престижа када се тумачи као 'прича коју бели Европљани причају о природном свету'.“⁶⁹⁵ И у случају хришћанства и у случају науке, дакле, западни човек приповеда метанаративе којима је циљ политичка, културна и духовна доминација над осталим људима, чак и ако за те људе западни метанаративи *нису истинити*.

Негирајући апсолутистичке метанаративе, постмодернизам се креће и ка негирању апсолутне истине. Дерида је тврдио да је „сама истина увек релативна у односу на различите ставове и претпостојеће интелектуалне оквире унутар којих се суди о одређеном субјекту“.⁶⁹⁶ Под тим је Дерида мислио на језик, тј. да је човеково виђење одређене ствари увек условљено језиком. Међутим, језик није само људски говор већ „друштвено конструисани поредак унутар ког мислимо, крећемо се и живимо“.⁶⁹⁷ Сходно томе, све што је условљено језиком јесте *друштвено конструисано*, а то било коју тврдњу о апсолутној истинитости ставља под знак питања. Чак је и природни свет, или макар људско разумевање природног света, друштвена конструкција. Говорити да је нешто „природно“, према постмодернистима,

⁶⁹³ Kevin J. Vanhoozer, „Theology and the Condition of Postmodernity: A Report on Knowledge (of God)“, in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, edited by Kevin J. Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 8.

⁶⁹⁴ Christopher Butler, *Postmodernism: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2002), 15.

⁶⁹⁵ Vanhoozer, „Theology and the Condition of Postmodernity“, 10.

⁶⁹⁶ Butler, *Postmodernism*, 16.

⁶⁹⁷ Vanhoozer, „Theology and the Condition of Postmodernity“, 13.

значи насилно примењивати на свет људску потребу за хијерархијским структурама, класификацијом и бинарним супротностима. Ова постмодернстичка тврдња има битне политичке и друштвене последице, а амерички теолог Кевин Ванхузер пише: „Политика која стоји иза 'природног' можда није толико очигледна у зоологији, али се брзо може уочити у расправама о природи људске сексуалности или о породици. Постмодерно стање подразумева 'неповерење према природном' јер 'природно' није ништа друго до историјски наратив чији су почеци давно заборављени.“⁶⁹⁸ Иако овакво дискредитовање људског тумачења стварности као нетачног и неискреног може имати позитивне последице у изузетно плуралним друштвима која пате од социјалних проблема, нпр. од расизма или класне дискриминације, бројни критичари постмодернизма приметили су да оно стоји на изузетно климавим ногама. Проблематично је, нпр. редуковање свега на друштво и културу: „Ако природна стварност не постоји на други начин осим као друштвено-културна конструкција, да ли се може рећи да друштво и култура постоје на други начин осим као такве конструкције?“⁶⁹⁹ Још један проблем се јавља у тумачењу друштвених хијерархија као конструкција које су утемељене искључиво на интересима моћних. Канадски психолог Џордан Питерсон, који је тренутно један од најистакнутијих бораца против екстремних облика постмодернизма на западним универзитетима и генерално у западном друштву, инсистира да су друштвене хијерархије природне и неопходне:

Не постоји ни трупка озбиљног доказа која би подржала било коју од њихових главних тврдњи: да је западно друштво патолошки патријархално; да је примарна лекција историје да су мушкарци, а не природа, били главни узрок угњетавања жена (у већини случајева, више него њихови партнери и ослонци); да се све хијерархије заснивају на моћи и да је њихов циљ искључивање. (...) У друштвима која добро функционишу – не у поређењу са хипотетичком утопијом, већ у поређењу с другим постојећим или историјским културама – *компетентност*, не моћ, јесте та која првенствено одређује статус. Компетентност. Даровитост. Вештина. Не *моћ*. То је очигледно и анегдотски и чињенички тако. Нико ко има рак мозга није довољно компетентан да одбије услугу хирурга с најбољим образовањем, најбољим угледом и који можда највише зарађује.⁷⁰⁰

Аргументација коју Питерсон користи да би доказао неопходност хијерархије компетентности је стриктно научна, али није ефикасна у интелектуалном окружењу које, захваљујући постмодернстичком светоназору, негира објективност научних налаза. Тако, нпр. биолошки опис полних разлика између мушкарца и жене бива потпуно одбачен зато што је и пол „друштвена конструкција“ а не биолошка чињеница. Према постмодернстима, дакле, научници „не 'откривају' природу стварности колико је 'конструишу'“.⁷⁰¹

У наведеном се огледа вероватно најозбиљнији проблем постмодернизма, а то је релативизација истине (или истинâ). Пошто не постоје валидни метанаративи, људском роду преостају појединачни наративи чији носиоци могу бити како друштвене групе тако и појединци. Сваки појединачни наратив, тј. свака појединачна истина је, с

⁶⁹⁸ Vanhoozer, „Theology and the Condition of Postmodernity“, 15.

⁶⁹⁹ Ursula K. Heise, „Science, Technology, and Postmodernism“, in *The Cambridge Companion to Postmodernism*, ed. Steven Connor (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 153.

⁷⁰⁰ Džordan Piterson, *12 pravila za život: Protivotrov za haos* (Beograd: Publik Praktikum, 2018), 320.

⁷⁰¹ Butler, *Postmodernism*, 38.

обзиром да не постоји апсолутни и објективни критеријум истинитости, једнако „истинита“. Према филозофу Роберту Кирку, овакав релативизам је логичан корак у историјском развоју људског рода. Наводећи пример древних Хелена, Кирк илуструје како су они најпре производили митове да би објаснили порекло света, а затим су на историјску сцену изашли филозофи који су својим теоријама оспорили веродостојност митова и настојали да објасне природу света, тј. да га исправно схвате. То је временом довело до свеобухватних теорија које су, захваљујући постмодернистичким мислиоцима, показане као пуки друштвено условљени наративи. Кирк потом износи објашњење постмодернистичког релативизма: „Да ли заиста постоји нешто као *исправно схватање*? Или је можда боље да причамо приче које нас могу унеколико задовољити, али које не могу да нам кажу какве ствари уистину јесу? Ако је то тачно, онда контраст који успостављамо између мита и критичких теорија није заиста искрен, а потрага за истином је узалудна. У том случају, *не постоји истина која је независна од одређеног гледишта*.“⁷⁰² Постмодернистички релативизам се овде сусреће са битним проблемом очигледних чињеница. Уколико, нпр. тренутно траје месец јул на северној хемисфери, да ли су једнако истините тврдње да у Италији траје лето и да траје зима? Уколико би постмодернисти тврдили да су обе тврдње једнако истините, онда би њихов релативизам био ирационалан. По Ванхузери, међутим, постмодернисти нису ирационални јер „не одбацују 'разум' већ 'Разум'“,⁷⁰³ тј. одбацују могућност божанске перспективе и инсистирају на стриктно контекстуализованој перцепцији реалности. Они не негирају очигледне чињенице, нпр. да је Сунце веће од Земље, већ тврде да „начин на који се свет свакодневно *разумева* у одређеном друштву зависи од мисли и делатности чланова тог друштва“. ⁷⁰⁴ Другим речима, релативизам се односи на наше сопствене конструкције, нпр. друштвене хијерархије, религије, идеологије, новац, итд. Због тога се и постмодернистички скептицизам спрам научних теорија може објаснити као скептицизам спрам свеобухватних светоназора који се на њима настоје изградити. Није потребно посебно објашњавати зашто је за постмодернисте и хришћанска истина релативна у истој мери као и све остале појединачне истине.

Уколико у једном друштву постоји више различитих светоназора, од којих су неки утемељени и на метанаративима, онда то друштво, у складу са тековинама постмодернизма, треба да прихвати свој *плурализам* као вредност. Римокатолички теолог Ивица Рагуџ сматра да је управо „плурализам“ термин који на најбољи начин описује савремено друштво. Оно више није просто секуларно, чак и ако су религија и држава раздвојене; упоредо са секуларизмом приметна је и јасна десекуларизација. Многи правци мисли који су у модернистичком секуларизму били потискивани или дискредитовани, какав је био случај са религијом, поново су добили право гласа у јавној сфери. Наравно, сви ти гласови су, макар у теорији, једнаки чланови плуралистичког хора. Рагуџ дефинише плурализам „*као stanje onih društava u kojima postoje različiti izvori iskustava, različiti svjetonazori, vrijednosti, društvene uloge i religije koje zajedno koegzistiraju bez jednog zajedničkoga teoretsko-praktičnoga principa koji bi ih sve jasno struktuirao, njime vladao, i iz kojega bi sve to mnoštvo bilo lako pojmljivo*“.⁷⁰⁵ Управо је непостојање једног обједињујућег принципа оно што плурализам разликује од плуралности. Плурално је оно друштво у којем постоје различите групе и различити светоназори, али у којем су све те различитости логички повезане „*na temelju jednoga*

⁷⁰² Robert Kirk, *Relativism and Reality: A Contemporary Introduction* (London, New York: Routledge, 1999), 9-10.

⁷⁰³ Kevin J. Vanhoozer, „Theology and the Condition of Postmodernity“, 10.

⁷⁰⁴ Kirk, *Relativism and Reality*, 50.

⁷⁰⁵ Ivica Raguž, „Poslanje Crkve u pluralizmu – 'preobražavajuće prihvatanje'“, *Bogoslovska smotra*, Vol. 73, No. 2-3 (2003): 272.

svjetonazora, *jedne religije ili jednoga načela*“.⁷⁰⁶ Плурализам је плуралност која не подразумева обједињујуће начело. Једино што се приближава таквом начелу јесте друштвени мир и стабилност: разлике се прихватају као богатство а не као повод за сукобе који се обично дешавају при сударима супротстављених метанаратива. Држање и пропагирање било каквог ексклузивистичког гледишта (нарочито религијског) у плуралистичком друштву је, сходно томе, право сагрешење. Ексклузивизам је, како примећује Алвин Плантинга, својеврсни табу: „Он је ирационалан, егоистичан и неоправдан, интелектуално арогантан, елитистичан, манифестација је опасне гордости, а може бити и репресиван и империјалистичан.“⁷⁰⁷ Другим речима, ексклузивизам је одлика грешне модернистичке прошлости, па се сваки ексклузивиста, без обзира на ваљаност његовог гледишта, излаже оптужби за политичку некоректност.

Постојање различитих религијских традиција у оквиру једног друштва (религијски плурализам) често се истиче као посебно културно благо. Да би то благо опстало, међутим, неопходан је религијски *status quo*: испоставља се да активна мисионарска делатност следбеника једне религије међу следбеницима других религија ремети друштвени баланс, увредљива је и политички некоректна. Религијски плурализам се, међутим, може јавити и у другим облицима. Философ и теолог Џон Хик (1922-2012) залагао се за екстремну форму религијског плурализма у којој је постмодернистички релативизам дошао до пуног изражаја. Према Хику, човеково место рођења у највећем броју случајева одређује која ће религија за њега бити истинита: човек рођен у Саудијској Арабији вероватно ће бити убеђени муслиман. Сви религијски светоназори формиран су под снажним утицајем доминантних култура, па је питање о истинитости одређене религије бесмислено у истој мери колико и питање о истинитости одређене културе. Хик, ипак, не тврди да су све религије због културне условљености лажне. Његова мисао се, уместо тога, креће ка изједначавању истинитости свих религија:

Различите религије су различити правци религиозног искуства, свака је настала у различитим моментима људске историје и свака је формирала своју концептуалну самосвест у различитим културним окружењима. Због тога можемо размотрити хипотезу по којој су све велике религије, у својим искуственим темељима, повезане са истом врхунском божанском стварношћу, али су њихова различита искуства те стварности, као и чињеница да су током векова биле под утицајем различитих мисли и различитих култура, узроковала све већу разноликост – тако је, нпр. хиндуизам веома другачији феномен од хришћанства, па се унутар њих јављају и веома различити начини доживљаја и разумевања божанског.⁷⁰⁸

Хик, дакле, покушава да ублажи свој религијски релативизам претпостављањем јединственог извора свих религија, чиме унеколико превазилази радикално постмодернистичко негирање апсолутне истине. На том темељу предвиђа и будућност у којој ће се религије све више зближавати, како због наводне једнакости свих истина, тако и због незаустављивог процеса глобализације. Зближавање неће произвести једну глобалну религију већ менталитет који ће све религије видети као равноправне и једнако валидне путеве ка божанској стварности, а то ће „пре личити на, нпр. различите

⁷⁰⁶ Raguž, „Poslanje Crkve u pluralizmu“: 272.

⁷⁰⁷ Alvin Plantinga, „Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism“, in *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, ed. Thomas D. Senior (Ithaca, London: Cornell University Press, 1995), 174.

⁷⁰⁸ John H. Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice Hall, 1990), 114.

хришћанске деноминације у савременој Северној Америци или Европи него на радикално искључиве тоталитете“.⁷⁰⁹

Хиково решење је, наравно, неприхватљиво за највећи број хришћана. Постојање многих религија у једном друштву је чињеница, али то не значи да Црква треба да своју Истину прогласи само једном од многих, једнако валидних истина. Према Јовану Брији, идеологија која настоји да наметне такав status quo је наставак атеистичких идеологија које су прогониле Православну Цркву, па се „постмодернизам може тумачити као суптилнија форма порицања Истине“.⁷¹⁰ Ипак, чињеница је и то да је постмодернизам битна одлика културе многих друштава која су традиционално хришћанска. Због тога просто осуђивање и одбацивање постмодернизма није могуће или, прецизније речено, није продуктивно уколико хришћанство жели да изврши реинкултурацију. Позивајући се на Волса који истиче нужност проповеди Христа преко различитих културних граница,⁷¹¹ Ванхузер поставља питање: „Да ли је постмодернизам 'култура' у којој Јеванђеље мора бити преведено, или је то стање из којег Јеванђеље мора бити избављено?“⁷¹² Он сматра да би било коректно признати да је постмодернизам, за разлику од стриктног секуларизма и милитантног атеизма, дозволио религији повратак у јавну сферу и поставио је у исту раван са научном истином. Такав културни оквир, према томе, дозвољава хришћанству да поново објави своју спасоносну поруку, мада је неопходно пронаћи нове мисионарске методе који би били у складу са овом културом. Брија истиче исту неопходност:

Православна Црква је схватила да више није званична црква неке хришћанске империје или државе, као и да више не живи под страном окупацијом или атеистичким тоталитаризмом, па је зато њена задаћа много тежа. За њу је немогуће да се просто врати древним методима. Њена мисија се не може свести на пуки културни континуитет; неопходне су нове форме, нови начини инкарнације и инкултурације Јеванђеља и Литургије унутар новог људског искуства и нове историјске реалности.⁷¹³

Ивица Рагуж разматра три могућа одговора хришћанства на плурализам: интегрализам, релативизам и преображавајуће прихватање. Интергрализам је став апсолутног одбацивања плурализма и инсистирања на повратку у средњовековно стање, када је Римокатоличка црква имала одлучујућу улогу у бројним европским друштвима. То је, наравно, немогуће и непожељно решење. С друге стране, релативизам претпоставља да „ideja jednoga pripada samo božanskoj sferi“,⁷¹⁴ што умногоме подсећа на Хикову теорију. Такво становиште подразумева некритичко прихватање плурализма, што такође није добро. Рагуж препоручује трећи пут – преображавајуће прихватање. У средишту тог става стоји чињеница да хришћанство треба да пригрли савремено постмодерно и плуралистичко друштво уколико жели да га спаси. Како говори сам назив овог метода, прихватање плурализма значи и труд на његовом поправљању: „Prihvaćajući pluralizam, Crkva treba raditi na tome da prevladava pluralizam, ukazujući na ono što je zajedničko u društvu, ali i predlažući društvu ono što bi

⁷⁰⁹ Hick, *Philosophy of Religion*, 115.

⁷¹⁰ Ion Bria, „Postmodernism: An Emerging Mission Issue“, *International Review of Mission*, Vol. 86, No, 343 (October 1997): 417.

⁷¹¹ Види: Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, XVIII.

⁷¹² Vanhoozer, „Theology and the Condition of Postmodernity“, 22.

⁷¹³ Bria, „Postmodernism: An Emerging Mission Issue“: 419.

⁷¹⁴ Raguz, „Poslanje Crkve u pluralizmu“: 281.

*moglo biti zajedničko u određenome pluralističkome društvu.*⁷¹⁵ Очигледно је да ово решење има много сличности са инкултурацијом. Хришћанство не може да нуди нове идеологије већ искључиво Јеванђеље, па се „преображавајуће прихватање“ може постићи само уласком или преводом Јеванђеља у нови културни контекст. Слично томе, и Ванхузер сматра да је у новом добу неопходно проповедати причу о Христу, а то је управо „превод који ће конкретизовати Јеванђеље у индивидуалним и заједничким начинима живљења. Проповед Јеванђеља мора бити пропраћена делима која у новој ситуацији представљају исту љубав и исту мудрост коју је представљао Бог на крсту“.⁷¹⁶ Јован Брија предлаже слична решења, с тим што он као посебно важан проблем постмодерног плуралистичког друштва види све распрострањенији индивидуализам. Због тога није довољно пригрлити постмодерног човека, већ га је неопходно увести у лековиту ехаристијску заједницу: „Ипак, Европи је потребан одговарајући литургијски модел, и то не само да би исцелио ране њеног индивидуализма и економије слободног тржишта, већ и да би људима пружио повод да заједно славе, да слушају једни друге, да погледају у лица једни другима да би пронашли заједнички разлог за заједничко деловање.“⁷¹⁷

Иако је постмодернистичко инсистирање на плурализму заиста постало саставни део многих друштава у којима обитава Православна Црква, неопходно је истаћи да плурализам није у једнакој мери заступљен у свим појединачним случајевима. Тако нпр. православни неће морати да се са овим питањем суоче на исти начин у Великој Британији и у Русији, у САД и у Србији, итд. Такође, у свим западним друштвима која инсистирају на плурализму постоје религијске групе које нису заинтересоване за прихватање верске различитости као вредности. Такви су хришћански фундаменталистички покрети, радикалне исламистичке фракције, итд. У исту групу могу бити сврстани и борбени атеисти, у првом реду следбеници новог атеизма који одбијају да прихвате религијску истину као равноправну са научном. Према томе, постмодернизам се може схватити као стање бројних друштава, али такво стање које се разликује у свим појединачним случајевима. Из тог разлога је веома тешко формулисати јединствену мисионарску стратегију за суочавање са овом идеологијом: негде је она доведена до крајности и захтева теолошку критику, док се другде, нпр. у стриктно шеријатским земљама или у Северној Кореји, она може чинити као идеално стање. Мисионарски методи које предлажу Рагуџ, Ванхузер и Брија подразумевају одговор који зависи од културног контекста (инкултурација), због чега их је могуће позитивно оценити и прихватити.

Д. Криза симболâ

Религија је симболички систем и саставни део културе. Сви њени симболички системи су повезани и зависни једни од других. С обзиром на ту чињеницу, кад год је један симболички систем у кризи (као што је то данас случај са религијом, тј. хришћанством), последице те кризе осећа целокупна култура. Разлог кризе јесте то што је култура потиснула свој хришћански карактер, не жели да га призна и зато агресивно негира сваку своју везу са религијом, а негација религије неминовно повлачи и негацију симболâ. Како је утврдио Јунг, симболи извиру из човековог несвесног, тј. из најдубљих делова човековог бића који су увек религиозни. Стварање симбола је истовремено обуздавање порива несвесног, а то је изузетно тешко без религије која ове симболе организује и поставља у директан однос са Светим – извором надљудског

⁷¹⁵ Raguž, „Poslanje Crkve u pluralizmu“: 288.

