

ВЕДРАН ГОЛИЈАНИН

Универзитет у Источном Сарајеву
 Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“
 Фоча
 vedrangolijanin1@gmail.com

УДК: 316.722:271.2-1

ПРИМЉЕНО: 25.12.2018.
 ОДОБРЕНО: 1.3.2019.

ПРЕТПОСТАВКЕ ИЗГРАДЊЕ ПРАВОСЛАВНЕ ТЕОЛОГИЈЕ ИНКУЛТУРАЦИЈЕ

Сажетак: Аутор описује и објашњава основе теологије инкултурације, концепта који у спољашњој мисији означава прилагођавање хришћанства локалним културама, док у унутрашњој мисији означава пасторални рад на очувању хришћанског културног идентитета већ христијанизованих народа. Теологији инкултурације није посвећено много простора у оквиру пастирског и мисионарског богословља на српским теолошким училиштима, а често се о њој уопште и не расправља. Због тога је неопходан један кратак увод у теологију инкултурације, преглед тема којима се она бави и указивање на могућности њеног развоја унутар практичних теолошких дисциплина. ► *Кључне речи:* инкултурација, пасторална теологија, мисиологија, контекстуална теологија, култура, религија.

1. УВОД

Основни предмет интересовања практичних богословских дисциплина јесте стварност црквеног живота, а од посебног значаја су пасторална теологија и мисиологија као посреднице између „академске“ теологије и „обичног“ човека. Обе ове дисциплине су фокусиране на мисију, како на унутрашњу (пасторална теологија), тако и на спољашњу (мисиологија). То значи да су обе заинтересоване за животне процесе Цркве, као и да, захваљујући томе, увек имају на располагању нове теме и актуелна питања црквеног живота. Међутим, постоји проблем у традиционалном начину приступања овим дисциплинама, нарочито пасторалној теологији. Једно заступљено (али и погрешно) мишљење јесте да пасторална теологија треба да се бави искључиво парохијским свештеником. Сходно томе, мисиологија би требало да се бави искључиво мисионаром. Насупрот томе, *пасторална теологија и мисиологија треба*

да се баве човеком и његовим искусијом живојом њо Јеванђељу. Другим речима, оне треба да се баве свештенослужењем, а свештенослужење није само литургијско богослужење него је и опште служење хришћанској заједници. Један вид свештенослужења, односно пастирског бављења човеком јесте директан приступ личностима, нпр. кроз исповест и духовништво. Други вид је бављење људском природом уопште, а то подразумева бављење културом.

Нашој теологији је потребан један озбиљан приступ људској природи у облику систематског бављења културом. Одређене радове о култури јесу писали православни аутори, нпр. Флоровски и Иљин, али то не значи да је тема исцрпена до краја. Теологија инкултурације садржи потенцијал да целокупну практичну теологију, или макар пасторалну и мисионарску теологију, истински „уозбиљи“, и то не само у смислу изучавања озбиљнијег градива већ и у смислу реалног окретања ових дисциплина према људском бићу. Можда то није *једини* начин на који (академска) теологија може да *служи Цркви*, али свакако јесте *годар* начин.

У наставку ће бити изложен општи увод у теологију инкултурације, преглед њених занимања и њене историје, примарно с циљем упознавања наше теолошке публице са овом занимљивом темом, у чијем је центру питање односа Цркве и културе.

2. ИНКУЛТУРАЦИЈА — ДЕФИНИЦИЈА, ПРОБЛЕМИ И ПОТЕНЦИЈАЛ

Теолошки концепт којим се бавимо јесте пасторално-мисиолошки феномен, који се у римокатоличкој теологији обично назива *инкултурација*, док се сличан феномен у протестантској теологији назива *контекстуална теологија*. Православна теологија нема посебан назив за овај феномен, мада се у радовима православних аутора најчешће среће управо назив *инкултурација*. Због тога, али и због веће прецизности термина *инкултурација* (контекстуална теологија је чешће резултат започете инкултурације, што значи да не обухвата у целости онај феномен који нас овде занима), исти термин ће бити задржан и у овом раду.