⁷¹⁶ Vanhoozer, „Theology and the Condition of Postmodernity“, 24.

⁷¹⁷ Bria, „Postmodernism: An Emerging Mission Issue“: 421.

смисла без којег се људско друштво распада. Управо је крвава историја светских ратова, нацизма и комунизма показала у којим правцима човека може одвести дехристијанизација културе или уништавање симбола: „Moderni čovjek ne shvaća do koje ga je mjere njegov 'racionalizam' (koji je uništio njegovu sposobnost reagiranja na božanske simbole i ideje) prepustio milosti psihičkog podzemlja. On se oslobodio 'predrasuda' (ili tako misli), ali je u tom procesu izgubio svoje duhovne vrednote u doista opasnoj mjeri. Njegova se moralna i duhovna tradicija raspala i on sada, poradi tog rasula, ispašta u zbunjenosti i razdvojenosti širom svijeta.“⁷¹⁸

Рационалистички приступ симболима постао је део западног „здравог разума“ и постепено се увукао и у хришћанске заједнице. Раније протестантско иконоборство задобило је један суптилнији облик у виду рушења или игнорисања симбола, а он је пустио корење у целокупном хришћанству, па чак и у православљу. Берђајев сматра да је управо то довело до отуђења (номиналних) хришћана од Цркве, тј. од Литургије која на симболичан начин саопштава човеку тајну спасења: „Виши, тајанствени смисао Литургије остао је потпуно недоступан псеудохришћанима. Због тога и јесу лако напуштали Цркву, саблажњавали се над манама клира, над недостацима црквене организације исувише сличне државној установи, саблажњавали се над спољашњим одношењем парохијана према вери и над лицемерјем разметљиве богобојажљивости.“⁷¹⁹ Другим речима, отуђење од симбола у световној култури довело је до отуђења од литургијске симболике у Цркви. Шмеман је сличне симптоме уочио и међу православним клирицима:

Не говорећи о световњацима, може се приметити да чак и пастири и богослови често тврде да је наша „символика“ застарела, показавши се као неубедљива, те да имамо озбиљније обавезе. Јер, по њима, било би смешно да их решавамо доводећи их у однос са Пасхом, Педесетницом, или једноставно са празновањем васкрсног дана. Да ли је заиста тако? Може бити да њихова неубедљивост произилази из (чињенице) да су сами Хришћани престали да схватају њихову природу, услед чега су се претворили у архаичне и несхватљиве „символе“. Може бити, што је још важније, да су сами верујући престали да схватају те „символе“ стога што су решили да религија нема однос према времену, с обзиром да представља спасење и бекство од времена, а не његово преображење.⁷²⁰

Заиста, у практичним дисциплинама православног богословља постало је уобичајено истицање практичне сврхе разних богослужбених елемената, нпр. одежди, одређених сасуда и радњи, уз мање или више редуковање њихове симболичке важности. Тиме би богослужење наводно требало да се ослободи претераног мистицизма који га удаљава од обичног човека, али је прави резултат обесвећење: богослужбени предмет или радња који имају само практичну сврху, без симболичког значења, губе везу са Светим и постају обични предмети или радње. Тако се и у православљу несвесно подражава раније описана протестантска икономахија.

Лишавање црквених предмета и радњи њиховог симболичког смисла у протестантизму довело је до, како је приметио Мекгрет, десакрализације (или десимболизације) природе. Бог више не говори човеку кроз „природно откривење“, интересовање за природу изазива оптужбу за идолопоклонство (па не чуди зашто је

⁷¹⁸ Jung, *Čovjek i njegovi simboli*, 94.

⁷¹⁹ Берђајев, *О савршенству хришћанства и несавршенству хришћана*, 17.

⁷²⁰ Шмеман, *За живот света*, 37-38.

протестантизам изазвао рат између хришћанства и науке), а богослужење је сведено само на службу речи:

Непосредан сусрет са Богом кроз природу био је принципијелно негиран. Бог је изабрао да се открива кроз Библију, па је исправан начин спознаје Бога био кроз читање Библије и слушање проповеди библијског садржаја. Архитектура протестантских цркава је развијена у складу са оваквим ставом. Док је за средњовековни католицизам фокус богослужења био црквени олтар, у протестантском богослужењу је то постала проповедаоница или говорница. Тако је пажња усмерена од идеје о директном присуству Божијем у светотајинском хлебу и вину ка индиректном начину спознаје Бога кроз проповед.⁷²¹

Захваљујући томе, богослужбени живот протестантских заједница је знатно осиромашено. Сакраменти су били „демитологизовани“, а остављено је само оно најнеопходније за одржавање (привида) било какве црквености. Наравно, овде није реч о пристрасној критици из перспективе православног богословља; бројни истакнути протестантски теолози такође су у обарању симбола и сакрамената уочили озбиљну опасност. Један од њих био је и Тилих: „Потпуни нестанак сакраменталног елемента (...) довео би до нестанка култа и, на крају, до разградње саме видљиве цркве.“⁷²² Православље је још увек далеко од ове опасности, али Мекгретово и Тилихово констатовање очајног стања протестантског богослужења сведочи до чега може довести потискивање или негирање симболичког карактера црквеног искуства. Уместо истицања „практичне сврхе“ предмета и радњи, православна теологија треба да се окрене својој богатој симболици, због које јој се многи диве,⁷²³ те да исту моћ симболичког изображавања небеских стварности покаже и актуелизује у савременом свету и култури.

Од православних богослова се често може чути да се решење овог или оног проблема налази у евхаристијском животу Цркве. Ова тврдња је у суштини тачна, мада није увек јасно на који конкретан начин Евхаристија поправља те проблеме. Реч је, наравно, о једној често изговораној пароли којој теолози прибегавају као својеврсној „теорији свега“, без успостављања реалне везе са стварношћу. Тачно је да Литургија помаже у исцељењу света, али да би се то схватило неопходно је вратити се односу између мита (тј. свете приповести о нечему што се збило „у време оно“) и ритуала (богослужења) који понавља свето време. То је један општи религиозни феномен; Мирча Елијаде каже да „obred ukida svjetovno, kronološko Vrijeme i vraća sveto Vrijeme mita“.⁷²⁴ У већини религија, реч је о ритуалном понављању космогоније, тј.

⁷²¹ McGrath, *The Twilight of Atheism*, 202.

⁷²² Tillich, *The Protestant Era*, 94.

⁷²³ Мекгрет следећим речима описује величанственост православне Литургије: „Богослужење је било начин успостављања односа са Богом, очекивање уласка у рај и замишљање како би рај могао изгледати. Никада се не сме потценити улога богослужења у одржавању хришћанског живота у грчком и руском православљу. Нарочито су у грчкој православној традицији верници током јавних богослужења настојали да приђу што ближе прагу раја и да провире кроз његове капије да би видели величанственост Небеске Литургије. Иза тога стоји идеја да је православна Литургија део Небеске Литургије, па тако буди феноменалан осећај мистерије при гледању преко граница људске визије. Према православном виђењу, кад год се Небеска Литургија служи на земљи, границе између неба и земље нестају и верници уживају у вечној Небеској Литургији коју поју анђели. Током оваквих тренутака, верници бивају на тајанствен начин однесени до прага раја. Будући на светом месту и припремајући се да учествују у светим догађајима, они постају свесни своје ограничености и грешности, али истовремено задобијају освежавајући приступ слави Божијој.“ McGrath, *The Twilight of Atheism*, 208.

⁷²⁴ Mircea Eliade, *Aspekti mita* (Zagreb: Demetra, 2004), 150.

подражавању онога што су богови учинили приликом стварања света. Циљ овог понављања је обнављање творевине, тј. њено враћање у првобитно стање, или исцељење болесника којем се на овај начин обнавља здравље. У хришћанству је то унеколико другачије: задржан је однос између свете приповести и ритуала, али се у хришћанском ритуалу не понавља стварање света (чија се рана историја у религијама обично сматра златним добом) већ се симболички представља Христов домострој спасења, све до есхатона. Овај аспект ритуала, тј. подражавање неког светог времена, од пресудне је важности за културу: ритуал у себи сабира најважније и најсветије симболе и поставља их пред човекове очи, омогућавајући му да кроз њих допре до крајњег смисла егзистенције. Елијаде пише: „Povremenim ponavljanjem onoga što je napravljeno *in illo tempore* nameće se sigurnost da nešto *egzistira* na *apsolutan* način. То 'nešto' је 'sveto', odnosno transljudsko i transsvjetsko, ali dostupno ljudskom iskustvu.“⁷²⁵ Савремени западни свет је изгубио из вида важност ритуала. Оно што је Јунг описао као уништавање симбола и одвајање од природе, за хришћанство је примарно уништавање богослужбеног симболизма и, самим тим, одвајање од црквеног живота. Шмеман тврди да је такво стање својеврсна јерес:

Претпоставимо да је секуларизам изнад свега одрицање богослужења. Ја подвлачим – не одрицање Божијег постојања, нити неке врсте трансцендентности, а тиме ни неке религије. Уколико је секуларизам у богословском смислу јерес, он је првенствено јерес о човеку. Он је одрицање човека као богослужбеног бића, као *homo adorans*, тј. човека за кога је богослужење суштински чин, који је и „претпоставка“ његовог човештва и његово испуњење.⁷²⁶

Према томе, савремена криза хришћанске културе заснована је примарно на човековом отуђењу од богослужења – централног скупа његових најважнијих и најсветијих симбола. Будући одвојен од Литургије, човек бива остављен са својом природном религиозношћу која (без откривења) покушава да се изрази на разне начине, понекад чак и кроз обнову паганства. У највећем броју случајева, међутим, религиозност бива потиснута због секуларистичких предрасуда друштва, а то доводи до, како је сматрао Јунг, снажења деструктивних нагона у несвесном.⁷²⁷ На основу тога се може закључити да православни теолози јесу у праву када тврде да је решење проблема савремене културе у Евхаристији, али ту тврдњу треба допунити објашњењем значаја њене симболике за духовну и душевну стабилност појединца и читавог друштва. Лек се састоји у повратку симболима, тј. у повратку Светом.

Не би било коректно свалити сву кривицу за хришћанско отуђење од симбола на рационализам. Томе је такође разлог и тенденција великог броја хришћана да се одвајају од културе и света, мислећи да то Бог од њих захтева. У овој раздвојености рађа се типични гностички дуализам у којем се свет и световно увек посматрају као нешто сатанско и недостојно Божије благодати. Међутим, реч је о једном потпуно погрешном ставу према свету. Природа је, наиме, извор симбола без којих је однос са натприродним веома тешко или чак немогуће остварити. Елијаде пише: „Svijet 'govori' čovjeku, a da bi on razumio taj govor, dovoljno je poznavati mitove i dešifrirati simbole.“⁷²⁸ У случају хришћанства, свет такође „говори“ о Творцу кроз разне симболе. Научна револуција је, захваљујући протестантској десакрализацији природе, покушала да

⁷²⁵ Eliade, *Aspekti mita*, 150.

⁷²⁶ Шмеман, *За живот света*, 81-82.

⁷²⁷ Види: Jung, *Čovjek i njegovi simboli*, 93.

⁷²⁸ Eliade, *Aspekti mita*, 151.

угуши тај глас, представљајући свет као нему, мртву материју која нема никакав смисао. Због тога, задатак православног хришћанства јесте да свет поново интерпретира у симболичком смислу, што не мора нужно водити у сукоб са науком већ у продуховљење научног светоназора. Шмеман нуди један могући начин такве интерпретације говорећи о светотајинском карактеру света:

Израз „светотајински“ овде означава основну и првобитну интуицију (која се изражава у богослужењу, које је заправо њен „феномен“, тј. истовремено и дејство и искуство) да је свет (било у свом тоталитету као козмос, било у свом настајању као време и историја) једна епифанија Божија, тј. начин Божијег откривења, присуства и силе. Другим речима, свет не „претпоставља“ само идеју Бога као рационално прихватљивог узрока његовог постојања: он истински „говори“ о Њему и сам по себи је суштинско средство и познања Бога, и општења са Њим.⁷²⁹

Да би се глас Божији поново могао чути из творевине, неопходно је пронаћи нове начине уважавања саме природе у оквиру богословља. Природна теологија и апологетика су у православљу изгубиле углед (можда због њиховог „западног порекла“), али је једна негативна последица тога игнорисање природе и њеног симболичког карактера. Због тога ће један од задатака православља у будућности бити управо поновно повезивање човека са природом и слушање гласа Божијег у њој.

⁷²⁹ Шмеман, *За живот света*, 83.

5.2. Путеви реинкултурације

У претходном одељку констатовано је проблематично стање традиционално хришћанских култура у западном свету. Као симптоми ове болести јављају се најпре крајности атеизма и псеудорелигиозности или индивидуализације вере, затим раздвајање хришћанства и културе које покрећу и одржавају екстремне групације на обе стране (борбени атеисти и религиозни фанатици), а потом и занемаривање и потискивање симбола, што за резултат има ослобађање мрачних сила човековог несвесног. Реч је, дакле, о проблемима које традиционалне хришћанске заједнице, укључујући и Православну Цркву, морају решити пре него што се упусте у активну спољашњу мисију. Решење тих проблема је искључиво поновна христијанизација или реинкултурација која се може вршити на разне начине. Ипак, могу се издвојити три основна начина којима ће у овом одељку бити посвећено више пажње. Први јесте самокритика, тј. проналажење елемената који спречавају реинкултурацију у самом црквеном организму. Други начин је дијалог са савременом науком – неизбежним фактором у савременој култури с којим хришћанство не мора нужно бити у „борби до смрти“. Трећи начин је најкомплекснији јер се тиче дијалога са савременом уметношћу, а пошто је уметност изузетно разгранат феномен и пошто би било немогуће описати све његове пројаве, овде ће пажња бити посвећена искључиво једном, тренутно најпопуларнијем и најзначајнијем уметничком облику – филму.

А. Неопходност самокритике

Као богочовечански организам, Црква је спасоносна лађа за читав пали људски род. Захваљујући својој божанској Глави она је света, али је у свом људском аспекту и даље подложна грешкама. Разни фактори довели су до данашње стагнације мисије, а то је даље узроковало својеврсно умртвљење црквеног живота, илузорну самодовољност и незаинтересованост за спољашњи свет. Наравно, то није најбоље могуће стање црквене заједнице: она врши Литургију, због чега су јој отворена врата Царства Божијег, али би требало да врши и литургију после Литургије, чиме би јој била отворена и врата овога света. Недостатак литургије после Литургије, тј. недостатак мисије, указује на постојање једног озбиљног проблема због којег Црква, уколико заиста жели да изврши реинкултурацију, мора да преиспита саму себе и да унутар свог организма уочи оне елементе који је одвајају од културе. Дакле, неопходна је здрава и искрена самокритика:

Поменуте традиционалне методе сведочења и инкултурације су апсолутно неопходне али се питам да ли је још један нови метод, метод унутрашње критике и дубинског сагледавања црквеног живота неопходан данашњем времену и новој хришћанизацији. (...) Искуства других средина говоре да се, и поред учињених напора, апостасија наставља, што наводи на помисао да проблем постоји и у самим структурама традиционалних хришћанских европских цркава које губе своје чланове, а да је узрок најпре у квалитету вере – да крштени, донекле катихизовани, а често и рукоположени чланови традиционалних цркава нису способни да сведоче своју веру, а затим и у односима који

владају између чланова тела цркава, често безличним и бирократизованим.⁷³⁰

Црква у одређеном смислу јесте религиозна институција, али је проблем у томе што је она временом постајала *сувише* религиозна, обично на штету јеванђелског духа. Критике религије, какве су Јанарасова, Романидисова и Шмеманова, имају за циљ управо исправљање овог застрањења, односно спречавање даље религизације црквеног живота. Наиме, религизација увек значи окамењеност, затварање у стриктне прописе и дуализам између „чистог“ и „нечистог“, па је гашење мисије као активног дијалога са „нечистим“ логична последица процеса религизације. Христос је осуђивао такво стање у јеврејској вери његовог доба, што значи да исто стање треба да још више буде осуђено у његовој Цркви. Неопходан је повратак изворном духу Јеванђеља: „Сама институционална Црква треба најпре да буде евангелизована да би даље могла да изврши другу хришћанизацију или другу евангелизацију.“⁷³¹ Да би се омогућило постизање тог циља, потребно је издвојити проблематичне елементе савремене црквене религиозности и објаснити на које начине они ометају вршење мисије и реинкултурације.

Претходно је поменуто да извесне проблеме за обнову мисионарске делатности, као и за активнији дијалог са савременом културом, ствара покрет враћања Оцима. То не значи да су Оци грешили у питањима мисије већ да нису детаљно формулисали конкретну теологију мисије. Православна „теорија свега“, често изражена формулама „решење свих проблема је у Евхаристији“ и „Оци имају одговоре на сва питања“, у овом случају, који заиста захтева много више од научног мудровања, није од велике помоћи. Реченица „решење проблема мисије налази се у Евхаристији“ само би покренула додатна питања, а практично не би одговорила ни на једно од њих. Може се учинити да је „главни кривац“ за овакву ситуацију Георгије Флоровски, који је заиста био у првим редовима покрета враћања Оцима, али уопште не би било коректно оптужити га за крајности у које његова мисао тек може одвести. Наиме, када Флоровски говори о враћању Оцима, он не мисли да је потребно тражити готове одговоре на савремена питања у њиховим списима. Епископ Игнатије Мидић пише: „За Флоровског, повратак оцима подразумева изучавање светоотачких дела, али не ради понављања онога што су они рекли, већ ради проницања у дух отачке теологије, кога се треба држати у одговорима на егзистенцијална питања човека и Цркве, као заједнице, у свакој епохи.“⁷³²

Према томе, повратак Оцима је добар процес (што вероватно нико не доводи у питање), али је лоша крајност непрестаног понављања фраза из отачких списа без њихове реалне контекстуализације. Уместо тога, потребно је светоотачки дух довести у везу са модерним дилемама: Оци су уважавали хеленистичку културу и философију, чије су ресурсе често користили у теологији, па тако и данас богословље треба да обрати више пажње на културно окружење и да открије начине на које његови ресурси могу помоћи у реинкултурацији. Наравно, опет се јавља препрека у виду религизације, „јер је у православној теологији јако присутан пијетизам, а теологија оптерећена више

⁷³⁰ Зоран Крстић, „Мисионарска делатност у прошлости и садашњости“, у Зоран Крстић, *Црква у друштву: у прошлости и садашњости* (Пожаревац, Крагујевац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, Издавачка установа Епархије шумадијске „Каленић“, 2014), 79.

⁷³¹ Крстић, „Мисионарска делатност у прошлости и садашњости“, 80.

⁷³² Игнатије Мидић, „Православна теологија данас и њена мисија (Општи преглед и смернице за будућност)“, у *Јединство, мисија и богословље Цркве у трећем миленијуму: Зборник радова Петог међународног конгреса високих православних богословских школа (Београд, 26.9.-1.10.2001.)*, ур. Радован Биговић, Богдан Лубардић, Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, Универзитет у Београду, 2012), 16.

слоганима него резултатима једног озбиљног и напорног истраживања“.⁷³³ Реч је о често понављаним фразама које оптерећују огроман део садржаја данашњих теолошких публикација. Озбиљност сукоба Цркве и културе се уз помоћ тих фраза унижава или игнорише, а претпоставља се (без реалног истраживања или конкретних доказа) да ће прост улазак човека у Цркву бити решење за све његове проблеме: „То је крајње наивна представа, коју понекад чујемо од верујућих људи, да се сложени проблеми у сложеном савременом друштву могу једноставно решити позивом на веру. Нити постоје мађионичари нити могу да постоје магијски начини решавања проблема. Вера може и треба да буде контекст у коме ћемо покушавати великим напором свих да превазиђемо тренутне друштвене проблеме“.⁷³⁴

У вези са претходним јесте и питање језика. Наиме, комуникација Цркве са њеном паством угрожена је употребом различитих начина изражавања, како у богослужењу тако и у проповеди. У теолошким круговима постоји мишљење да Црква заиста треба да се обраћа људима неким разумљивим, али опет другачијим језиком. Тако у руском уџбенику *Мисиологије* пише: „У историји се језик молитве и Светог писма на одређени начин увек разликовао од језика свакодневице и језика небиблијских култура (нпр. паганске, световне).“⁷³⁵ Посматрана с историјске тачке гледишта, ова констатација је тачна, али је и пробелматична ако се схвати као задатак. Религизација се најбоље види у покушајима да се између „чистих“ и „нечистих“, „просвећених“ и „непросвећених“, „брамина“ и „шудри“ постави линија разграничења, конкретно у облику другачијег језика. Одличан пример је црквенословенски језик, на којем се и даље инсистира у словенским црквама. Без обзира на традиционалистичке аргументе по којима је то свети и богослужбени језик (као да постоје језици на којима се не може исказати истина откривења или на којима се не може прослављати Бог), чињеница је да је црквенословенски скоро потпуно неразумљив, и то не само лаицима него и највећем броју свештеника. Укратко, задатак Цркве није да Истину скрива иза неразумљивих речи већ да је објави на разумљивом језику. Владан Поповић је писао: „Пада онда у дужност богослову, што је његова дужност била од почетка, да учини напор у том погледу и нађе што бољи, или што одговорнији начин споразумевања са својим савременим друштвом у којем се не разуме.“⁷³⁶ Исти задатак који је Поповић формулисао 1968. године важи и данас.

Религизација у виду раздвајања „чистог“ и „нечистог“ узроковала је још један озбиљан проблем савремене Цркве, а реч је о крајности клерикализма. Свештенство је почело да се све више удаљава од обичног човека и да живи одвојено или, како се често може чути, „у Цркви“, као да Цркву сачињава искључиво клир. Разлози овог болесног раздвајања на „касте“ су многи, а понуђена су и различита објашњења. Тако се, нпр. у руској *Мисиологији* нуди следеће објашњење:

Сами лаици су постепено умањивали значај свог достојанства царског свештенства, због чега су епископи неизбежно постајали центар свештеног, свештеничког, посвећеног. Дистанца се повећавала све већом равнодушношћу и осиромашењем лаиката, његовим трагичним одрицањем од дарова Духа Светога. Догодило се право отпадништво лаика, њихово одбацивање сопствене свештеничке природе. Две

⁷³³ Мидић, „Православна теологија данас и њена мисија (Општи преглед и смернице за будућност)“, 16.

⁷³⁴ Зоран Крстић, *Хришћанство у вртлозима савремености* (Пожаревац, Крагујевац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, Издавачка установа Епархије шумадијске „Каленић“, 2016), 88.

⁷³⁵ *Мисиологија: уџбеник*, 236.

⁷³⁶ Поповић, „Црква и језик“: 20.

граничне тачке лаоса, народа Божијег – хришћански византијски цар, који је штитио Цркву и носио титулу „спољни епископ и васељенски ђакон“, и монах, чији живот је у потпуности посвећен духовном делању – сачувале су харизматско достојанство лаика. Али, оно што се налазило међу њима заиста је упало у празнину профаног: већина крштених се поистовећује са стварима овога света, враћа се старозаветном смислу речи „лаик“ који се односио на предмете, и тако постаје једна од профаних ствари овога света.⁷³⁷

Ово објашњење је проблематично из више разлога. На првом месту, у њему се претпоставља да је клир просто посматрао како се лаици одвајају од Цркве и како се „одричу дарова Духа Светога“, док су клирици остали верни изворној црквености. Ниједном речју се не указује на могућност да се клир „издигао“ изнад лаика које је претворио у просте посматраче црквеног живота. Тврдња да су цареви и монаси сачували свештеничко достојанство лаика је такође проблематична, првенствено због тога што нису сви цареви били узорни хришћани, а монаси су данас махом рукоположени клирици. Према томе, наведено објашњење раздвојености клира и народа није ништа друго до недвосмислен показатељ клерикалистичког менталитета. Оно што је потребно, међутим, није међусобни сукоб клира и лаика око црквених позиција и привилегија већ њихово уједињење око исте идеје: „Решење проблема се налази у поновном откривању воље Божје. Ми у Цркву нисмо ушли да бисмо спроводили своју вољу или задовољавали сопствене интересе. У Цркви може да постоји само 'интерес' Божји којем смо ми активни сарадници и не смеју да постоје супротстављени сталешки интереси.“⁷³⁸ Један добар корак ка решењу овог проблема може да учини клир, а реч је о укључивању лаика у мисионарску делатност. Пракса поверавања мисије монасима и, у веома ретким случајевима, мирским свештеницима постигла је ограничене резултате. За разлику од тога, права мисионарска експанзија дешавала се само онда када је мисионар ангажовао и лаичке проповеднике, као што је чинио Свети Николај Касаткин у Јапану. Дакле, данашња Црква треба да се угледа на Светог Николаја и да лаицима препусти један део мисионарске одговорности. С обзиром да су лаици више везани за овосветску културу, њихова перспектива би свакако била од велике важности у реинкултурацији.

Клерикализам је природни савезник са разним облицима верског фундаментализма који ће овде бити сврстани под термин „зилотизам“ (наравно, у негативном смислу те речи). И клерикализам и зилотизам су пројаве истог процеса религизације и зато се увек јављају заједно: одвојеност једне црквене групације од других обично се оправдава потребом да се црквена светиња заштити од профанизације, позападњачења, итд. У таквом менталитету влада већ поменути дуализам, а Шмеман у њему уочава једну занимљиву иронију:

И заиста је иронично, премда не и случајно, да су данас психолошки највећи „западњаци“ међу православнима управо ултраконзервативни „суперправославци“, чији је цео оквир ума легалистички и силогистички, сачињен од све самих „дихотомија“ (чије увођење у хришћанску мисао представља „првородни грех“ запада). Када се једном ове дихотомије

⁷³⁷ Мисиологија: уџбеник, 215.

⁷³⁸ Зоран Крстић, „Клерикализам и лаицизам – две крајности у разумевању служби у Цркви“, у Зоран Крстић, *Црква у друштву: у прошлости и садашњости* (Пожаревац, Крагујевац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, Издавачка установа Епархије шумадијске „Каленић“, 2014), 94.

приме, више није важно, теолошки говорећи, да ли неко „прихвата“ свет (као западњачки ентузијастички „секуларизованог Хришћанства“), или га одбацује (као пророци апокалиптичке пропасти, коју заступају „суперправославци“). Оптимистички позитивизам једних и песимистички негативизам других у ствари су две стране исте медање. Одричући овоме свету његову природну „тајинственост“ и радикално супротстављајући „природно“ „натприродном“, и једни и други су свет учинили непријемчивим за благодат, што најзад води у секуларизам.⁷³⁹

Поред тога што помаже секуларизам, зилотско одрицање од овосветских културних тековина онемогућава сваки облик инкултурације, јер је тумачи као опасни синкретизам и мешање „чистог“ са „нечистим“. Претпоставља се да је све у свету културе лажно, док је целокупна истина садржана у црквеној религиозности, и то искључиво у једном њеном делу – оном који одговара овој или оној зилотској групацији. Бројни теолози су упозоравали на опасности које носи овакав светоназор, подсећајући да светоотачки дух није правио овако радикално раздвајање Цркве од света. Булгаков о томе каже следеће: „Међутим, тамо кључа живот за који се није нашло места у црквеној оградџи, нагомилава се свесветско-историјски и општечовечански опит који је неопходан и за црквено сазнање: па чак и са строго догматске тачке гледишта допустиво је такозвано 'природно' откривење, и ко ће му поставити границе и крајеве, ко ће рећи да нема за њега места у садашњој 'световној' култури.“⁷⁴⁰ Нажалост, зилотски ум не може или не жели да прихвати ову чињеницу и тако опет упада у монотони круг религизације. У њему хришћанство губи своју изворну живост и претвара се у скуп правила, сасвим мало или чак нимало различит од људских религија: „Ту религију је Христос жигосао сваком речју свога учења: она га је, на крају крајева, и распела. Заиста је много лакше живети и дисати у границама јасног разликовања између светог и профаног, природног и натприродног, чистог и нечистог, и схватити религију као збир светих 'табуа', законских прописа и обавеза, обредне правилности и канонске 'ваљаности'.“⁷⁴¹ Уколико жели да изађе у свет и да га поново христијанизује, тј. да изврши реинкултурацију, Црква мора да отворено устане против овог вида религизације.

Занимљиве активности са сврхом поновне христијанизације и реинкултурације вршила је у новије време Руска Православна Црква. Поред теоријског дефинисања мисионарске стратегије у *Основама социјалне концепције* и *Концепцији мисионарске делатности*, приметна је и завидна активност руског свештенства. Наиме, Руска Црква се није сконцентрисала само на градску популацију већ се окренула и изолованим подручјима. Социолог Николај Митрохин описује једну занимљиву праксу: „У неколико великих северних и сибирских (краснојарска, новосибирска, сиктивкарска), али и јужноруских (волгоградска, ростовска) епархија (...) по рекама плови брод са свештенством и, у неким случајевима, архијерејем. (...) Након што брод уплови у пристаниште, свештенство служи Литургију после које се врши крштење десетина људи (врши се и поновно крштавање оних које су крстили секташи) и деле се бесплатне иконе.“⁷⁴² Митрохин критикује ову праксу јер сматра да Црква тако просто демонстрира своје присуство на канонској територији, а да притом не ствара услове за нормалан црквени живот покрштених. Ипак, ова делатност сама по себи говори о

⁷³⁹ Шмеман, *За живот света*, 90.

⁷⁴⁰ Булгаков, „Црква и култура“: 203.

⁷⁴¹ Шмеман, *За живот света*, 91.

⁷⁴² Николай Митрохин, *Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы* (Москва: Новое литературное обозрение, 2004), 319.

руској преданости делу мисије. Уколико Црква жели да поново христијанизује људе, онда заиста мора и да буде међу људима. Митрохин даље наводи да је још један од популарних метода „изласка Цркве у свет“ организовање литија изван црквених дворишта: „Друштвено значење литија јесте мисија. Она сама по себи отвара затворене оквири парохијског живота и износи религију изван зидова храма.“⁷⁴³ Тиме се, дакле, показује присуство Цркве у друштву, истиче се њена важност и показује реално интересовање за спасење оних који нису активни верници.

Још један занимљив начин повезивања хришћанства са културом у Русији врши организација ПИМЭН (Православный институт мисиологии, екуменизма и новых религиозных движений – Православни институт за мисиологију, екуменизам и нове религијске покрете), која је основана 1994. године у Санкт Петербургу. Чланови овог покрета сматрају да се поновна евангелизација Русије може извршити на два начина, а то су „евангелизација кроз културу и евангелизација кроз образовање“.⁷⁴⁴ Наиме, у Русији је након пада комунизма религија постала слободна, па су многи прихватили православље као своје национално наслеђе, без реалне вере у Христа. У међувремену су Русију преплавиле бројне протестантске секте које су активно проповедале алтернативне облике хришћанства, што је изазвало велику збуњеност руског човека о питању религије. ПИМЭН је спровео одређена истраживања ове ситуације и закључио да се слаба способност руског клира да се носи са новонасталом ситуацијом темељи на одвојености од културе и на неадекватном образовању: „Због тих резултата, ПИМЭН је ставио посебан акценат на хришћанско образовање у оквиру мисионарског рада Православне Цркве, јер је образовање будућих свештеника и лаика било ургентно да би се ефикасно одговорило на изазове друштва које се мењало.“⁷⁴⁵ Један занимљив стратешки потез јесте то што је руководство ПИМЭН-а отворило свој Руски хришћански институт за хуманистичке науке и Институт за мисиологију не само за православне него и за инославне кандидате. Тако су могли да ступе у креативан дијалог са њима, да директно истраже њихове мисионарске методе и да, у складу с тим, формулишу стратегију коју би Руска Црква могла да употреби у новонасталој ситуацији.⁷⁴⁶

Може се закључити да се припрема Цркве за поновну христијанизацију и реинкултурацију састоји примарно у обнови аутентичне хришћанске вере, ослобођене од окова религизације, формализма и зилотизма. Исту констатацију износи митрополит Амфилохије: „Основне разлоге који ометају остварење мисије Цркве у савременом свијету треба, без икакве сумње, тражити у недостатку оног огња вјере који је био својствен првим Хришћанима; уз то – у недостатку доследног и истинског живљења сагласног вјери.“⁷⁴⁷ Ова обнова вере треба да се одрази у свим аспектима црквеног живота: у теологији, монашком подвигу, парохијском животу, црквеном образовању, богослужењу, итд. Један показатељ побољшања стања унутар Цркве биће поништавање кастинске раздвојености клира и лаика, јер та раздвојеност није ништа друго до одраз раздвојености Цркве и културе: клир је у овом случају представник Цркве одвојене од културе, док су лаици представници културе одвојене од Цркве. Због тога је Јанарас у праву када инсистира на томе да се ослобођење од јалове религиозности може десити искључиво кроз обнову једномислија и заједништва: „Критеријум аутентичности може

⁷⁴³ Митрохин, *Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы*, 327.

⁷⁴⁴ Vladimir Fedorov, Gerrit Noort, „PIMEN and Evangelization as Education in Post-Soviet Russia“, in *Sharing Good News: Handbook on Evangelization in Europe*, ed. Gerrit Noort, Avtzi Kyriaki, Stefan Paas (Geneva: World Council of Churches Publications, 2017), 196.

⁷⁴⁵ Fedorov, Noort, „PIMEN and Evangelization as Education in Post-Soviet Russia“, 199.

⁷⁴⁶ Види: Fedorov, Noort, „PIMEN and Evangelization as Education in Post-Soviet Russia“, 200.

⁷⁴⁷ Радовић, „Проблеми и искушења савремене мисије Цркве“, 251.

бити само обнова *заједништва* Цркве, обнова односа унутар *заједнице* која конституише и манифестује црквени доживљај.⁷⁴⁸ Другим речима, једино превазилажењем раздора унутар себе Црква може превазићи и раздор између себе и културе. У оба случаја је реч о поновном повезивању са духом Јеванђеља, са спасоносном и лековитом истином откривеном у Христу. По речима Евдокимова, евангелизација „треба да облагороди дело цивилизације, да је усмери ка Вечном Истоку – Христу“.⁷⁴⁹ Два добра правца у којима би се оваква реинкултурација могла кретати воде кроз области науке и модерне уметности.

Б. Хришћанство и наука

Природне науке су у знатној мери промениле слику модерног света. Предани научни радници побољшали су квалитет човековог живота, помогли су у излечењу разних болести, изумели су машине и апарате без којих се тешко може замислити живот у савременом добу, итд. Захваљујући свим њеним позитивним достигнућима, наука се заиста може тумачити као Божији дар човеку. Ипак, одређени (некад реални а некад и измишљени) историјски догађаји допринели су расту непријатељства између науке и хришћанства. Како је приметио Дајсон, научник је побуњеник који често мора да крши религиозне и уопште друштвене норме да би наставио да се креће дуж пута науке. Један пример таквог кршења била је обдукција – радња која је неопходна да би се установио узрок смрти или да би се боље упознале одређене болести, а која се у религији често сматрала „скрнављењем“ тела. Ипак, религиозни светоназор мора поставити одређена етичка ограничења научном бављењу светом и човеком. За хришћанство је, нпр. неприхватљиво било какво експериментисање на људима, развијање оружја за масовно уништење, итд. Између научне побуне и етичких норми које прописује религија требало би успоставити баланс, јер ће се једино на тај начин спречити унутаркултурно трвење које ће се негативно одразити првенствено на хришћанство. Наиме, у друштву које се труди да функционише без ослањања на симболе Светог и које је претежно утилитаристичко, науке ће се увек посматрати као нешто што је корисније од религије. Уместо уласка у сукоб, хришћанство треба да уђе у креативан дијалог са науком и да покуша да је поново христијанизује.

Када се говори о *поновној* христијанизацији науке, подразумева се да је она чедо хришћанског светоназора – чедо које је у међувремену одлутало и побунило се против свог родитеља, али с којим родитељ ипак треба да изглади односе. Већ је објашњено због чега се само у хришћанству могло развити научно изучавање природе, а Владан Поповић истиче: „Парадокс се види у томе што се богослов у таквом положају нашао баш у друштву у којем је кроз свој рад на уношењу догматских истина у живот припремио човеков ум за рад на науци и инспирисао највећа дела уметности. О томе је већ доста речено – како је и колико баш богослов припремио терен за научну револуцију, коју није успео нико да организује до њега ни у једној другој култури.“⁷⁵⁰ Из тога се рађа следеће питање: због чега је наука, која је хришћански продукт, данас у конфликту са светоназором из којег је изникла? Често се као одговор на ово питање помињу научне теорије које се (истински или привидно) супротстављају хришћанским учењима о свету и човеку, мада се мора истаћи да је безобзирно одбацавање научних теорија пре својствено протестантском фундаментализму него православној вери. Истински разлог за овај конфликт треба тражити на другој страни: „Интеракција науке

⁷⁴⁸ Yannaras, *Against Religion*, 84.

⁷⁴⁹ Евдокимов, „*Људа*“ љубав Божија, 73.

⁷⁵⁰ Владан Поповић, „Две културе и питање треће у светлости истине догме о Светој Тројници (1)“, *Теолошки погледи*, год. 1, бр. 2 (март-април 1968): 113.