Постоје многе дефиниције инкултурације. Шинелер ће, нпр., рећи да инкултурација „представља труд хришћана на одређеним подручјима да схвате и славе своју хришћанску веру на начин који је прикладан њиховој ситуацији или контексту“.¹ По Шортеру, инкултурација је „текући дијалог између вере и културе или култура“, односно „креативан и динамичан однос између хришћанске поруке и културе или култура“.² Могло би се, на основу обе дефиниције, рећи да је инкултурација мисионарски метод који уважава културни

¹ Peter Schineller, *A Handbook on Inculturation* (New York, Mahwah: Paulist Press, 1990), 1.

² Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997), 11.

идентитет онога коме се проповеда Јеванђеље. Међутим, сва остала питања о инкултурацији имају различите одговоре: у којој мери је могуће прихватити нехришћанске културе, шта је на хришћанској страни могуће променити приликом инкултурације, где је граница између инкултурације и синкретизма итд. Оно што додатно отежава успостављање јединственог модела инкултурације јесу разлике међу културама. Наиме, инкултурација у сваком појединачном случају подразумева „конверзацију два партнера — један је универзално Јеванђеље или фундаментална ’блага вест’, док је други културна јединственост сваког контекста у којем се та вест може чути“.³ Другим речима, постоји онолико инкултурација колико и сусретâ хришћанства са разним културама. То ипак не значи да се из општег феномена инкултурације не могу извући одређене теме које су важне у највећем броју случајева и које је неопходно посебно размотрити, нпр. питање Божијег имена, схватање Христове мисије, проблем култа предака итд. У свим овим темама на једној страни стоји истина Откривења, а на другој резултати човекове креативности; полазећи од основног хришћанског схватања да је свако богоугодно дело, па тако и дело мисије, резултат сарадње између Бога и човека, закључујемо речима Богдана Лубардића да је инкултурација „умеће да вишеструко, полидимензионално и на еклисијално осмишљен начин пројављујемо енергије божанског кроз елементе људског стваралаштва“.⁴

Већ је митрополит Јован Зизјулас 1999. године истакао да је основни проблем с којим ће Црква у будућности морати да се суочи управо проблем инкултурације, али и да је то проблем с којим се Црква одувек суочавала.⁵ Заиста, сва разматрања о сусрету ране Цркве са јеврејским и хеленистичким светом, као и о односу хришћанства и философије, нису ништа друго до расправе о инкултурацији. Инкултурација је била неизоставан део мисионарског жара првих хришћана, који су, како примећује Мајкл Грин, „евангелизацији давали приоритет. Они су њу стављали на прво место, док су код нас евангелизам и евангелизација у доњем делу списка наших приоритета, ако су уопште и присутни.“⁶ Неопходан је, дакле, препород мисионарског духа, сличан враћању Оцима у XX веку. Овај заокрет ка мисионарству мора да се оствари на два плана: први је академски, тј. у оквиру мисиологије, а други је практични, тј. у делу мисије. Први корак подразумева оспособљавање младих теолога да постану проповедници Речи Божије, и то кроз озбиљно изучавање култура и религија, док други подразумева адекватан приступ слушаоцу Јеванђеља.

³ Carl F. Starkloff, “Inculturation and Cultural Systems (part one)”, *Theological Studies* 55 (1994): 69.

⁴ Богдан Лубардић, „Хришћанство, инкултурација и биће књиге — од језика до Личности“, *Бојословље* 1–2 (2000): 123.

⁵ John Zizioulas, “The Orthodox Church and the Third Millennium”, lecture presented at Balamand Monastery, December 4, 1999, пристуљено 29. 7. 2018, <http://theology.balamand.edu.lb/index.php/local-events/738-zizioulaslecture>.

⁶ Мајкл Грин, „Евангелизација некад и сад — изазови“, *Бојословље* 2 (2012): 30.

Пол Тилих примећује да се хришћански проповедници за своје неуспехе често правдају тиме што је хришћанство за нехришћане „камен спотицања“. Постоје, међутим, два камена спотицања: један је неспособност мисионара да уважи свог саговорника, док је други, прави камен спотицања — Јеванђеље Христово: „Trebamo prevladati krivi kamen spoticanja kako bismo ljude mogli privesti k pravom kamenu spoticanja i učiniti mogućom istinsku odluku.“⁷