и религије је много више условљена социјалним околностима него њиховим специфичним идејама.⁷⁵¹

Мекгрет овде мисли на сукобе између свештенства и природњака на британским универзитетима у викторијанском добу. Наиме, раније су природњаци обично били управо клирици, а међу њима се посебно истицао Вилијем Пејли (William Paley, 1743-1805), који је својим делом *Природна теологија* (*Natural Theology*) инспирисао Чарлса Дарвина. Пејли је тврдио да законитости које уочавамо у свету сведоче о постојању Бога као створитеља тих закона, али Дарвин је у причу о творевини увео једну нову законитост: сурову борбу за опстанак која је један од покретача развоја врста. Мекгрет сматра да се то одразило и на сукоб свештенства и научника: „Ширење Дарвинове теорије је, наизглед, дало научно оправдање за ову идеју: то је била борба за опстанак интелектуално најјачих.“⁷⁵² Каснији популарни митови, нпр. о религиозној тврдоглавости Калвина и бискупа Вилберфорса, додатно су нарушили углед клира у британској култури, а потом и у остатку Европе. Безбожни светоназор је постао доминантан у научним круговима, а теологија је посматрана као једна од бројних научних теорија које су оспорене и које су, самим тим, неважне у животу модерног човека. Према Ричарду Докинсу, религији не треба дозволити чак ни минимум етичког ауторитета: „Чињеница да теологија нема ништа *друго* чиме би допринела људској мудрости није разлог да религији дамо дозволу да нам говори шта треба да чинимо.“⁷⁵³ Слично тврди и Докинсов атеистички истомишљеник, амерички аутор Сем Херис: „Теологија је сада једва нешто више од огранка људског незнања. Заиста, она је незнање са крилима.“⁷⁵⁴

Према томе, наука је, као један од најважнијих фактора у савременој култури, постављена насупрот религији, такође битном културном елементу. Уколико се религија заиста схвати као једна врста научног светоназора, што није реткост ни у атеистичким ни у теолошким круговима, онда се она заиста мора наћи у „борби до смрти“ са науком која ће је, овако схваћену, дефинитивно победити: наука ће за своје идеје изнети бројне материјалне доказе, док ће псеудонаучна религиозност моћи само да се позове на ауторитет Библије или да на чудне начине интерпретира научне налазе. То је најчешће изражено у идеји тзв. „Бога рупа“ (God of the gaps), а то је покушај да се постојање Бога докаже на основу празнина у научном знању. Такав Бог је, по англиканском теологу и теоријском физичару Џону Полкингхорну, „божанство у сенкама чија је једина улога била да објасни оно што је за науку било у том тренутку необјашњиво“.⁷⁵⁵ Тилих помиње да је и Ајнштајн упозоравао теологе да се не ослањају на ову идеју: „То је био лош приступ неких апологетских фанатика у теологији деветнаестог столјећа, али никада није постао мишљеним икојег великог теолога. Теологија, изнад свега, опис сјелине и њезине међуовисности у природи и повјести, у човјeku и његову свијету треба препустити знаности.“⁷⁵⁶ Ова тврдња је у суштини тачна с обзиром да откривењска вера није емпиријска наука и да Библија није енциклопедија научних чињеница, мада би потпуно повлачење хришћанства из дијалога с науком било признавање пораза у наметнутом сукобу. Наравно, „Бог рупа“ није прихватљива идеја, што не значи да теологија не може понудити другачије и, пре свега, паметније одговоре. Зато би било

⁷⁵¹ McGrath, *The Twilight of Atheism*, 87.

⁷⁵² McGrath, *The Twilight of Atheism*, 88.

⁷⁵³ Dawkins, *The God Delusion*, 57.

⁷⁵⁴ Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York, London: W.W. Norton & Company, 2004), 173.

⁷⁵⁵ John C. Polkinghorne, *Science and Creation: The Search for Understanding* (Philadelphia, London: Templeton Foundation Press, 2006), 21.

⁷⁵⁶ Tillich, *Teologija kulture*, 111.

корисно осврнути се на неколико истакнутих теолога новијег доба који су формулисали занимљиве теорије о интеракцији науке и религије на културном плану.

Велики протестантски теолог Рудолф Бултман (Rudolf Bultmann, 1884-1976) остао је познат у историји хришћанске теологије примарно по својој фамозној „демитологизацији“.⁷⁵⁷ Реч је, наиме, о његовом покушају да из новозаветног учења одстрани све митолошке елементе да би савремени човек могао да несметано приступи Христовој киригми. По Бултмановом мишљењу, разлог из којег се савремени човек тешко проналази у Јеванђељу јесте то што му се Јеванђеље обраћа језиком стране, несхватљиве културе. Светоназор те културе Бултман описује следећим речима:

Новозаветна слика света је митолошка. Свет је троспратна грађевина, са земљом у средини, небесима изнад и паклом испод ње. Небеса су пребивалиште Бога и небеских бића, анђела; доњи свет је пакао, место мучења. Међутим, ни земља није просто место природних и свакодневних дешавања; и она је позорница на којој делују натприродне силе, Бог и његови анђели, Сатана и његови демони. Ове натприродне силе се мешају у природне догађаје и у мишљење, вољу и деловање људских бића; чуда нису нешто необично.⁷⁵⁸

Бултман примећује да је културни оквир новозаветне слике света био под снажним утицајем јеврејске апокалиптичке књижевности и гностицизма, а ниједно нема реалне везе са нашом модерном културом. Због тога је киригму неопходно издвојити из тог оквира. Наметање новозаветог, тј. митолошког светоназора модерном човеку било би бесмислено јер „нема ничега специфично хришћанског у митолошкој слици света, а то је просто слика света из прошлости, која још увек није била формирана под утицајем научног мишљења“.⁷⁵⁹ Бултман потпуно исправно примећује да је наука формирала културни светоназор у којем се библијска троспратна подела света једноставно не може одржати. Он сматра да би било интелектуално неискрено, да бисмо учинили „усиљени *sacrificium intellectus*“⁷⁶⁰ ако бисмо и даље буквално веровали да се Бог налази изнад нас на физичком небу и да се демони налазе у дубинама земље. Такође, употреба било чега из физичког света као аргумента за Божије постојање, што је покушај научног доказивања Бога, било би равно идолопоклонству. Бога је могуће спознати искључиво кроз веру, али Бултман ту тврдњу додатно појашњава: „То што Бог није видљив изван вере не значи да Бог није стваран изван вере. (...) Тврдити да вера може бити доказана значило би и да Бог може бити спознат и утврђен изван вере, а тиме би Бог био постављен у исту раван са видљивим светом.“⁷⁶¹ Свака тврдња да се Бог може спознати на исти начин као и видљиви свет неизбежно води у атеизам: Бога једноставно није могуће анализирати на исти начин као атом, ћелију, звезду, итд. Међутим, Бултман у једној другој врсти атеизма, неизбежног у савременој науци, види

⁷⁵⁷ Опширније истраживање Бултманове демитологизације, као и њено поређење са Касиреровим схватањем симбола и мита види у: Голијанин, „Ернст Касирер и Рудолф Бултман о односу мита и религије“: 93-108.

⁷⁵⁸ Rudolf Bultmann, „New Testament and Mythology: The Problem of Demythologizing the New Testament Proclamation (1941)“, in *Rudolf Bultmann: New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, ed. Schubert M. Ogden (Philadelphia: Fortress Press, 1989), 1.

⁷⁵⁹ Bultmann, „New Testament and Mythology: The Problem of Demythologizing the New Testament Proclamation (1941)“, 3.

⁷⁶⁰ Bultmann, „New Testament and Mythology: The Problem of Demythologizing the New Testament Proclamation (1941)“, 3.

⁷⁶¹ Rudolf Bultmann, „On the Problem of Demythologizing (1952)“, in *Rudolf Bultmann: New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, ed. Schubert M. Ogden (Philadelphia: Fortress Press, 1989), 114.

скривеног савезника теологије, а реч је о ономе што он назива методолошки атеизам. По Бултману, „не треба мислити да научно изучавање бића у потпуности пориче стварност Божију. Она је атеистичка само због тога што нити говори нити може да говори било шта о Богу, с обзиром да он једноставно не припада стварности коју наука изучава, а то је свет бића. Наука тако чини услугу теологији, присиљавајући је да говори о стварности Божијој као стварности која превазилази стварност бића“.⁷⁶²

Бултманова демитологизација креће с добре позиције: он жели да библијско откривење приближи савременом човеку, да му га саопшти на језику који је разумљив и у складу са његовим културним светоназором. Проблем је, међутим, у томе што Бултман није могао да уважи један другачији светоназор у чијем је контексту откривење првобитно исказано. Бултман не схвата мит као свету приповест о ономе што се збило *in illo tempore* већ као измишљену, фантастичну причу која је неспојива са модерном научном културом. Карл Јасперс уочава у Бултмановом третману мита превелике уступке просветитељској рационалности на штрб новозаветне истине. Штавише, Јасперс сматра да треба разликовати „просветитељство као прогресивну еманципацију од своје самоузроковане незрелости (Кант) и просветитељство као свезналаштво (лажно просветитељство)“,⁷⁶³ а Бултманово просветитељство је „лажно“. Сличног је мишљења био и Пол Тилих који је тврдио: „Сматрам да сам добрим делом на Бултмановој страни. Али он не зна значење мита. Он не зна да религијски језик јесте и увек мора бити митолошки.“⁷⁶⁴ Тилих је, дакле, разумео Бултманову добру намеру, али је такође разумео да демитологизација уништава симболичку форму у којој се откривење редовно саопштава, а реч је о миту. Уколико се мит схвати као скуп светих симбола који се реактуелизује у богослужењу, онда је јасно због чега Тилих, који је увидео прави значај симболизма, жели да очува симболичко и митско изражавање. Истовремено, Тилих је, као и Бултман, схватао важност науке у савременој култури и важност теолошког дијалога са науком. Зато је он сматрао да теологија, „ако жели да буде кредибилна у савременом добу, мора да буде потпуно свесна науке и да поштује научно разумевање света“.⁷⁶⁵ Демитологизација је сувише радикалан и непотребан потез. По Тилиху, довољно би било симболе тумачити као симболе и митове као митове, односно не поистовећивати симболички и научни начин изражавања. То је процес који је Тилих назвао „делитерализација“:

Бавећи се христолошким симболима, нисмо се упустили у „демитологизацију“ већ у „делитерализацију“. Покушали смо да ове симболе потврдимо и интерпретирамо као симболе. (...) Симболи и митови не могу бити критиковани једноставно зато што су симболи. Они морају бити критиковани с обзиром на њихову способност да изразе оно што треба да изражавју, а то је, у овом случају, Ново Биће у Исусу као Христу.⁷⁶⁶

⁷⁶² Rudolf Bultmann, „Protestant Theology and Atheism“, *The Journal of Religion*, Vol. 52, No. 4. (October 1972): 331.

⁷⁶³ Karl Jaspers, „Myth and Religion“, in *Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth*, ed. Karl Jaspers, Rudolf Bultmann (New York: The Noonday Press, 1958), 40-41.

⁷⁶⁴ Paul Tillich, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism* (New York: A Touchstone Book, 1972), 524.

⁷⁶⁵ John F. Haught, „Tillich in Dialogue with Natural Science“, in *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, ed. Russell Re Manning (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 223.

⁷⁶⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology, Volume 2: Existence and the Christ* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), 152.

Тилихова делитерализација је повољнија за теологију због тога што, за разлику од Бултманове демитологизације, није утемељена на „лажном просветитељству“ нити на некоректном разумевању мита. Заиста, алегоријско тумачење, које би одговарало Тилиховој делитерализацији, није страно црквеној традицији. Међутим, и Бултман и Тилих праве једну битну грешку у приступу науци јер обојица смарају да се научне чињенице могу поставити као мерило теолошког изражавања. Другим речима, иако обојица тврде да се Бог не може свести на ниво творевине и научно анализирати, ипак сматрају да се хришћанство мора прилагођавати науци да би остало кредибилан део савремене културе. Тачно је да наука негира троспратну слику света или уверење да су болести и природне непогоде дела натприродних сила, али боље научно разумевање творевине не значи да Бог мора бити потпуно истеран из света, што дословно чине и Бултман и Тилих. У жељи да заштите интелектуални кредибилитет хришћанства од научног светоназора савремене културе, обојица су пристали на компромис који ће амерички биолог Стивен Џеј Гулд (Stephen Jay Gould, 1941-2002) назвати NOMA (non-overlapping magisteria – непреклапајући магистерији). Према Гулду, свака наука мора да има јасан оквир свог истраживања: „Свака област истраживања одређује своја сопствена правила, питања и критеријуме за просуђивање и одлучивање. Ови прихваћени стандарди, као и процедуре развијене за разматрање и решавање легитимних питања, дефинишу магистеријум – или учитељски ауторитет – било које области.“⁷⁶⁷ То значи да су и теологија и наука легитимни начини спознаје, али и да су одељене с обзиром на своје интересовање. Гулд додатно објашњава свој став:

Изнео сам две основне тврдње у мом одређењу прикладног односа између науке и религије као NOMA, тј. као непреклапајућих магистерија: на првом месту, ове две области поседују једнаку вредност и неопходне су за испуњен људски живот; на другом месту, оне су логички посебни и потпуно раздвојени начини истраживања, без обзира на то колико морамо интегрисати налазе оба магистерија да бисмо изградили богато и целовито виђење живота, које се традиционално описује као мудрост.⁷⁶⁸

Ричард Докинс, Гулдов колега у области еволуционе биологије, отишао је у другу крајност: он сматра да питање Бога не може бити препуштено искључиво теолозима зато што је ипак реч о *научном* проблему. Докинс поставља питање: „Упркос самоувереном, па скоро и насилничком тону Гулдове тврдње, морамо се запитати чиме је она, заправо, оправдана? Зашто ми као научници не бисмо могли да коментаришемо Бога?“⁷⁶⁹ Докинс сматра да је питање Бога директно повезано са питањем порекла универзума и живота, а то спада у област природних наука. Због тога он не крије да га иритирају они научници који се при постављању овог питања повлаче пред теолозима: „Зашто научници тако кукавички исказују поштовање према амбицијама теолога када је реч о питањима за која теолози сигурно нису квалификованији од научника?“⁷⁷⁰ С друге стране, Алистер Мекгрет сматра да Докинсово дискредитовање Гулдовог предлога не значи да је алтернатива коју предлаже Докинс аутоматски тачна.⁷⁷¹ Сасвим супротно, и Докинсов и Гулдов предлог су крајности, а између њих се налази опција

⁷⁶⁷ Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (New York: The Ballantine Publishing Group, 1999), 52-53.

⁷⁶⁸ Gould, *Rocks of Ages*, 58-59.

⁷⁶⁹ Dawkins, *The God Delusion*, 55.

⁷⁷⁰ Dawkins, *The God Delusion*, 56.

⁷⁷¹ Опширније о дијалогу Докинса и Мекгрета види у: Ведран Голијанин, „Ричард Докинс и Алистер Мек Грат о односу религије и природних наука“, *Црквене студије*, год. XV, бр. 15 (2018): 389-406.

која би била прихватљивија и за науку и за теологију. Одговарајући на Докинсову критику идеје NOMA, Мекгрет пише: „Постоји и трећа опција – 'делимично преклапајућих магистерија' (partially overlapping magisteria или РОМА), заснована на схватању да наука и религија могу да се међусобно богате.“⁷⁷² Заиста, РОМА је много бољи пут ка измирењу науке и хришћанства зато што признаје њихове додирне тачке и омогућава да се у њиховом креативном дијалогу, ослобођеном од крајности атеистичког и религиозног фундаментализма, хришћанство поново афирмише као валидан светоназор.

Мекгретов теолошки третман природних наука, који он назива „научна теологија“ (scientific theology) има већи потенцијал у теологији инкултурације (или реинкултурације) због тога што се не задовољава простим компромисом са науком као посебним и недодирљивим, али ипак нормативним скупом чињеница (што се уочава у Бултмановој демитологизацији), већ истински улази у науку и покушава да је реинтерпретира на хришћански начин. Мекгрет у томе следи протестантског теолога Томаса Ф. Торенса (Thomas F. Torrance, 1913-2007) који је на основу учења Светог Атанасија Великог о Логосу и стварању света настојао да изгради адекватан спој теологије и науке. Реч је о већ поменутој идеји да се кроз логичност (или логосност) творевине спознаје Бог Логос. Описујући очигледну уређеност универзума, Торенс тврди: „Овај поредак којим је прожет космос не исходи из неког иманентног космолошког разума или *логоса*, као што то замишљају философи, већ из нествореног и творачког *Логоса* Божијег, по чијем смо лику, благодаћу Божијом, и ми сами били створени да бисмо, созерцавајући рационални поредак у творевини, били усмерени изнад и преко нас према једноме Богу, Господу творевине.“⁷⁷³ Ово је сасвим у складу са тзв. антропијским принципом (anthropic principle) којим се истиче корелација између рационалности универзума и рационалности људских бића која спознају универзум. Иако ову чињеницу, како примећује Полкингхорн, често узимамо здраво за готово, она је ипак веома битна за уочавање утемељености универзума у Логосу: „Универзум је могао бити неуређени хаос, а не уређени космос. Могао је поседовати и рационалност која је за нас недоступна. (...) Постоји подударност између наших умова и универзума, између наше унутрашње рационалности и оне рационалности коју уочавамо изван нас.“⁷⁷⁴ Пратећи Светог Атанасија, Торенс закључује да „познање Бога и познање света имају исто крајње утемељење у *Логосу*, Рационалности Бога Творца“.⁷⁷⁵ У складу с тим, Мекгретова научна теологија прихватала би научне налазе и тумачила их кроз призму логосности творевине. Тим процесом била би обогаћена и сама теологија. Подсећајући на однос Отаца према философији, коју су они прихватили као слушкињу теологије (ancilla theologiae), Мекгрет предлаже: „Данашње природне науке могу у данашњој хришћанској теологији играти исту улогу какву је платонизам играо у мисли наших патристичких, или аристотелијанизам у мисли наших средњовековних претеча.“⁷⁷⁶

Сличну стратегију за измирење науке и хришћанства изнео је и хришћански философ Алвин Плантинга (Alvin Plantinga, рођ. 1932).⁷⁷⁷ Устајући против

⁷⁷² Alister McGrath, Joanna Collicutt McGrath, *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (Downers Grove: IVP Books, 2007), 41.

⁷⁷³ Thomas F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology: Consonance between Theology and Science* (Edinburgh, New York: T&T Clark, 2001), 77.

⁷⁷⁴ Polkinghorne, *Science and Creation*, 29.

⁷⁷⁵ Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, 77.

⁷⁷⁶ Alister McGrath, *A Scientific Theology, Volume 1: Nature* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001), 7.

⁷⁷⁷ Опширније истраживање о Плантинги и његовом аргументу против натурализма види у: Ведран Голијанин, „Хришћански философ Алвин Плантинга и његов еволуциони аргумент против натурализма“, *Симплексис, архив за српску културу и хуманистику*, год. I, бр. 1 (2018): 156-169.

методолошког натурализма, који захтева да сваки научни приступ природи буде атеистички, Плантинга инсистира да такво становиште није својствено изворној и аутентичној науци. Слично Полкингхорну, Торенсу и Мекгрету, Плантинга тврди: „Модерна наука је била укорењена и цветала је у земљишту хришћанског теизма, будући негована хришћанским уверењем да смо и ми и свет створени од стране истог личног, свесног и интелигентног Бога – Бога који нас је, штавише, створио по свом лику и тако нам омогућио да, по угледу на њега, формирамо истинита уверења и да стичемо знање о свету.“⁷⁷⁸ У неколико својих дела, Плантинга доказује да исправна функција човековог когнитивног апарата негира одрживост натуралистичког атеизма који нема никакав гарант да ће еволуција, која је заинтересована за преживљавање а не за стварање истинитих уверења, човека заиста обдарити добрим апаратом за стицање истинитих уверења. Када се овако негира неопходност истинитих уверења за преживљавање, аутоматски се негира и натурализам као истинито уверење: да би могао да тврди да има истинита уверења, натуралиста би морао да уведе метафизички гарант њихове истинитости, а тиме би постао теиста. Због тога је Плантинга уверен да хришћани не треба да беже од дијалога с науком и да, штавише, треба да је присвоје. Његова стратегија за хришћанску заједницу подразумева да она најпре мора „да стекне јасно виђење свих начина на које метафизички натурализам улази у науку – или у оно што се обично *назива* науком“, али и да „промишља о предметима разних наука (...) с експлицитно теистичке или хришћанске тачке гледишта“.⁷⁷⁹ Према томе, теологија би требало да озбиљно узме у обзир научне налазе, како оне до којих долазе друштвене тако и оне до којих долазе природне науке, и да их интерпретира „*почињући од* основних премиса хришћанства“.⁷⁸⁰ У том аспекту је Плантингина идеја слична Мегретовој научној теологији: она подразумева живо учешће у свету науке, али без нужног атеизма или, како га Плантинга назива, метафизичког натурализма, тј. претпоставке да не постоји Бог којег бисмо морали да узмемо у обзир приликом изучавања света.

Бултман и Тилих су схватили важност науке у савременој култури, као и неопходност њеног дијалога са хришћанством. Без тог дијалога, хришћанство би постало маргиналан религијски феномен, скоро катакомбна заједница у оквиру сопствене цивилизације. Ипак, фасцинираност с којом су обојица приступали науци види се у томе што су били спремни да је поставе као мерило Јеванђељу. Њих је првенствено занимала егзистенцијална порука новозаветних списа, а не толико значај историјског Христа и његовог васкрсења. Ипак, хришћанство и даље остаје маргинализовано: његов дијалог са културом изгледа као разговор васпитаника са васпитачем који излаже правила доброг понашања. Торенс, Мекрет и Плантинга сматрају да тај дијалог може бити дијалог једнако вредних саговорника, а заједничка полазна тачка би била логосност универзума коју једна страна констатује а друга тумачи. Тако се науци може дати хришћански карактер, а управо је то крајњи циљ реинкултурације. Ако би теологија успела да овај дијалог спроведе до краја, односно да прихвати науку у своје окриље с искреним уважавањем и без апологетичарских кривљења, хришћанство би било знатно ближе свом повратку у јавну културну сферу Европе и остатка (пост)хришћанског света.

⁷⁷⁸ Alvin Plantinga, „Science: Augustinian or Duhemian?“, *Faith and Philosophy*, Vol. 13, No. 3 (July 1996): 368.

⁷⁷⁹ Plantinga, „Science: Augustinian or Duhemian?“, 369.

⁷⁸⁰ Plantinga, „Science: Augustinian or Duhemian?“, 376.

В. Хришћанство и савремена уметност: пример филма

Слично идеологији и науци, и модерна уметност је под утицајем просветитељства кренула путем раздвајања од хришћанства. Док су у Азији и Африци уметнички симболи из старих религија били преусмеравани и христјанизовани, тако формирајући нове уметничке изразе хришћанства, у западном свету се уметност најпре окренула својим паганским коренима, а потом је покушала да прекине своју везу са Јеванђељем. Резултат је била секуларна уметност која више не прославља Бога и не сведочи о обоженом човечанству, већ примарно прославља човека у његовој аутономности. Како је приметио Милан Радуловић, продукти овакве уметности окренути су сами према себи и показују један важан недостатак:

Уметничко дело је начин фиктивног, варљивог, готово лажљивог индивидуалног спасења – ова горка спознаја утемељена је у најбољим делима модерне уметности. Што је савршеније, дело тим снажније поставља питање о смислу човечне егзистенције свог творца и сугерише да је његова егзистенција отворена, да је остала негде изван дела, да је неосмишљена, пропадљива, неизвесна, да у самом делу није сублимисана и доведена у више и коначне хармоније бивствовања.⁷⁸¹

Уметничко дело, дакле, настоји да прослави човека, али оно истовремено прећутно сведочи о томе да је човек одвојен од Бога и, самим тим, од сваког смисла. Нерелигиозна уметност тако вапи за религијом, што потврђује Тилихову идеју да је религија дубинска димензија и утемељење свих културних система. Радуловић такође примећује да је из тог разлога потпуно одвајање уметности од религије немогуће: „На жалост оних модерних интелектуалаца који у еманципацији уметности од религије виде њену вредност и манифестацију авангардне, псеудоелитистичке и апсолутно слободне човекове духовне енергије, модерна уметност у дубини свог бића уопште није раскинула симбиозу са религијом. Однос уметности према религиозној духовности није се у основи изменио; измениле су се само форме којима се тај однос исказује.“⁷⁸² Другим речима, човекова способност стварања симбола која извире из религиозних дубина његовог бића увек ће одисати боготражитељством. Као и у случају древних религија, и у уметности се уочава често несвесно трагање за Богом, што је, заправо, тенденција симболичких творевина да се усидре у крајњем Смислу. Због тога је уметност увек сведочила о Богу, а понекад је била и једини метод проповеди Јеванђеља. Такав је био случај у Совјетском Савезу: „Нарочито током 1960-их и 1970-их, када је комунистичка идеологија почела да полако јењава, Јеванђеље је саопштавано кроз културу и уметност. Евангелизација је била могућа захваљујући оним културним богатствима која су преживела атеистичку идеологију. Она су омогућила људима да се упознају са хришћанским вредностима, са елементима црквене историје и са фрагментима Светога Писма.“⁷⁸³ Имајући у виду проповеднички потенцијал уметности, Црква у процесу реинкултурације треба да је у потпуности искористи, како у облику класичних уметничких израза, тако и кроз модерне уметничке форме које још увек чекају на пуну црквену афирмацију. Боголикоост човекова је и у овом случају основа за синергију теологије и уметности: „Свака уметност и култура,

⁷⁸¹ Радуловић, *Уметност и вера*, 358.

⁷⁸² Радуловић, *Уметност и вера*, 358-359.

⁷⁸³ Fedorov, Noort, „PIMEN and Evangelization as Education in Post-Soviet Russia“, 197.

свако стваралаштво израз је богочовечанске суштине људског бића, конкретно и живо сведочење да у човеку одјекују божанске енергије.⁷⁸⁴

Један од најважнијих, а сигурно најпопуларнији модерни уметнички израз јесте филм. У филмској уметности се срећу и преплићу бројне друге врсте уметности, нпр. драма, музика, књижевност и сликарство, али у њој своје место налазе и философија, идеологија, религија, итд. Због тога се чини да је потенцијал филма неограничен, а очигледно је и на који начин може бити искориштен у црквеној мисији. Упркос томе, хришћанство је дуго времена било непријатељски настројено према филму или му је исувише опрезно приступало. Нарочито је у протестантским круговима филмска уметност изазивала саблазан, мада стање није било позитивније ни у римокатолицизму. Шведске протестантске заједнице су почетком 20. века осудиле гледање филмова као велики грех, док је 1979. године филм *Житије Брајаново (Monty Python's Life of Brian)* изазвао бројне хришћанске протесте у Великој Британији и другим земљама.⁷⁸⁵ Према теоретичару религије и уметности Џолиону Мичелу, битну улогу у изградњи негативног става западних хришћана према филму играо је антисемитизам. Почетком 20. века постојала је предрасуда да наводно антихришћански Јевреји владају Холивудом и филмском индустријом, а остаци те предрасуде су се, по Мичеловом мишљењу, задржали до данас: „Дубоко укорењена сумњичавост према филму као потенцијалном извору лошег утицаја, Холивуду као новом Вавилону и творцима филмова као кваритељима деце постоји и данас, због чега поједини верски лидери упозоравају своје следбенике да не гледају сумњиве филмове.“⁷⁸⁶ И у оквиру Православне Цркве се понекад могу чути негативни коментари о филмској уметности, мада они никада нису били званичан црквени став.

Римокатоличка црква је настојала да брзо одговори на „моралне проблеме“ које је изазвала нова врста уметности. Године 1933. у САД је основано удружење под називом Национална легија пристојности (National Legion of Decency) или Католичка легија пристојности (Catholic Legion of Decency), а реч је о својеврсној „моралној полицији“ која надзире филмове и упозорава на „некатоличке“ или „нехришћанске“ елементе у њима. Папа Пије XI је у својој енциклици *Vigilanti cura* из 1936. године похвалио рад овог удружења на сузбијању филмског неморала. Папа признаје да се филмови могу користити у едукативне сврхе, али га забрињава то што се много чешће злоупотребљавају. У енциклици се папа позива на свој ранији говор о филмској уметности у којем је указао на „велику важност коју је филм стекао у наше време и на његов велики утицај, како кроз промоцију добра тако и кроз навођење на зло, па смо подсетили да је неопходно и на филм применити врхунско правило усмеравања и регулисања великог дара уметности да се он не би нашао у непрестаном сукобу са хришћанским моралом или чак са једноставним људским моралом заснованим на природном закону“.⁷⁸⁷ Морална поука филма је, дакле, за папу Пија XI и Легију пристојности била најважнија. Због тога папа разочарано констатује да се, упркос католичкој критици, стање у филмској индустрији није поправило: „Сада се сигурно може устврдити да што је величанственији напредак филмске уметности и индустрије, то се она показује све погубнијом и смртоноснијом по моралност и религиозност, па чак и по саму пристојност људског друштва.“⁷⁸⁸

⁷⁸⁴ Радловић, *Уметност и вера*, 361.

⁷⁸⁵ Види: Jolyon Mitchell, „Theology and Film“, in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, ed. David F. Ford, Rachel Muers (Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, 2005), 736.

⁷⁸⁶ Mitchell, „Theology and Film“, 742.

⁷⁸⁷ Pope Pius XI, *Vigilanti cura* (encyclical, 1936). Accessed 12.12.2019. http://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061936_vigilanti-cura.html

⁷⁸⁸ Pope Pius XI, *Vigilanti cura*.

Оно што папа и католичка „морална полиција за филмове“ нису прихватили (као што не прихватају ни данас) јесте да се чак и у филмовима са дубоком религиозном или чак хришћанском поруком могу приказати „неморалне“ сцене, као и да је то понекад неопходно уколико аутор жели да успостави контраст између добра и зла. Много важнији проблем од „неморалних“ сцена било је идеолошко или чак религиозно расположење које је у филмској индустрији владало у другој половини 20. века. Мекгрет наводи пример популарне серије *Звездане стазе (Star Trek)*, чији је аутор Џин Роденбери (1921-1991) кроз авантуре посаде свемирског брода *Ентерпрајз* приказивао узвишеност атеистичке науке и логике, као и назадноост религије и духовности. Ипак, после његове смрти 1991. године расположење према религији у *Звезданим стазама* доживљава битну промену: сада се у духовности јунака серије и разних ванземаљских народа истичу позитивни елементи. За Мекгрета је то недвосмислен показатељ глобалне разочараности у научни атеизам, приказане кроз уметност на малим екранима:

Ране епизоде *Стаза* су одражавале социолошке трендове с краја 60-их и с почетка 70-их година 20. века, који су предвиђали са сигурношћу, која се данас чини патетичном, пропаст религије и успоставу секуларног друштва. Проблем је у томе што је највећи број социолога тог времена био стационаран у Европи, првенствено у Немачкој и Француској, а они су погрешно (али за њих сасвим природно) претпостављали да се њихово локално стање мора одразити на читав свет. Религија је у западној Европи била у фази опадања; било је само питање времена када ће се исто десити у остатку света. Чињеница да је већина ових социолога била непријатељски расположена према религији била је згодно превиђана од стране њихових присталица и неадекватно схваћена од стране њихових противника. До 1990-их година, убедљива предвиђања о елиминацији религије постала су ствар прошлости. Развијен је нови реализам: религија ће опстати.⁷⁸⁹

Тако се и у филмској уметности одразио глобални повратак религији, што је свакако добра ствар. Међутим, и овде се уочава исти проблем као и са личном религиозношћу: без освећења и испуњења у Христу, религиозност ће, у животу појединца или на филму, лутати и промашити прави циљ. Црквена афирмација филмске уметности десила се онда када сама Црква схвати да кроз њу може проповедати Јеванђеље на нов и популаран начин. Чак и када се филм посматра само као извор забаве, према Џолиону Мичелу, он и даље „показује велики потенцијал за истраживање дубоких теолошких питања и моралних дилема“.⁷⁹⁰ Пије XI је такође признавао да „добри филмови могу остварити значајан морални утицај на оне који их гледају“.⁷⁹¹ Ту се не мисли искључиво на филмове о Христу, иако су неки од њих, нпр. *Страдање Христово (The Passion of Christ, 2004)* аутора Мела Гибсона, показали снажан проповеднички потенцијал. Неки од њих кроз епску фантастику на симболичан начин говоре о Христу, нпр. трилогија *Господар прстенова (The Lord of the Rings, 2001-2003)* по романима Џ. Р. Р. Толкина, или *Нарнијске хронике (The Chronicles of Narnia, 2005-2010)* по романима К. С. Луиса. У другима се, пак, не говори директно или симболично о Христу већ се истиче потреба духовности за племенит живот. Џорџ Лукас, аутор популарног филмског серијала *Звездани ратови (Star Wars, 1977-2019)*, није хтео да у

⁷⁸⁹ McGrath, *The Twilight of Atheism*, 191-192.

⁷⁹⁰ Mitchell, „Theology and Film“, 742.

⁷⁹¹ Pope Pius XI, *Vigilanti cura*.

својим филмовима директно говори о Богу, али је ипак у њих уметнуо битан мотив *силе* (force) који упућује на трансцендентно: „Лукас се нада да ће његови *Звездани ратови* навести публику да постави питање о постојању и природи Бога.“⁷⁹²

На основу бројних примера оваквих филмова, социолог Алберт Бергесен и римокатолички свештеник и социолог Ендру Грили закључују: „Оно што смо открили јесте да, упркос популарном уверењу да су данашњи филмови безбожни и индиферентни спрема религије, у њима постоји не само изненађујуће велики број референци на религију и веру, већ и прави покушаји визуелног представљања Бога на великом екрану. Бог је приказан у филмовима више него што мислимо.“⁷⁹³ Наравно, аутори не мисле буквално на глумце који тумаче улогу Бога већ на многобројне теолошке мотиве који се често неприметно провлаче кроз филмове. У неким случајевима, филмови чак функционишу као ритуал: они говоре о некој егзистенцијално битној теми, нпр. о архетипској борби између добра и зла, приказујући ту борбу разним симболима пред очима гледалаца. Религијска истина је увек саопштavana кроз причу, тј. кроз симболе и митове, а филм није ништа друго до умеће сликовитог приповедања. Према Бергесену и Грилију, људи су се некада окупљали око светлости ватре да би испричали те приче, а данас се с истом намером окупљају око светлости пројектора. Због тога биоскоп подсећа на богослужбени простор: „Ту владају тишина и мир, нека скоро религиозна озбиљност док се људи препуштају ономе што се одвија пред њиховим очима. Управо се у овим тренуцима, у скупу фокусираном на причу која тече, пројављује религиозна машта са изненађујуће великим бројем метафора које се односе на Бога, у онолико облика колико само можемо замислити.“⁷⁹⁴ У томе се види битна веза између филма и религије: уместо да замени религију, филм својом „ритуалном природом“ треба да помогне у њеном оживљењу. Један добар пример је *Острво* (*Остров*), филм руског режисера Павела Лугина из 2006. године. Овај и слични филмови су добре назнаке да Црква у своје окриље полако прихвата филмску уметност, а захваљујући томе је знатно ближа циљу реинкултурације.

⁷⁹² Mitchell, „Theology and Film“, 746.

⁷⁹³ Albert J. Bergesen, Andrew M. Greeley, *God in the Movies* (New Brunswick, London: Transaction Publishers, 2000), 15.

⁷⁹⁴ Bergesen, Greeley, *God in the Movies*, 16.

5.3. Борба за хришћанску културу

Више је пута поменуто да се Црква налази у непрестаној борби за реализацију хришћанске културе или, како би рекао Иљин, у непрестаној потрази за хришћанском културом.⁷⁹⁵ Борба коју су водили рани црквени Оци за християнизацију културе се, у овом или оном облику и са мањим или већим интензитетом, наставила и траје до данас. Чак ни Византија или Руска империја нису имале потпуно християнизовану културу. Берђајев о томе пише: „Држава се називала хришћанском, и носила је симболе и знаке хришћанства, али стварно хришћанска никада није била. Исто би се то могло рећи и о хришћанском животу, хришћанској науци и уметности, о хришћанском друштву и праву, о целокупној хришћанској култури. Све је именовало себе хришћанским, али том наименовању не одговара стварно преображење и просветљење.“⁷⁹⁶ Разлог томе је човекова грешност: колико год се он трудио да јеванђелске идеале спроведе у дело, његово пало стање држаће га прикованим за творевину, тј. за разне видове идолопоклонства. У том смислу, стари паганизам и савремена атеистичка наука нису превише различити јер су обоје усмерени искључиво на творевину и у њој настоје да пронађу највиши егзистенцијални смисао.

Због тога савремену реинкултурацију не треба схватати као повратак на старо, односно на неки идеални културно-верски систем јер такав систем, како примећује Берђајев, никада није постојао. Уместо тога, задатак Цркве јесте да сагледа тренутно културно стање и да изгради стратегију за наставак борбе за хришћанску културу. У ту борбу заиста треба ући оптимистично јер, како су истакли бројни навођени аутори, култура већ јесте религиозна, али је заборавила свој религиозни карактер или га намерно игнорише. Исти оптимизам прожима скоро пророчке речи Милана Радуловића:

Најјачи и најздравији процес у култури 21. столећа биће приближавање религиозне и секуларне културе. (...) Али процес потпуног раздвајања црквене и секуларне културе није, срећом, никад могао бити доведен до краја. Са пуном свешћу о неостваривости, узалудности и промашености таквих културно-историјских напора, данашњи делатници и у Цркви и у грађанској култури осећају снажну жудњу да се та два културна модела приближе један другом и да асимилију, интегришу и стваралачки преобразе целокупно духовно, културно, социјално и историјско искуство народа. Дијалог црквене и грађанске културе биће дуготрајан процес, повремено завођен на странпутице и вођен у крајности, али упркос свим искушењима он ће јачати и исказати се као постојан и магистралан културни покрет у 21. веку.⁷⁹⁷

Као и у случају инкултурације хришћанства у страним културама, реинкултурација у традиционално хришћанским културама треба да буде неусиљен, природан процес у којем Црква неће прописивати дозвољене правце и теме дијалога (што је данас практично немогуће), већ ће прихватати и подржавати верујуће делатнике на пољима науке и уметности. Штавише, Црква треба да наступи као патрон науке и уметности, што она и јесте била током скоро читаве своје историје. У том процесу није прихватљива позиција критичара из паралелног културног универзума; сасвим супротно, потребан је истински улазак Цркве у свет, истински улазак у културу и у

⁷⁹⁵ Види: Иљин, *Основе хришћанске културе*, 25.

⁷⁹⁶ Берђајев, *О савршенству хришћанства и несавршенству хришћана*, 34.

⁷⁹⁷ Радуловић, *Уметност и вера*, 439.

живот савременог човека, јер ће само тако Црква моћи истински да има *свој* народ и човек ће да истински има *своју* Цркву. Уколико би остварила овај циљ, Црква би могла да поново примени поменути метод самокритике, али би се овога пута она односила не само на јерархијску структуру већ на целокупну културу – прихваћену и афирмисану од Цркве и у Цркви. Бања Витезда би тада уистину могла да лечи оне који се налазе у њој, уместо да критикује болест болесних који се налазе изван ње док скрива лековиту воду. У свему томе се, укратко, састоји основна стратегија реинкултурације хришћанства у цивилизацији која вапи за изгубљеним Смишлом.

6. ЗАКЉУЧАК

Основни циљ рада, а то је истраживање и доказивање компатибилности теологије инкултурације и православног мисионарског богословља, нија лако остварив. Истраживач се најпре суочава са сумњичавим ставом православних спрам инкултурације, а затим се кроз поређење основних теолошких претпоставки инкултурације и православне мисиологије открива да између њих не постоји драстично неслагање. Међутим, пажљивијом анализом православне мисионарске праксе и културних афинитета Православне Цркве долази се до закључка да је инкултурација, ипак, тешко примењива. Више пута помињани византијски мисионарски и културни модел ограничио је православне мисионаре на методе превођења и индигенизације, због чега су у мисијама изван православних држава постизали слабе резултате. Неопходно је, дакле, наново осмислити православну мисију, размотрити нове мисионарске методе и, што је најважније, проверити ефикасност тих метода на терену, нпр. кроз апропријацију позитивних елемената (симбола) ванцрквене религиозности или кроз христијанизацију нових уметничких форми. Православна Црква је већ направила неколико корака у том правцу употребом нових метода комуникације за мисионарске циљеве, али тим путем је потребно ходити знатно дуже да би се могло говорити о истинској реинкултурацији. Сходно томе, овај рад се не ограничава на просту демонстрацију подударности инкултурације и православне мисиологије; њихова доказана подударност требало би да подстакне православне на мисионарско експериментисање. Само се на тај начин може практично потврдити валидност инкултурације као православног мисионарског метода.