Такође, инкултурација уздиже теолошко разумевање мисије на један виши ниво. За разлику од простог схватања мисије као проповеди Јеванђеља у класичној пасторалној и мисионарској теологији, у којима се скоро сва пажња посвећује проповеднику, само увођење појма инкултурација узрокује радикалан заокрет ка ономе који слуша и прихвата науку Христову, тј. заокрет ка пуноћи његове егзистенције, како на индивидуалном, тако и на друштвеном (културном) плану. Због тога теологија „мора да истражи (културне) системе да би одредила пут којим ће ’блага вест’ утицати на све димензије друштва“.⁸ Колонијализам је био праћен мисијама које су већином игнорисале културне особености нехришћанских народа; од новокрштених се очекивало да напусте не само стару веру већ и стару културу, а то је неретко значило изопштавање новокрштеног из локалне заједнице. Метод инкултурације не толерише овакву врсту проповеди, већ инсистира на *овајлоћењу* хришћанства у локалну културу. Како одлично примећује Панделис Калаидзидис, „оно што је од апсолутно виталног значаја за православље јесте 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 заједништво, наше богате и лепе богослужбене и литургијске традиције.“⁹

Ове речи одлично приказују циљ инкултурације. Мисија није само евангелизација појединаца већ и евангелизација њихове културе. Анастасије Јанулатос говори да се приликом сусрета хришћанства са неком културом дешавају три ствари: један део културе се у потпуности прихвата, нпр. језик, док се други део у потпуности одбацује, нпр. политеизам. Међутим, „постоји и трећи део који треба преобразити. Рекао бих ’крстити’. Користећи се њиме, али дајући му ново значење.“¹⁰ Управо је то истинско „превођење“ хришћан-

⁷ Paul Tillich, *Teologija kulture* (Rijeka–Sarajevo: Ex Libris, Synopsis, 2009), 179.

⁸ Starkloff, „Inculturation and Cultural Systems 1”, 81.

⁹ Панделис Калаидзидис, „Православна теологија мисије: суочавање са изазовима глобалног света“, *Бојословље* 1 (2018): 75.

¹⁰ Анастасије Јанулатос, „Православно виђење: како разликовати истинску мисију од прозелитизма“, *Лојос* (2006): 221.

ства које помиње Калаидзидис. Индикативна је чињеница да су све мисије — православне и инославне — у којима је практиковано ово „превођење“ биле изузетно успешне. Свети Николај Касаткин, нпр., није од Јапанаца захтевао да уз прихватање православне вере прихвате и руску културу, чак супротно. Овде је реч о следовању новозаветном моделу; један католички теолог Африканац о томе пише: „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.“¹¹ То значи да је свака култура способна да прихвати Јеванђеље и да буде християнизована, остајући добрим делом оно што је и раније била. Није реч, међутим, само о прихватању језика, већ и о прихватању добрих обичаја, философских традиција, уметности итд. По речима Радована Биговића: „Сваки народ има право да у категоријама своје културе и језика прима Јеванђеље. [...] Хришћанско јединство не подразумева унификацију и монизам већ слободу и различитост.“¹² Слично тврди и Јован Мајендорф, пишући о неопходности јеванђелске љубави према онима којима се саопштава Христова наука: „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.“¹³ Тако је признање важности човековог културног идентитета у делу мисије, заправо, почетак теологије инкултурације. Да би престало бити „туђе“, хришћанство мора да се оваплоти у условима нове културе. Тек када се истина Јеванђеља саопшти људима на начин који им је културолошки „познат“, постаје им могуће да адекватно одговоре на Христов позив. Тада је и одбацивање Јеванђеља само привремено јер се дешава, по Тилиху, „u trenutku u kojem se ono роџинје ukorjenjivati u njima“.¹⁴

Приликом сваке расправе о инкултурацији неопходно је имати на уму чињеницу различитости култура. Свака мисија, па тако и сваки процес инкултурације, има своје особености, које, истина, понекад могу бити опште, али су најчешће специфичне и важе само за одређену културу. Та чињеница је условљавала мисионаре да развију проповедничке методе, које су и еволуирале у теологију инкултурације. Такође, расправа о инкултурацији неизоставно подразумева испитивање и делимично уважавање локалних религиозних традиција. Ово је посебно битно када је реч о проповедању у развијеним цивилизацијама источне Азије јер, како примећује Хендрик Крамер, „ове

¹¹ Vincent Ntrie-Akpabi, *Inculturation as Self-Identification: An African in Search of Authentic Christian Identity. A Theological Enquiry Among the Ewe of Ghana*, dissertação final (Porto: Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, 2016), 20.