Четири поглавља овога рада представљају виђење инкултурације из четири различите перспективе: богословске, историјске, антрополошке, а затим и из перспективе унутрашње мисије. Кроз њих је изложен одговор на тему рада, али и подстицај за њену практичну примену и евентуално даље развијање. Ради јаснијег виђења начина на који је то извршено, неопходно је укратко резимирати постигнуте циљеве у сваком поглављу.

Прво поглавље је послужило као увод у тему, али и као богословско оправдање инкултурације и истраживање њених могућих веза са православним мисионарским богословљем. Већ ту је утврђено да инкултурација, упркос томе што је формулисана на Западу и што је описана као метод римокатоличке мисије, одговара постулатима православне еклисиологије и мисиологије. Наиме, инкултурација се одлично спаја да еклисиолошком мишљу која признаје пуну важност помесних евхаристијских заједница. Поред тога, показано је да се инкултурација и православна мисиологија слажу и у наглашавању мисионарских и културних последица Христовог оваплоћења, у инсистирању на универзалној преводивости хришћанске вере, у уважавању чињенице човекове културне условљености, итд. Због тога се прво поглавље чини као пун одговор на задату тему: две стране су упоређене и показано је да између њих постоји суштинско слагање. Међутим, кроз даљу расправу показало се да ствар није толико једноставна.

Природан наставак теолошке расправе из првог поглавља јесте истраживање утемељености инкултурације у историјском искуству хришћанства, чиме је потврђено да она заиста јесте део црквене традиције. Ипак, у другом поглављу се могла уочити дискрепанција између мисионарских метода Цркве у првим вековима њеног постојања и каснијих мисионарских метода, како на Истоку тако и на Западу. Инкултурација је несумњиво била својствена мисионарству ране Цркве која је, упркос снажном есхатолошком набоју, била отворена за грчко-римску културу и није оклевала да на њу примени своју освећујућу силу. Тако је културно супериорна империја постала

хришћанска, па је као свој политички и религијски задатак одредила христијанизацију варварских народа. Тада се десио заокрет у мисионарској стратегији којег се ниједна традиционална хришћанска заједница није ослободила до данас: хришћанство је себе доживљавало као супериорну културну силу која и евангелизује и цивилизује културно инфериорна племена. На том осећају је била утемељена како римокатоличка тако и византијска мисија, а инкултурација је практично онемогућена због бројних културних предрасуда европских хришћана. У томе се назире један од основних разлога за стагнацију савремене православне мисије, па је било неопходно заћи дубље у природу човека, у његове културне и религиозне симболе, да би се показало да је инкултурација, без обзира на важност византијског наслеђа, мисионарски императив, заснован на човековим природним датостима. Тај задатак је извршен у трећем поглављу.

Расправа о култури, религији и симболичким облицима, дакле, служи као додатна аргументација за оно што је утврђено у првом поглављу. Због тога је она могла бити изложена и раније, одмах после првог поглавља, али је остављена за треће поглавље због природног тока расправе: након утврђене богословске подударности (прво поглавље) показало се да је инкултурација кроз историју хришћанства замењена другим, мање адекватним мисионарским методима (друго поглавље), због чега је за савремено православље, навикнуто на просто превођење и индигенизацију, неопходно да инкултурацију види као природну нужност, а не као само једну од стратегија које је Црква употребљавала током своје историје (треће поглавље). У расправи о култури утврђено је да је она продужетак човекове природе (Флоровски), а огреховљена људска природа може да чини и добро и зло. Уколико је Христос прихватио такву природу, одбацавање културе, која такође садржи и добре и лоше продукте људске креативности, значило би одбацавање Христовог спаситељског дела. То значи да се у мисији мора уважавати култура оних којима се проповеда Јеванђеље, што је први предуслов инкултурације. Један од културних елемената је религија – у суштини добра, али и опасна уколико изгуби везу са откривењем. Она је резултат човековог боготражитељства и због тога је одличан мисионарски метод, који су користили ранохришћански мисионари и апологети, представљање Христа као крајњег испуњења човекове религиозне потраге за Богом. Религију и њене позитивне симболе, сходно томе, треба осветити кроз црквени богослужбени живот, али не треба дозволити да она, као искључиво људска страна у дијалогу човека и Бога, однесе превагу над откривењем и да тако обнови своју палу перцепцију људског рода као подељеног на „чисте“ и „нечисте“. Антрополошка нужност инкултурације потврђена је и у расправи о симболима који извиру из човекове религиозне природе. С обзиром на њихово порекло у колективном несвесном (Јунг, Тилих), они не могу бити уништени али могу бити преусмерени ка Христу и освећени кроз црквену употребу. Ово преусмеравање симбола представљено је као конкретан начин вршења инкултурације. Дакле, треће поглавље је показало да су култура, религија и њихове елементарне честице (симболи) продукти људске природе и да су, сходно томе, достојни освећења у Цркви. Осим тога, високо развијене културе и цивилизације, сличне грко-римском свету из ранохришћанског периода, не показују спремност да напусте своје историјско наслеђе и да прихвате хришћанске, тј. европске културне норме. Због тога је у мисионарском дијалогу са њима потребна управо инкултурација, а не непотпуни или негативни мисионарски методи, што се утврђује помоћу неколико наведених примера из спољашње мисије.

Четврто поглавље је показало да се велике апостазије дешавају онда када се хришћанство одвоји од културе, присилно или својевољно. Данашња раздвојеност Цркве од световне културе последица је религизације у европском хришћанству уопште или, другим речима, занемаривања инкултурације као неопходног и

непрекидног процеса. Реч је о борби за хришћанску културу коју Црква никада није у потпуности извојевала (Иљин). Због тога је и у унутрашњој мисији, као и у спољашњој, бесмислено просто критиковати културну „безбожност“, „нехришћански карактер“, итд. Уместо тога, потребно је изаћи у свет, у културно окружење, поново га осветити и постепено исправљати. Тако је у четвртом поглављу и на основу проблематичног стања самих (пост)хришћанских култура показано да је инкултурација једини адекватан мисионарски метод за истинску христијанизацију друштва.

Сматрамо да је кроз ове четири тематске целине позитивно одговорено на питање које је постављено у теми рада, као и да је показано да инкултурација може бити добар метод за поправљање тренутно лошег стања православне мисије. Међутим, као што је случај са сваком темом која подразумева мултидисциплинаран приступ и освртање на бројне друге теме, и овде се назире неколико додатних задатака за даље истраживање и развијање теологије инкултурације и православне мисиолошке мисли уопште.

На првом месту, феномену инкултурације могуће је приступити и са позиција других богословских дисциплина, поред мисиологије. Њој је, нпр. свакако потребно добро теолошко утемељење, што значи да се истраживање инкултурације може схватити и као задатак систематског богословља. У вези с тим може бити и истраживање елемената инкултурације у светоотачкој књижевности. Такође, поље на којем би инкултурација могла дати занимљиве резултате јесте литургијско богословље, с обзиром да се она добрим делом тиче богослужбеног језика, радњи, црквене уметности, архитектуре, итд.

Још један добар правац за развој теологије инкултурације назначен је у четвртом поглављу, а реч је о дијалогу хришћанства и савремене науке. Цркви је, наиме, неопходан дијалог са науком, али такав дијалог у којем би пажња била усмерена примарно на тачке слагања а не на тачке потенцијалног сукоба. Разлог је једноставан: две зарађене стране увек морају пронаћи заједнички интерес да би примирје било могуће. Након тога може да следи истинско помирење и међусобно помагање, а неколико описаних теолошких и философских решења, нпр. Мекгретово и Плантингино, могу послужити као почетне тачке инкултурације хришћанства у области модерне науке.

Велики број тема везаних за инкултурацију извире из односа хришћанства и уметности. У овом раду је посвећена кратка пажња филмској уметности и њеном потенцијалу за преношење јеванђелске поруке, што свакако може бити засебна тема истраживања. Поред тога, занимљиве могућности реинкултурације хришћанства у модерној култури пружа књижевност, нарочито епска фантастика која неретко користи хришћанске мотиве, а то се види, нпр. у делима Џ. Р. Р. Толкина, К. С. Луиса, Џ. К. Роулинг, итд. Ова врста књижевности може да оствари битан утицај у хришћанском образовању млађе популације, због чега представља природан канал за вршење реинкултурације у савременом друштву.

Такође, сваки посебан случај преусмеравања симболâ представља потенцијалну тему теолошког истраживања. На том плану је, истини за вољу, већ много урађено, али су скоро сви аутори који су се бавили таквим темама писали из протестантске или римокатоличке перспективе. У православној мисиологији недостаје та врста истраживања, а свакако би било занимљиво видети како православни богослови оцењују нове христолошке симболе, дијалог теологије са конфуцијанистичком или ведантичком философијом, итд.

На крају вреди поменути и то да би најзначајнији правац развоја православне теологије инкултурације могао бити практичан: конкретна примена инкултурације у црквеној унутрашњој и спољашњој мисији обезбедила би богат материјал за

истраживање и оцењивање валидности инкултурације као мисионарског метода. Наравно, до тада се о инкултурацији може расправљати искључиво теоријски, тј. може се с већом или мањом вероватноћом претпостављати да она може ревитализовати православну мисију, а надамо се да аргументи који су изложени у овом раду омогућавају оптимистичан став о овом питању.

Чињеница да се о инкултурацији тренутно може расправљати само као о занимљивој идеји, без развијене спољне мисије у којој би се она могла и практично применити, наводи на помисао да се целокупна наша тема може окарактерисати као чиста спекулација. Заиста, Српска Православна Црква нема своје мисионаре у земљама које захтевају инкултурацију, нпр. у Кини, Јапану, Кореји и Индији. Ипак, свака мисионарска експанзија увек је свој почетак имала у спекулативним и помало чудним идејама: необична замисао о могућности спасења незнабожаца довела је до христјанизације грчко-римског света, сулуда идеја корејских јангбана о поправљању конфуцијанистичког Ђосон краљевста Јеванђељем довела је до тога да Кореја данас има 12.000 мисионара у страним земљама, опасна намера Светог Николаја Касаткина да преведе у хришћанство јапанског жреца и свог потенцијалног убицу Савабеа имала је за резултат успостављање Јапанске Православне Цркве, итд. Свака мисионарска идеја испрва изгледа чудно и неоствариво, па се и сваки мисионар због тога може окарактерисати као „романтични мисионар“, како је Свети Филарет Московски назвао Преподобног Макарија Глухарјова. Ипак, мисионари су покретачи црквеног раста и развоја:

Обично мислимо да су генерали, државници, велики проналазачи, научници и творци наше индустријске и економске моћи једини добротинитељи и спаситељи човечанства. Међутим, након Христовог доласка, истински хероји људске историје биће управо мисионари који су, страхујући да било ко не буде искључен из Царства Божијег, бринући за своју слабу браћу чија би се вера могла окаменити због дугог чекања, а пре свега љубећи Господа, жртвовали све и послушали анђелску заповест женама да хитајући објаве свету да је Христос устао из мртвих.⁷⁹⁸

Из тог разлога је мисионарске идеје неопходно уважити и озбиљно размотрити у оквиру православног богословља. Инкултурација је управо таква идеја, наизглед спекулативна и романтична, али истовремено заснована на искреној бризи за Цркву, оне у њој и оне изван ње. На Цркви остаје да овај продукт хришћанске љубави прихвати и да њиме обнови заборављени мисионарски оптимизам из првих векова њеног постојања.

⁷⁹⁸ D. G. Coutroubis, „Time for Mission“. *Πορευθέντες*, No. 5 (January-March 1960): 6.

7. ЛИТЕРАТУРА

7.1. Извори

А. Списи Светих Отаца, учитеља Цркве и православних мисионара

- Свети Василије Велики. „Беседа младима о користи од јелинских списа“. У Свети Василије Велики, *Беседе*, 185-196. Манастир Хиландар, 2009.
- Свети Дионисије псеудо-Ареопагит. „Писмо Титу“. У Свети Дионисије псеудо-Ареопагит, *Дела (Corpus Areopagiticum)*, 36-42. Шибеник: Истина, часопис православне Епархије далматинске, 2012.
- Свети Дионисије псеудо-Ареопагит. „О небеској јерархији“. У Свети Дионисије псеудо-Ареопагит, *Дела (Corpus Areopagiticum)*, 43-84. Шибеник: Истина, часопис православне Епархије далматинске, 2012.
- Свети Јован Златоусти. „Беседа о онима, који нису дошли на црквено сабрање; о томе, да не треба запостављати изреке Божанствених Писама; о натпису на жртвенику и о новопросветљенима“. У Свети Јован Златоусти, *Златне речи о Богу и људима*, 299-310. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2004.
- Свети Јован Златоусти. „Писмо сто двадесет треће: Презвитерима и монасима у Феникији, катихетама (тамошњих) пагана“. У Свети Јован Златоусти, *Дела (том VI)*, 391-393. Ниш: Епархијски управни одбор Епархије нишке, 2017.
- Свети Јован Златоусти. „Писмо сто двадесет шесто: Руфину презвитеру“. Свети Јован Златоусти, *Дела (том VI)*, 395-396. Ниш: Епархијски управни одбор Епархије нишке, 2017.
- Свети Јустин мученик и философ. „Апологија I упућена Антонину Побожном у одбрану хришћана“. У Свети мученик Јустин философ, *Сабрана дела I и II том*, 11-56. Београд, Ваљево, Србиње: Универзитетски образовани православни богослови, Хиландарски фонд, Заджбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, 2002.
- Свети Јустин мученик и философ. „Апологија II упућена римском сенату у корист хришћана“. У Свети мученик Јустин философ, *Сабрана дела I и II том*, 57-67. Београд, Ваљево, Србиње: Универзитетски образовани православни богослови, Хиландарски фонд, Заджбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, 2002.
- Климент Александријски. „Стромате“. У *Климент Александријски. Тертулијан*, 26-358. Београд, Србиње, Ваљево: Хришћанска мисао; Универзитетска библиотека православни богослови; Хиландарски фонд; Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, 2008.
- Свети Максим Исповедник. *О разним недоумицама*. Нови Сад: Беседа, 2017.
- Свети Никола Кавасила. *Тумачење Свете Литургије*. Нови Сад: Беседа, 2002.
- Святитель Николай Японский. *Дневники Святого Николая Японского, том III (с 1893 по 1899 годы)*. Санкт-Петербург: Гиперион, 2004.
- Святитель Николай Японский. „Япония с точки зрения христианской миссии“. В *Избранные ученые труды святителя Николая архиепископа Японского*, 27-80. Москва: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2006.

- „Посланица Диогнету“. У *Дела апостолских ученика* (превео са грчког изворника и краће уводе и напомене писао Епископ Захумско-Херцеговачки и Приморски Атанасије), 411-425. Врњачка Бања, Требиње: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство Св. Симеона Мироточивог, Браћа Станишићи – Никшић, 2002.
- Тертулијан. „Апологија“. У *Климент Александријски. Тертулијан*, 378-451. Београд, Србиње, Ваљево: Хришћанска мисао; Универзитетска библиотека православнобогослови; Хиландарски фонд; Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, 2008.

Б. Житија

- „Житије светог Кирила“. У Антоније-Емилије Тахиаос, *Света браћа Кирило и Методије, просветитељи Словена*, 175-210. Крагујевац: Каленић, 2018.
- „Житије светог Методија“. У Антоније-Емилије Тахиаос, *Света браћа Кирило и Методије, просветитељи Словена*, 211-224. Крагујевац: Каленић, 2018.
- „Живот Светога Саве од Доментијана“. У *Стара српска књижевност I*, уредник Живан Милисавац, 117-309. Нови Сад, Београд: Матица српска, Српска књижевна задруга, 1970.
- „Живот Светога Саве од Теодосија монаха“. У *Стара српска књижевност I*, уредник Живан Милисавац, 91-238. Нови Сад, Београд: Матица српска, Српска књижевна задруга, 1966.

В. Збирке канона

- Милаш, Никодим. *Правила Православне Цркве с тумачењима, књига I*. Београд-Шибеник: Истина, издавачка установа Епархије далматинске, 2004.
- Милаш, Никодим. *Правила Православне Цркве с тумачењима, књига II*. Београд-Шибеник: Истина, издавачка установа Епархије далматинске, 2004.

Г. Званични документи Православних Цркава

- „Концепција мисионарске делатности Руске православне цркве“. У *Мисиологија: уџбеник*, приредило Мисионарско одељење Руске православне Цркве, 9-26. Крагујевац: Каленић, 2012.
- „Мисија Православне Цркве у савременом свету: Допринос Православне Цркве овладавању мира, правде, слободе, братства и љубави међу народима и укидању расних и других дискриминација“. У *Свеправославни сабор: Богословски допринос Српске православне цркве*, уредник Гајо Гајић, 8-27. Београд: Светигора, 2016.
- *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*. Нови Сад: Беседа, 2007.
- „Порука сабрања предстојатеља православних цркава (Фанар, 10-12. октобра 2008)“. У *Свеправославни сабор: Богословски допринос Српске православне цркве*, уредник Гајо Гајић, 103-107. Београд: Светигора, 2016.

- „Порука сабрања предстојатеља православних цркава (Фанар, 6-9. март 2014)“. У *Свеправославни сабор: Богословски допринос Српске православне цркве*, уредник Гајо Гајић, 97-100. Београд: Светигора, 2016.

Д. Одлуке Другог ватиканског концила и папске енциклике

- Pope Pius XI. *Rerum Ecclesiae* (encyclical, 1926). Accessed 10.05.2019. http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_28021926_rerum-ecclesiae.html

- Pope Pius XI. *Vigilanti cura* (encyclical, 1936). Accessed 12.12.2019. http://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061936_vigilanti-cura.html

- Pope Pius XII. *Evangelii praecones* (encyclical, 1951). Accessed 10.05.2019. http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02061951_evangelii-praecones.html

- Pope John XXIII. *Princeps pastorum* (encyclical, 1959). Accessed 10.05.2019. http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_28111959_princeps.html

- Pope John Paul II. *Catechesi tradendae* (encyclical, 1979). Accessed 10.05.2019. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html

- Pope John Paul II. *Slavorum apostoli* (encyclical, 1985). Accessed 03.08.2018. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html

- „Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas. Deklaracija o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama. Nostra aetate“. У *Drugi vatikanski koncil: Dokumenti*, 391-399. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.

- „Decretum de activitate missionali Ecclesiae. Dekret o misijskoj djelatnosti Crkve. Ad Gentes“. У *Drugi vatikanski koncil: Dokumenti*, 507-584. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.

- „Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundu huius temporis. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu. Gaudium et spes“. У *Drugi vatikanski koncil: Dokumenti*, 651-816. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.