¹² Радован Биговић, *Црква и друштво* (Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, 2000), 186.

¹³ Јован Мајендорф, *Сведочење (хришћана) светиу* (Краљево: Епархијски управни одбор Епархије Жичке, 2007), 169–170.

¹⁴ Tillich, *Teologija kulture*, 169.

велике нехришћанске религије треба првенствено схватити као комплексне цивилизације и друштвене структуре.¹⁵ Неопходно је пажљиво приступити њиховим верским системима да би се у њиховој софистицираној религиозној философији пронашло оно чиме се може „превести“ хришћанска истина.

3. КУЛТУРА И РЕЛИГИЈА

Теологија инкултурације подразумева заузимање специфичног става теолога према феномену културе, али и према феномену религије, који је њен саставни део. Оба ова феномена је захвално посматрати с тачке гледишта теорија о (религијском) симболизму. Ернст Касирер и Пол Тилих су аутори који су изнели изузетно инспиративне теорије о симболичким изразима човекове душе, због чега заслужују посебну пасторалну пажњу. Постојање богате теолошке и нарочито богослужбене симболике у православљу, са друге стране, омогућава позитивну оцену ових теорија и дозвољава да се на њима изгради једно ново виђење инкултурације као *преображаја и освећења религијских симбола у нехришћанским културама*.

Укратко, Ернст Касирер у свом капиталном делу *Философија симболичких облика* тврди да је сваки израз човековог духа нужно симболичан, како у митском (религијском), тако и у емпиријском (научном) мишљењу. Наводећи бројна сведочанства из разних религија и културних система, Касирер објашњава развој човекове самосвести кроз симболичке облике и омогућава њихово позитивно вредновање, за разлику од просветитељског и појединих теолошких негативних вредновања симбола и са њима повезаног мита. Пол Тилих у неколико својих дела објашњава разлику између обичних знакова и симбола, тврдећи да симболи настају из колективног несвесног и да увек указују на стварност која је изнад њих: „Они морају да указују на објект који по својој природи превазилази све у свету подељеном на субјективно и објективно. Прави симбол указује на објект који никада не може да постане објект. Религијски симболи представљају трансцендентно али га не чине иманентним. Они не претварају Бога у део створеног света.“¹⁶ На сличан начин о симболима говори и мирополит Амфилохије Радовић: „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. Зато, избегавајући да разумски обухвати и дефинише оно што је по самој природи необухвативо, труди се истовремено да преко трезвоумних символа, образа и слика, учини доступним доживљају и видљивом сабирном и саборном оку

¹⁵ Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World* (New York — London: Harper & Brothers, 1938), 286.

¹⁶ Paul Tillich, “The Religious Symbol”, *Daedalus* 87, № 3 (1958): 5.

срца — чудо невиђено Божије тајне. Стога није чудо што тај језик увек има у себи нечега свештенога и сликовитога, боље рећи крилатога.¹⁷

С обзиром на то да се симболи, како Тилих тврди следећи Јунга, рађају из колективног несвесног, они не могу настајати и нестајати човековом вољом. Они су живи док год имају значај за заједницу која их је изродила. На основу тога се може закључити да мисија, која је и културолошки дијалог, не може да се темељи на уништавању туђих симбола већ на њиховом *преусмеравању*: пошто симболи свакако указују на стварност која је изнад њих, неопходно их је усмерити ка Божијој стварности. Нешто слично је учињено у историји ране Цркве; речима Георгија Флоровског, том приком „хришћани су се показали способним да преусмере културни ток без склизнућа у преткултурно стање, да преобликују читаву културну творевину у новом духу.“¹⁸ Исти процес следећим речима описује Богдан Лубардић: „Дух Свети уводи културе у претопионицу креативне божанске љубави Христа.“¹⁹ Метафору можемо додатно проширити: огањ јеванђелске Истине у овој „претопионици“ уништава све лоше и оставља све племенито, али то за обраћенике у тренуцима одлуке за Јеванђеље или против Јеванђеља није нимало пријатно. И појединац и друштво се опиру овом огњу, плашећи се раскида са прошлошћу.²⁰ Читаво искуство мора бити страшније када је тај раскид апсолутан, тј. када се човеку не дозвољава да у Цркву унесе било шта од онога што су он и његови преци вековима стварали, али је сигурно лакше када Црква уважи ово наслеђе и прихвати га као људски дар Богу.

Култура је, међутим, широк појам. Према великом америчком антропологу Клифорду Герцу, који заступа тзв. „густ опис“ (*thick description*) културе, она се састоји од елемената религије, идеологије, уметности и *здравој разуму* (*common sense*). Здрав разум је базични културни систем који нам омогућава исправно функционисање у друштву: „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.“²¹ Оно што Герц назива здравим разумом није универзално — оно је различито у различитим културама. Могли бисмо рећи да је „здрав разум“ европске цивилизације хришћански: чак ће и европски атеиста, који пориче постојање Бога, показивати елементарна хришћанска виђења, нпр. свест о праволинијском историјском току, свест о индивидуалној вредности људског бића, свест о рационалности (логосности)

¹⁷ Амфилохије Радовић, „Мисија Цркве и њена методика кроз векове“, *Бојословље* (1984), 138.

¹⁸ Георгије Флоровски, *Хришћанство и култура* (Београд: Логос, 2005), 20.

¹⁹ Лубардић, „Хришћанство, инкултурација и биће књиге“, 124.

²⁰ Видети Флоровски, *Хришћанство и култура*, 1718.

²¹ Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (Basic Books, 1983), 76.

универзума итд. Хришћанство је у највећем делу Европе, дакле, постало *разлој из којеј нешто радимо на одређени начин*. Основни циљ инкултурације у иноверним културама би, сходно томе, требало да буде усађивање хришћанства у локални „здрав разум“.

Ипак, нису сви хришћани кроз историју показивали симпатије према феномену културе. Она је често схватана као нешто страно и наметнуто људској природи. У свом капиталном делу *Христос и култура* (*Christ & Culture*), Ричард Нибуер објашњава да се став „Христос против културе“ заснива на појачаном есхатолошком осећају и потреби за удаљавањем од света. Тај став је одиграо битну улогу у процесу јасног разликовања „Христа и цезара, откривења и разума, Божије воље и човекове воље“.²² Тај став, међутим, није довољан; све реформе државе и Цркве које су хтели да изврше они који су се повлачили из света, извршили су хришћани који су остајали у свету. Због тога Нибуер исправно закључује: „Христос не тражи ниједног човека као чисто природно биће већ увек као онога који је постао човек унутар културе, али не само као онога који је у култури већ и као онога у кога је сама култура ушла.“²³ Такође, Флоровски тврди 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.“²⁴ На основу тога можемо да тврдимо да је дилема „Христос или култура“ лажна и да је културу могуће осветити или преобразити благодаћу Божијом.

Однос хришћанства и религије садржи више антагонизма. На пример, Јован Романидис сматра да је религија неуробиолошка болест која „настаје због кратког споја између духа у човековом *срцу* (или, према Оцима, његове ноетске енергије) и мозга“.²⁵ Овај „кратки спој“ узрокује мешање Творца и творевине, па зато Црква, заправо, *лечи* човека од религије. И Тилих сматра да религија, као човекова „крајња заокупљеност“ (*ultimate concern*), може да добије погрешно усмерење и тако постане „демонска“. Последица палости јесте то што симболи настоје да заузму место онога што симболишу и тако постају идоли. Због тога је неопходно разликовати откривењски и религијски део хришћанства. Религијски део је културолошки условљен и не може бити апсолутан; хришћанска религиозност је добра само уколико је добро усмерена. Нехришћанска религиозност је пак нужно погрешна због тога што је лишена откривењског дела,

²² Richard Niebuhr, *Christ & Culture* (New York: HarperCollins Publishers, 2001), 66.

²³ Niebuhr, *Christ & Culture*, 69.

²⁴ Флоровски, *Хришћанство и култура*, 7–8.

²⁵ John S. Romanides, “The Sickness of Religion and Its Orthodox Cure”, *Orthodoxy and Religion* № 1618 (November 2005), 3–4. Приступљено 4. 8. 2018, http://www.oodegr.com/english/psyxotherapy/Romanides_sickness_of_religion.htm.

који даје добро усмерење, али је општој људској религиозности и духовности могуће остварити преображај у Цркви путем инкултурације. Атанасије Јевтић пише: „Што се пак Хришћанства тиче, 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.“²⁶ Ако би хришћанство, Герцовим речима, постало „здрав разум“ било које културе, њени религијски симболи би могли да буду ефикасно освећени. Другим речима, *лечење религије* које врши хришћанство треба да се одвија управо кроз преусмеравање симбола ка Истини.