7.2. Секундарна литература

А. Ђирилична

- Алфејев, Иларион. *Православље и савременост*. Београд, Фоча: Хришћански културни центар др Радован Биговић, ПБФ Свети Василије Острошки, 2014.
- Берђајев, Николај. *О савршенству хришћанства и несавршенству хришћана*. Београд: Богословски факултет СП Цркве, Хиландарски фонд, 1985.
- Берђајев, Николај. „Ортодоксија и човечност (Георгије Флоровски, *Путеви руског богословља*, 1937)“. Приступљено 15.08.2019. <https://teologija.net/ortodoksija-i-covecnost/>
- Бесстремная, Г. Е. *Японская Православная Церковь. История и современность*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.
- Биговић, Радован. *Црква и друштво*. Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, 2000.
- Булгаков, Сергије. „Црква и култура“. *Теолошки погледи*, год. 10, бр. 4 (1977): 197-204.
- Васильев, А. „Из воспоминаний об архиепископе Японском Николае“. *Журнал Московской Патриархии*, но. 6 (1962): 75-76.
- Василиадис, Петрос. *Lex Orandi: Литургијско богословље и литургијски препород*. Крагујевац: Каленић, 2006.
- Велимировић, Николај. „Војловички стослов“. У *Николај, био-библиографија (1889-1941). Сабрана дела, књига 1*, уредник Милисав Д. Протић, 543-566. Шабац: Манастир Светог Николаја, Соко, 2016.
- *Вероисповест, матерњи језик и национална припадност. Подаци по општинама и градовима*. Београд: Републички завод за статистику, 2013.
- Голијанин, Ведран. „Несторијанска плоча. Историја заборављених кинеских хришћана“. *Годишњак, часопис Православног богословског факултета Универзитета у Источном Сарајеву*, год. XII, бр. 12 (децембар 2013): 171-194.
- Голијанин, Ведран. *Религије источне Азије у дијалогу са хришћанством (књига прва): Мисиолошки приступ народним религијама Јапана и Кине*. Фоча: Универзитет у Источном Сарајеву, Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, 2014.
- Голијанин, Ведран. *Религије источне Азије у дијалогу са хришћанством (књига друга): Мисиолошки приступ конфуцијанизму*. Фоча: Универзитет у Источном Сарајеву, Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, 2016.
- Голијанин, Ведран. „Ернст Касирер и Рудолф Бултман о односу мита и религије“. *Богословље*, год. 77, бр. 1 (2018): 93-108.
- Голијанин, Ведран. „Ричард Докинс и Алистер Мек Грат о односу религије и природних наука“. *Црквене студије*, год. XV, бр. 15 (2018): 389-406.
- Голијанин, Ведран. „Хришћански философ Алвин Плантинга и његов еволуциони аргумент против натурализма“. *Симплексис, архив за српску културу и хуманистику*, год. I, бр. 1 (2018): 156-169.
- Евдокимов, Павле. „*Луда*“ љубав Божија. Манастир Хиландар, 2001.

- Ефимов, Андрей Борисович. *Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви*. Москва: Издательство ПСТГУ, 2007.
- Зизиулас, Јован. „Символизам и реализам у православном богослужењу (особито у Светој Евхаристији)“. *Саборност*, год. VII, бр. 1-4 (2001): 13-35.
- Зизиулас, Јован. *Јелинизам и хришћанство: сусрет два света*. Београд: Хришћански културни центар, 2008.
- Иљин, Иван. *Основе хришћанске културе*. Београд: Отачник, 2014.
- Јанулатос, Анастасије. *Глобализам и православље: студије о православној проблематици*. Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, Хришћански културни центар, 2002.
- Јевтић, Атанасије. *Философија и теологија*. Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивога, 1994.
- Јевтић, Атанасије. *У спомен Свете Браће Кирила и Методија (863-2013)*. Врњци, Требиње: Братство Светог Симеона Мироточивога, Манастир Тврдош, 2013.
- Калаидзидис, Панделис. „Православна теологија мисије: суочавање са изазовима глобалног света“. *Богословље*, год. 77, бр. 1 (2018): 61-92.
- Керн, Кипријан. *Пастирско богословље*. Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивога, Богословски факултет СПЦ, 2003.
- Кондрашов, Иоанн. „Архиепископ Николай Касаткин – апостол Јапоније“. *Журнал Московской Патриархии*, но. 11 (1972): 62-74.
- Крстић, Зоран. „Мисионарска делатност у прошлости и садашњости“. У Зоран Крстић, *Црква у друштву: у прошлости и садашњости*, 73-84. Пожаревац, Крагујевац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, Издавачка установа Епархије шумадијске „Каленић“, 2014.
- Крстић, Зоран. „Клерикализам и лаицизам – две крајности у разумевању служби у Цркви“. У Зоран Крстић, *Црква у друштву: у прошлости и садашњости*, 85-97. Пожаревац, Крагујевац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, Издавачка установа Епархије шумадијске „Каленић“, 2014.
- Крстић, Зоран. *Хришћанство у вртлозима савремености*. Пожаревац, Крагујевац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, Издавачка установа Епархије шумадијске „Каленић“, 2016.
- Кубат, Родољуб. „Превод Библије – актуализација смисла“. У *Кирилометодијевско предање, језик и мисија Цркве у 21. веку: зборник радова са међународног научног скупа*, Београд: Православни богословски факултет, 6-7. децембар 2013, уредник Владимир Вукашиновић, 28-53. Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2014.
- Лубардић, Богдан. „Хришћанство, инкултурација и биће књиге, – од језика до Личности“. *Богословље* (2000): 91-148.
- Мајендорф, Џон. *Империјално јединство и хришћанске деобе: Црква од 450. до 680. године*. Крагујевац: Каленић, 1997.
- Мајендорф, Јован. „Православна Црква и мисија: прошлост и перспективе нашег доба“. У Јаков Стамулис, *Савремено православно мисионарско богословље*, 279-294.

Београд: Хиландарски фонд при Православном богословском факултету Универзитета, 2005.

- Мајендорф, Јован. *Сведочење (хришћана) свету*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије Жичке, 2007.

- Макридис, Василиос Н. *Културна историја православља и модерност*. Београд: Фондација Конрад Аденауер, Хришћански културни центар др Радован Биговић, 2014.

- Максимов, Георгий. *Святоотеческое понимание миссии*. Москва: Православное мисионерское общество имени Прп. Серапиона Кожеозерского, 2014.

- Мельников, Антоний. „Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай“. *Богословские труды*, но. 14 (1975): 5-61.

- Мидић, Игнатије. „Православна теологија данас и њена мисија (Општи преглед и смернице за будућност)“. У *Јединство, мисија и богословље Цркве у трећем миленијуму: Зборник радова Петог међународног конгреса високих православних богословских школа (Београд, 26.9.-1.10.2001.)*, уредници Радован Биговић, Богдан Лубардић, Богољуб Шијаковић, 15-18. Београд: Православни богословски факултет, Универзитет у Београду, 2012.

- *Мисиологија: уџбеник*. Приредило Мисионарско одељење Руске православне Цркве. Крагујевац: Каленић, 2012.

- Митрохин, Николай. *Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы*. Москва: Новое литературное обозрение, 2004.

- Никитин, Августин. „Русская Православная Миссия в Корее“. В *Православие на Дальнем Востоке. 275-летие Российской Духовной миссии в Китае*, редакторы М. Н. Боголюбов, А. Никитин, 133-147. Санкт-Петербург: „Андреев и сыновья“, 1993.

- Павлович, Надежда. „Свети равноапостолни архиепископ јапански Николај: Животопис“. У *Свети Николај Јапански: Живо је православље*, уредник Јован Србуљ, 7-90. Београд: Библиотека Очев дом, 2011.

- Пападопулос, Стилијан. *Теологија и језик*. Србиње, Београд, Ваљево, Минхен: Хришћанска мисао, 1998.

- Пеликан, Јарослав. *Хришћанско предање: историја развоја догмата (I том). Појава католичанског предања (од 100. до 600. године после Христа)*. Београд: Службени гласник, 2009.

- Петровић, Предраг. *Символ и спасење: Савремене рефлексије на сотириолошка учења древне Цркве*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Институт за теолошка истраживања, 2010.

- Поповић, Владан. „Црква и језик“. *Теолошки погледи*, год. 1, бр. 1 (јануар-фебруар 1968): 19-30.

- Поповић, Владан. „Две културе и питање треће у светлости истине догме о Светој Тројници (1)“. *Теолошки погледи*, год. 1, бр. 2 (март-април 1968): 104-115.

- Поповић, Јустин. *Светосавље као философија живота*. Минхен: Српска религиозна библиотека Свечаник, 1953.

- Поповић, Јустин. *Догматика православне цркве I*. Београд, Ваљево: Задужбина „Свети Јован Златоусти“ Аве Јустина Ћелијског, Манастир Ћелије, 2003.

- Радовић, Амфилохије. „Мисија Цркве и њена методика кроз векове“. *Богословље* (1984): 131-141.
- Радовић, Амфилохије. „Проблеми и искушења савремене мисије Цркве“. У *Свеправославни сабор: Богословски допринос Српске православне цркве*, уредник Гајо Гајић, 251-262. Београд: Светигора, 2016.
- Радуловић, Милан. *Уметност и вера: књижевно-богословске студије*. Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2013.
- Ристовић, Ненад. „Хришћанство и античко наслеђе Европе“. У Ненад Ристовић, *Хришћанство и античко наслеђе: студије и чланци*, 24-28. Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2010.
- Саблина, Элеонора. *150 лет Православия в Японии. История Японской Православной Церкви и её основатель Святитель Николай*. Москва, Санкт-Петербург: „Дмитрий Буланин“, 2006.
- Савковић, Фива. „Символ“. У *Лексикон библијске егзегезе*, уредници Родолуб Кубат, Предраг Драгутиновић, 397-398. Београд: Библијски институт Православног богословског факултета Универзитета у Београду, ЈП Службени гласник, 2018.
- Самойлов, Николай Анатольевич. „Пекинская Духовная Миссия во второй половине XIX в.“. В *Православие на Дальнем Востоке. 275-летие Российской Духовной миссии в Китае*, редакторы М. Н Боголюбов, А. Никитин, 47-54. Санкт-Петербург: „Андреев и сыновья“, 1993.
- Соловјов, Владимир. *Политичка филозофија: избор текстова*. Београд: Јавно предузеће Службени лист СРЈ, 2001.
- Стамулис, Јаков. *Савремено православно мисионарско богословље*. Београд: Хиландарски фонд при Православном богословском факултету Универзитета, 2005.
- Стојановић, Љубивоје. *Хришћани у свету*. Београд: Хришћански културни центар, 2009.
- Стојановић, Љубивоје. *Пастирско богословље са мисионарством*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 2012.
- „Сутра Исуса Месије“. *Годишњак, часопис Православног богословског факултета Универзитета у Источном Сарајеву*, год. XII, бр. 12 (децембар 2013): 297-306.
- Тахиаос, Антоније-Емилије. *Света браћа Кирило и Методије, просветитељи Словена*. Крагујевац: Каленић, 2018.
- Теокритов, Елизабет. „Природни симболизам и творевина“. *Отачник, часопис за светоотачку праксу и теорију*, год. III, св. 1, Теологија богослужбених симбола (2009): 81-85.
- Флоровски, Георгије. *Путеви руског богословља*. Подгорица: ЦИД, 1997.
- Флоровски, Георгије. *Хришћанство и култура*. Београд: Логос, 2005.
- Флоровски, Георгије. „Руска мисија: историјски нацрт“. У Георгије Флоровски, *Богословске студије*, 141-155. Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара, 2005.
- Флоровски, Георгије. „Дело Духа Светога у Богооткривењу“. У Георгије Флоровски, *Црква је живот: изабране беседе, есеји и студије*, 170-183. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2005.

- Флоровски, Георгије. „Откривење и опит“. У Георгије Флоровски, *Црква је живот: изабране беседе, есеји и студије*, 184-198. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2005.
- Шијаковић, Богољуб. *Mythos, physis, psyche: Огледање у предсократовској „онтологији“ и „психологији“*. Београд, Никшић, Подгорица: Јасен, Универзитет Црне Горе, 2002.
- Шијаковић, Богољуб. *Светосавље и филозофија живота*. Нови Сад: Православна реч, 2019.
- Шмеман, Александар. „Императив мисије“. У Јаков Стамулис, *Савремено православно мисионарско богословље*, 271-278. Београд: Хиландарски фонд при Православном богословском факултету Универзитета, 2005.
- Шмеман, Александар. *За живот света*. Манастир Хиландар, 2009.
- Шмеман, Александар. *Основе руске културе*. Крагујевац: Каленић, 2019.
- Шушњић, Ђуро. „Символ“. У *Енциклопедија православља (књига трећа) П-Ш*, уредник Димитрије Калезић, 1739-1740. Београд: Савремена администрација, 2002.

Б. Латинична

- Abercrombie, Nicholas; Hill, Stephen; Turner, Bryan. *The Penguin Dictionary of Sociology*. London, New York, Toronto: Penguin Books, 2006.
- Abraham, William J. „Revelation“. In *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, edited by Ian McFarland, David Fergusson, Karen Kilby, Iain Torrance, 445-447. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Adrian, Victor. „The Missionary Message of the Old Testament“. In *The Church in Mission (A Sixtieth Anniversary Tribute to J. B. Toews)*, edited by A. J. Klassen, 17-32. Fresno: Board of Christian Literature, Mennonite Brethren Church, 1967.
- Arrupe, Pedro. „On Inculturation, to the Whole Society“ (1978). Accessed 03.08.2018. https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1978_arrupeinculturationsociety/
- Ashwin-Siejkowski, Piotr. *Clement of Alexandria on Trial: The Evidence of 'Heresy' from Photius' Bibliotheca*. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- Baker, Don. „Hananim, Hanunim, Hanullim, and Hanollim: The Construction of Terminology for Korean Monotheism“. *The Review of Korean Studies*, Vol. 5, No. 1 (2002): 105-131.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics, Volume 1: The Doctrine of the Word of God (Second Half-Volume)*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1956.
- Baruah, Bibhuti. *Buddhist sects and sectarianism*. New Delhi: Sarup & Sons, 2000.
- Begzos, Marios. „Church and Religion“. In *Synaxis, Vol. III: Ecclesiology and Pastoral Care (An Anthology of the Most Significant Orthodox Theology in Greece Appearing in the Journal ΣΥΝΑΞΗ from 1982 to 2002)*, 101-107. Montréal: Alexander Press, 2006.
- Behr, John. „The Mission of the Church in the New Millennium“. У *Јединство, мисија и богословље Цркве у трећем миленијуму: Зборник радова Петог међународног конгреса високих православних богословских школа (Београд, 26.9.-1.10.2001.)*, уредници Радован

Биговић, Богдан Лубардић, Богољуб Шијаковић, 112-116. Београд: Православни богословски факултет, Универзитет у Београду, 2012.

- Bergesen, Albert J.; Greeley, Andrew M. *God in the Movies*. New Brunswick, London: Transaction Publishers, 2000.

- Bevans, Stephen B., Schroeder, Roger P. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2004.

- Boff, Leonardo. *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*. New York: Crossroad, 1992.

- Bosch, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.

- Bremmer, Jan. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014.

- Bria, Ion. *Go Forth in Peace: Orthodox Perspectives on Mission*. Geneva: World Council of Churches, 1986.

- Bria, Ion. „Postmodernism: An Emerging Mission Issue“. *International Review of Mission*, Vol. 86, No, 343 (October 1997): 417-423.

- Brinkman, Martien E. *The Non-Western Jesus: Jesus as Bodhisattva, Avatara, Guru, Prophet, Ancestor or Healer?* London, Okaville: Equinox Publishing Ltd, 2009.

- Bultmann, Rudolf. „Protestant Theology and Atheism“. *The Journal of Religion*, Vol. 52, No. 4. (October 1972): 331-335.

- Bultmann, Rudolf. „New Testament and Mythology: The Problem of Demythologizing the New Testament Proclamation (1941)“. In *Rudolf Bultmann: New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, edited by Schubert M. Ogden, 1-43. Philadelphia: Fortress Press, 1989.

- Bultmann, Rudolf. „On the Problem of Demythologizing (1952)“. In *Rudolf Bultmann: New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, edited by Schubert M. Ogden, 95-130. Philadelphia: Fortress Press, 1989.

- Butler, Christopher. *Postmodernism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- Cassirer, Ernst. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1944.

- Cassirer, Ernst. *Language and Myth*. New York: Dover Publications Inc., 1946.

- Charbonnier, Jean-Pierre. *Christians in China: A. D. 600 to 2000*. San Francisco: Ignatius Press, 2007.

- Chi Chung Lee, Archie. „Contextual Theology in East Asia“. In *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, edited by David Ford, Rachel Muers, 518-534. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 2005.

- Chung, Paul S. *Constructing Irregular Theology: Bamboo and Minjung in East Asian Perspective*. Leiden-Boston: Brill, 2009.

- Chupungco, Anscar J. *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*. Collegeville: A Pueblo Book, 1992.

- Cobbold, George A. *Religion in Japan: Shintoism – Buddhism – Christianity*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1905.
- Coe, Shoki. „In Search of Renewal in Theological Education“. *Theological Education*, Vol. 9, No. 4 (1973): 233-243.
- Coe, Shoki. *Christian Mission and the Test of Discipleship (The Princeton Lectures, 1970)*. Singapore: Trinity Theological College, 2012.
- Constantinides, Chrysostomos. „Lord's 'Go Ye...' and the Theology“. *Πορευθέντες*, No. 10 (April-June 1961): 19-20.
- Coutroubis, D. G. „Time for Mission“. *Πορευθέντες*, No. 5 (January-March 1960): 3-6.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. London, Toronto, Sydney, Auckland, Johannesburg: Bantam Press, 2006.
- D'Costa, Gavin. „Inculturation“. In *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, edited by Ian McFarland, David Fergusson, Karen Kilby, Iain Torrance, 238-239. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Demetropoulos, P. „The Kingdom of God Starting Point for the Mission Abroad“. *Πορευθέντες*, No. 26 (1965): 18-23.
- DeSilva, David. „Paul and the Stoa: A Comparison“. *Journal of the Evangelical Theological Society*, Vol. 38, No. 4 (December 1995): 549-564.
- Dmitrenko, Aleksandrs. „The Chinese Translations of the Gospel of John: From the Orthodox Theological Perspective“. PhD diss., Hong Kong: City University of Hong Kong, 2017.
- Dobbins, James C. „Exoteric-Esoteric (Kenmitsu) Buddhism in Japan“. In *Encyclopedia of Buddhism*, edited by Robert E. Buswell, Jr., 271-275. New York: Macmillan, 2004.
- Dodd, C. H. *Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- Dostál, Antonín. „The Origins of the Slavonic Liturgy“. In *Dumbarton Oaks Papers* (Vol. 19), 67-87. Washington: The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1965.
- Dyson, Freeman. „The Scientist as Rebel“. In *Nature's Imagination: The Frontiers of Scientific Vision*, edited by John Cornwell, 1-11. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Eliade, Mircea. *Aspekti mita*. Zagreb: Demetra, 2004.
- Eno, Robert. „Shang State Religion and the Pantheon of the Oracle Texts“. In *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC – 220 AD)*, edited by John Lagerwey, Marc Kalinowski, 41-102. Leiden, Boston: Brill, 2009.
- Fedorov, Vladimir; Noort, Gerrit. „PIMEN and Evangelization as Education in Post-Soviet Russia“. In *Sharing Good News: Handbook on Evangelization in Europe*, edited by Gerrit Noort, Avtzi Kyriaki, Stefan Paas, 195-204. Geneva: World Council of Churches Publications, 2017.
- Fisher, Eugene J. „Historical Developments in the Theology of Christian Mission“. In *Christian Mission – Jewish Mission*, edited by Martin A. Cohen, Helga Croner, 4-45. New York: Paulist Press, 1982.

- Fleming, Daniel Johnson. *Heritage of Beauty: Pictorial Studies of Modern Christian Architecture in Asia and Africa Illustrating the Influence of Indigenous Cultures*. New York: Friendship Press, 1937.
- Florovsky, Georges. „The Ways of Russian Theology“. In Georges Florovsky, *Aspects of Church History*, 183-209. Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1975.
- Frye, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature*. New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1982.
- Frykenberg, Robert Eric. *Christianity in India: From Beginnings to the Present*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Fuk-tsang, Ying. „Mainland China“. In *Christianities in Asia*, edited by Peter Phan, 149-170. Malden, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.
- Geertz, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- Gentili, Otello. *Apostol Kine*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2002.
- Gerc, Kliford. *Tumačenje kultura (1)*. Beograd: Čigoja štampa, 1998.
- Gibellini, Rosino. *Teologija dvadesetoga stoljeća*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1999.
- Golijanin, Vedran. „Paul Tillich's Theory of Religious Symbolism: Meaning, Significance, Potential“. In *Ad Orientem: Essays from Serbian Theology Today*, edited by Bogoljub Šijaković, 274-298. Belgrade, Los Angeles: Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, St. Sebastian Orthodox Press, 2019.
- Göle, Nilüfer. *Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere*. Durham, London: Duke University Press, 2015.
- Gould, Stephen Jay. *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: The Ballantine Publishing Group, 1999.
- Haacker, Klaus. *The Theology of Paul's Letter to the Romans*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Hadjimichalis, Nectarios. „Some Thoughts in Orthodox Mission“. *Πορευθέντες*, No. 7 (July-September 1960): 3-6.
- Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York, London: W.W. Norton & Company, 2004.
- Hartshorne, Charles. „Tillich's Doctrine of God“. In *The Theology of Paul Tillich*, edited by Charles W. Kegley, Robert W. Bretall, 164-195. New York: The Macmillan Company, 1964.
- Haight, John F. „Tillich in Dialogue with Natural Science“. In *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, edited by Russell Re Manning, 223-237. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Heise, Ursula K. „Science, Technology, and Postmodernism“. In *The Cambridge Companion to Postmodernism*, edited by Steven Connor, 136-167. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Higashibaba, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.
- Hick, John H. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice Hall, 1990.

- Hsia, R. Po-chia. „The Catholic Mission and Translations in China, 1583-1700“. In *Cultural Translation in Early Modern Europe*, edited by Peter Burke, R. Po-chia Hsia, 39-51. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- Jaspers, Karl. „Myth and Religion“. In *Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth*, edited by Karl Jaspers, Rudolf Bultmann, 3-56. New York: The Noonday Press, 1958.
- Jenkins, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Jung, Carl G. *Čovjek i njegovi simboli*. Zagreb: Mladost, 1987.
- Kamesar, Adam. „The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the *Iliad*“. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, No. 44 (2004): 163-181.
- Kasirer, Ernst. *Filozofija simboličkih oblika. Knjiga 1: Jezik*. Beograd: BMG, 2000.
- Kasirer, Ernst. *Filozofija simboličkih oblika. Knjiga 2: Mitsko mišljenje*. Beograd: BMG, 2000.
- Keping, Yu. „Americanization, Westernization, Sinification: Modernization or Globalization in China?“. In *Global America? The Cultural Consequences of Globalization*, edited by Ulrich Beck, Natan Sznaider, Rainer Winter, 134-149. Liverpool: Liverpool University Press, 2003.
- Khodre, Georges. „Church and Mission (part 1)“. *Πορευθέντες*, No. 11 (July-September 1961): 40-42.
- Khodre, Georges. „Church and Mission (part 2)“. *Πορευθέντες*, No. 12 (October-December 1961): 56-58.
- Kim, Andrew Eungi. „South Korea“. In *Christianities in Asia*, edited by Peter Phan, 217-230. Malden, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.
- Kim, Wook-Dong. *Translations in Korea: Theory and Practice*. Singapore: Palgrave Macmillan, 2019.
- Kim, Young-Gwan. *Karl Barth's Reception in Korea, Focusing on Ecclesiology in Relation to Korean Christian Thought*. Bern: Peter Lang, 2003.
- Kirk, Robert. *Relativism and Reality: A Contemporary Introduction*. London, New York: Routledge, 1999.
- Kirkland, Russel. „Dao“. In *The Encyclopedia of Taoism (1)*, edited by Fabrizio Pregadio, 304-309. London, New York: Routledge, 2008.
- Koplston, Frederik. *Istorija filozofije (tom 1): Grčka i Rim*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1988.
- Kraemer, Hendrik. *The Christian Message in a Non-Christian World*. New York, London: Harper & Brothers, 1938.
- Latourette, Kenneth Scott. *A History of the Expansion of Christianity (Volume 1): The First Five Centuries*. New York, London: Harper & Brothers Publishers, 1937.

- Latourette, Kenneth Scott. *A History of the Expansion of Christianity (Volume 3): Three Centuries of Advance*. New York, London: Harper & Brothers Publishers, 1939.
- Lee, Michelle V. *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Legge, James. *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*. Hong Kong: Hong Kong Register Office, 1852.
- Lewellen, Ted C. *The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century*. Westport, London: Bergin & Garvey, 2002.
- Liu, Yu. „The Intricacies of Accommodation: The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci“. *Journal of World History*, Vol. 19, No. 4 (December 2008): 465-487.
- Loewen, Jacob. „Missions and the Problems of Cultural Background“. In *The Church in Mission (A Sixtieth Anniversary Tribute to J. B. Toews)*, edited by A. J. Klassen, 286-318. Fresno: Board of Christian Literature, Mennonite Brethren Church, 1967.
- Loyal, Steven. „Civilization“. In *The Cambridge Dictionary of Sociology*, edited by Bryan S. Turner, 71-72. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Lugira, Aloysius. *African Traditional Religion*. New York: Chelsea House Publishers, 2009.
- Macquarrie, John. *God-Talk: An Examination of the Language and Logic of Theology*. New York: The Seabury Press, 1967.
- Markus, Robert Austin. *Gregory the Great and His World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Mbiti, John. *African Religions and Philosophy*. Oxford: Heinemann, 1999.
- McGrath, Alister. *A Scientific Theology, Volume 1: Nature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.
- McGrath, Alister. *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 2004.
- McGrath, Alister. *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution – A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*. Pymble, Toronto, Auckland, London, New York: HarperCollins Publishers, 2007.
- McGrath, Alister; McGrath, Joanna Collicutt. *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. Downers Grove: IVP Books, 2007.
- Meyendorff, Jean. „Teach All Nations“. *Πορευθέντες*, No. 4 (October-December 1959): 1-2.
- Miller, Donald, E.; Yamamori, Tetsunao. *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 2007.
- Mitchell, Jolyon. „Theology and Film“. In *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, edited by David F. Ford, Rachel Muers, 736-759. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, 2005.
- Moe, David Thang. „Themes and Methodologies in Pauline Missiology for a Contemporary World“. *Missionalia*, Vol. 45, No 2 (2017): 99-116.
- Morrow, Glenn R. „Logos“. In *The Dictionary of Philosophy*, edited by Dagobert D. Runes, 183-184. New York: Philosophical Library, Inc., 1942.

- Mullins, Mark. „Japan“. In *Christianities in Asia*, edited by Peter Phan, 197-215. Malden, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.
- Mungello, David E. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009.
- Neill, Stephen. *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Newman, John Henry. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. London: Basil Montagu Pickering, 1878.
- Niebuhr, H. Richard. „The Question of the Church“. In H. Richard Niebuhr, Wilhelm Pauck, Francis P. Miller, *The Church Against the World*, 1-13. Chicago, New York: Willett, Clark & Company, 1935.
- Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: HarperCollins Publishers, 2001.
- Ntrie-Akpabi, Vincent. „Inculturation as Self-Identification: An African in Search of Authentic Christian Identity. A Theological Enquiry Among the Ewe of Ghana“. PhD diss., Porto: Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, 2016.
- Ostrogorsky, George. „The Byzantine Background of the Moravian Mission“. In *Dumbarton Oaks Papers* (Vol. 19), 1-18. Washington: The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1965.
- Pan-chiu, Lai. „Chinese Theology“. In *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, edited by Ian McFarland, David Fergusson, Karen Kilby, Iain Torrance, 95-97. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Panenberg, Volfhart. *Teologija i filozofija*. Beograd: ΠΛΑΤΩ, 2003.
- Pang, Choong Chee. „Studying Christianity and Doing Theology *extra ecclesiam* in China“. In *Christian Theology in Asia*, edited by Sebastian C. H. Kim, 89-108. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Papavassiliou, J. „Necessity For and Problems of Foreign Mission“. *Πορευθέντες*, No. 11 (July-September 1961): 46-47.
- Piterson, Džordan. *12 pravila za život: Protivotrov za kaos*. Beograd: Publik Praktikum, 2018.
- Plantinga, Alvin. „Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism“. In *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, edited by Thomas D. Senor, 172-192. Ithaca, London: Cornell University Press, 1995.
- Plantinga, Alvin. „Science: Augustinian or Duhemian?“ *Faith and Philosophy*, Vol. 13, No. 3 (July 1996): 368-394.
- Polkinghorne, John C. *Science and Creation: The Search for Understanding*. Philadelphia, London: Templeton Foundation Press, 2006.
- Possekel, Ute. *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*. Lovanii: Aedibus Peeters, 1999.
- Preuss, Horst Dietrich. *Old Testament Theology, Volume 1*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.
- Raguž, Ivica. „Poslanje Crkve u pluralizmu – 'preobražavajuće prihvatanje'“. *Bogoslovska smotra*, Vol. 73, No. 2-3 (2003): 269-292.

- Ritzer, George; Stillman, Todd. „Assessing McDonaldization, Americanization and Globalization“. In *Global America? The Cultural Consequences of Globalization*, edited by Ulrich Beck, Natan Sznaider, Rainer Winter, 30-48. Liverpool: Liverpool University Press, 2003.
- Robbins, Joel. „The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity“. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 33 (2004): 117-143.
- Roberts, Jeremy. *Chinese Mythology A to Z*. New York: Chelsea House Publishers, 2010.
- Robertson, Roland. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London, Newbury Park, New Delhi: SAGE Publications, 1992.
- Robertson, Roland. „Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity“. In *Global Modernities*, edited by Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson, 25-44. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1997.
- Robertson, Roland. „Europeanization as Glocalization“. In *European Glocalization in Global Context*, edited by Roland Robertson, 6-34. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Romanides, John S. „The Sickness of Religion and Its Orthodox Cure“. Accessed 04.08.2018.
http://www.oodegr.com/english/psychotherap/Romanides_sickness_of_religion.htm
- Romano, Monica. „Translating and Transplanting the Word of God in Chinese“. In *Sinicizing Christianity*, edited by Yangwen Zheng, 167-194. Leiden, Boston: Brill, 2017.
- Sanneh, Lamin. „The Gospel, Language and Culture: The Theological Method in Cultural Analysis“. *International Review of Mission*, Vol. 84, No. 332-333 (January-April 1995): 47-64.
- Sanneh, Lamin. *Disciples of All Nations: Pillars of World Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Schineller, Peter. *A Handbook on Inculturation*. New York, Mahwah: Paulist Press, 1900.
- Schineller, Peter. „Inculturation and Syncretism: What Is the Real Issue?“. *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 16, No. 2 (1992): 50-53.
- Schmidlin, Joseph. *Catholic Mission Theory*. Techny, Ill.: Mission Press, S.V.D., 1931.
- Senior, Donald; Stuhlmüller, Carroll. *The Biblical Foundations for Mission*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984.
- Shenk, Wilbert R. „Contextual Theology: The Last Frontier“. In *The Changing Face of Christianity: Africa, the West, and the World*, edited by Lamin Sanneh, Joel A. Carpenter, 191-212. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Shorter, Aylward. *Toward a Theology of Inculturation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997.
- Stanley, Brian. „Missiology“. In *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, edited by Ian McFarland, David Fergusson, Karen Kilby, Iain Torrance, 317-318. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Stark, Rodney. *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco: Harper San Francisco, 1997.

- Starkloff, Carl F. „Inculturation and Cultural Systems (part one)“. *Theological Studies*, No. 55 (1994): 66-81.
- Starkloff, Carl F. „Inculturation and Cultural Systems (part two)“. *Theological Studies*, No. 55 (1994): 274-294.
- Steger, Manfred B. *Globalization: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Stinton, Diane. „Africa, East and West“. In *An Introduction to Third World Theologies*, edited by John Parratt, 105-136. Cambridge University Press, 2004.
- Sundermeier, Theo. „*Missio Dei* Today: On the Identity of Christian Mission“. *International Review of Mission*, Vol. XCII, No. 367 (October 2003): 560-578.
- Tillich, Paul. *The Protestant Era*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology, Volume 1: Reason and Revelation; Being and God*. Chicago: The University of Chicago Press, 1951.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology, Volume 2: Existence and the Christ*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
- Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Brothers, 1957.
- Tillich, Paul. „The Religious Symbol“. *Daedalus*, Vol. 87, No. 3 (Summer 1958): 3-21.
- Tillich, Paul. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York, London: Columbia University Press, 1963.
- Tillich, Paul. „Reply to Interpretation and Criticism by Paul Tillich“. In *The Theology of Paul Tillich*, edited by Charles W. Kegley, Robert W. Bretall, 329-349. New York: The Macmillan Company, 1964.
- Tillich, Paul. *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. New York: A Touchstone Book, 1972.
- Tillich, Paul. *Teologija kulture*. Rijeka, Sarajevo: Ex Libris, Synopsis, 2009.
- Tomić, Celestin. „Misterijske religije i kršćanstvo“. *Obnovljeni život*, sv. 53, br. 2 (lipanj 1998): 179-202.
- Tomlinson, John. *Globalization and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Torrance, Thomas F. *The Ground and Grammar of Theology: Consonance between Theology and Science*. Edinburgh, New York: T&T Clark, 2001.
- Toynbee, Arnold J. *A Study of History, Vol. II*. Oxford: Oxford University Press, 1934.
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches (Vol. 1)*. London: George Allen & Unwin Ltd; New York: The Macmillan Company, 1931.
- Tylor, Edward B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom (Vol. 1)*. London: John Murray, 1903.
- Urban, Wilbur M. „Cassirer's Philosophy of Language“. In *The Philosophy of Ernst Cassirer*, edited by Paul Arthur Schilpp, 403-441. Evanston: The Library of Living Philosophers, Inc., 1949.
- Vanhoozer, Kevin J. „Theology and the Condition of Postmodernity: A Report on Knowledge (of God)“. In *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, edited by Kevin J. Vanhoozer, 3-25. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- Voulgarakis, E. „Russian Missionary Societies“. *Πορευθέντες*, No. 12 (October-December 1961): 52-53.
- Walls, Andrew F. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Maryknoll, New York: Orbis Books; Edinburgh: T&T Clark, 1996.
- Wang, Aihe. *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Wheeler, Ray. „The Legacy of Shoki Coe“. *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 26, No. 2 (2002): 77-80.
- Wong, Joseph. „Logos and Tao: Johannine Christology and a Taoist Perspective“. *PATH, Pontificia Academia Theologica*, Vol. 2 (2003): 341-374.
- Yannaras, Christos. *Against Religion: The Alienation of Ecclesial Event*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2013.
- Yannoulatos, Anastasios. „The Forgotten Commandment (part 1)“. *Πορευθέντες*, No. 1 (February 1959): 1-5.
- Yannoulatos, Anastasios. „The Forgotten Commandment (part 2)“. *Πορευθέντες*, No. 2 (April 1959): 3-5.
- Yannoulatos, Anastasios. „Porefthendes, an Inter-Orthodox Missionary Centre“. *Πορευθέντες*, No. 11 (July-September 1961): 35-38.
- Yannoulatos, Anastasios. „Orthodox Spirituality and External Mission“. *Πορευθέντες*, No. 13 (Spring 1962): 4-5.
- Yannoulatos, Anastasios. „Orthodoxy in China“. *Πορευθέντες*, No. 14 (Summer 1962): 26-30.
- Yannoulatos, Anastasios. „Initial Thoughts Toward an Orthodox Foreign Mission“. *Πορευθέντες*, No. 38-39 (1968): 19-23.
- Yannoulatos, Anastasios. *Mission in Christ's Way: An Orthodox Understanding of Mission*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press; Geneva: World Council of Churches Publications, 2010.
- Yun-ka, Jonathan Tan. „Jesus, the Crucified and Risen Sage: Constructing a Temporary Confucian Christology“. In *The Chinese Face of Jesus Christ, Vol. 3b*, edited by Roman Malek, 1481-1513. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica & China-Zentrum, 2007.
- Zizioulas, John. „The Orthodox Church and the Third Millennium“ (lecture presented at Balamand Monastery, December 4, 1999). Accessed 29.07.2018. <http://theology.balamand.edu.lb/index.php/local-events/738-zizioulaslecture>.
- Zuckerman, Phil. „Atheism: Contemporary Numbers and Patterns“. In *The Cambridge Companion to Atheism*, edited by Michael Martin, 47-65. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Zúquete, José Pedro. *The Identitarians: The Movement Against Globalism and Islam in Europe*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.
- Zwetsch, Roberto E. „Intercultural Theology and the challenge of the Indigenous Peoples in Latin America“. *Missionalia*, Vol. 43, No. 3 (2015): 526-544.

БИОГРАФИЈА КАНДИДАТА

Ведран Голијанин рођен је 1. фебруара 1987. године у Сарајеву од оца Зорана и мајке Снежане. Благословом Његовог Високопреосвештенства блаженопочившег митрополита дабробосанског Господина Николаја, године 2001. уписује Богословију Светог Петра Дабробосанског у Фочи. По завршетку Богословије, године 2005. уписује Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, на којем је дипломирао у марту 2010. године. На истом факултету уписује други циклус студија (мастер) крајем 2011. године. Завршни мастер рад *Слике Христа у источној Азији: Инкултурација хришћанства у Кини, Јапану и Кореји*, који је написао под менторским вођством др Дарка Ђога, одбранио је у априлу 2013. године. Докторске студије на Православном богословском факултету у Београду уписао је 2016. године. Током 2009/2010. школске године, радио је као библиотекар на Богословском факултету у Фочи, након чега је, од 2010. до 2013. године, радио у библиотеци Богословије у Фочи. Од новембра 2013. године обављао је дужност наставног сарадника на Богословском факултету у Фочи, на којем 2016. године бива изабран у звање вишег асистента за предмет Пастирско богословље са омилитиком.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Ведран З. Голијанин

Број индекса 16/3012

Изјављујем

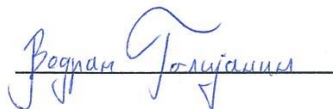
да је докторска дисертација под насловом

ТЕОЛОГИЈА ИНКУЛТУРАЦИЈЕ И ЊЕНО МЕСТО У ПРАВОСЛАВНОМ МИСИОНАРСКОМ БОГОСЛОВЉУ

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 09. јун 2020.


Ведран Голијанин

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Ведран З. Голијанин

Број индекса 16/3012

Студијски програм Докторске студије теологије

Наслов рада Теологија инкултурације и њено место у православном мисионарском богословљу

Ментор др Зоран Крстић, редовни професор

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 09. јун 2020.

Ведран Голијанин

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

ТЕОЛОГИЈА ИНКУЛТУРАЦИЈЕ И ЊЕНО МЕСТО У ПРАВОСЛАВНОМ МИСИОНАРСКОМ БОГОСЛОВЉУ

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду, 09. јун 2020

Потпис аутора