4. ИНКУЛТУРАЦИЈА КРОЗ ИСТОРИЈУ И КОНФЕСИОНАЛНИ СТАВОВИ

Историја феномена инкултурације може да се прати од почетка постојања Цркве. Што се тиче Светог писма, најважнији путокази ка теологији инкултурације налазе се у посланицама Светог апостола Павла и у Делима апостолским. Укратко, новозаветни списи се одликују отвореношћу према културама и сведоче о отеловљењу хришћанства у грчко-римском свету, па Крамер на основу тога закључује да су и данас „нове инкарнације и адаптације хришћанства [...] природне и легитимне“.²⁷ У раној Цркви је постојала жива свест о једнодушности целокупног људског рода у очекивању обећаног Спаситеља, тј. не само међу Јеврејима него и међу незнабошцима. Флоровски тврди: „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 *praeparatio evangelica*, а савременици су били свесни те околности. Већ је Апостол Павле ово наговештавао, а апологети другог века и рани Александринци нису се устручавали да укажу на Сократа и Хераклита, па и на Платона, као на претече хришћанства.“²⁸

Списи раних апологета, нпр. Светог Јустина, одличан су пример ове хришћанске инклузивности. Културу не треба одбацивати већ прихватити и осветити, нарочито добре плодове философије, а Свети Јустин овакав став правда познатим речима: „Дакле, све што било ко каже добро, припада нама хришћанима.“²⁹ Тај изворни хришћански принцип универзалности, како га

²⁶ Атанасије Јевтић, *Философија и теологија* (Врњачка Бања: Свети Симеон Мироточиви, 1994), 238.

²⁷ Kraemer, *The Christian Message*, 313.

²⁸ Флоровски, *Хришћанство и култура*, 17.

²⁹ Свети Јустин мученик и философ, *Сабрана дела*, том I и II (Београд–Ваљево–Србиње: Универзитетски образовани православни богослови, Хиландарски фонд, Заджбина „Николај Великовић и Јустин Поповић“, 2002), 66.

назива Тилих, увек је био у супротности са принципом партикуларности.³⁰ Ипак, победу је у овом првом хришћанском дијалогу са незнабожачком културом однео принцип универзалности. Митрополит Зизјулас наводи само неке од многих примера првобитне инкултурације: „У случају богослужења, много тога је прихваћено и християнизовано, нпр. празници повезани са природом, разни ритуали, итд. [...] Философска терминологија је без оклевања позајмљивана и кориштена у теологији. [...] Ништа од тога није било науштрб Јеванђеља.“³¹

Процес инкултурације био је успешан и у великим европским мисијама, конкретно у мисији Свете браће Кирила и Методија међу Словенима. Међутим, већ је у њихово време приметна тенденција ка издвајању појединих култура као светих и привилегованих у односу на остале, нпр. у учењу тројезичне јереси. Хришћанство се све више почело поистовећивати са културама на територији Римске империје, што је у каснијој историји узроковало огромне мисионарске проблеме. Белачки супрематизам и евроцентризам су девијације од којих се ниједна хришћанска деноминација никада није потпуно ослободила. Ипак, у XX и XXI веку влада здравије виђење мисије, које подразумева инкултурацију.

Римокатоличка црква је одлукама Другог ватиканског концила потврдила инкултурацију и раскрстила са политиком наметања европских културних особености обраћеницима на другим континентима. Сам термин *инкултурација* популаризовао је језуитски теолог Педро Арупе. По његовом схватању, „фундаменталан и увек валидан принцип јесте 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.“³² У истом су духу и одлуке Другог ватиканског концила, конкретно *Пасијорални усџав цркве у модерном гобу* (*Gaudium et Spes*) и *Одлука о мисионарској активностии цркве* (*Ad Gentes*). За римокатоличко виђење инкултурације битно је и неколико папских енциклика, нпр. *Slavorum Apostoli* папе Јована Павла II.

Оно што је у протестантској теологији најближе римокатоличком појму инкултурације јесте тзв. контекстуална теологија. Она је рођена у источној Азији после Другог светског рата, када је највећи број хришћанских мисионара протеран из овога дела света, а обраћеници су били препуштени сами себи. То је значило да су далекоисточни протестанти били лишени (или ослобођени)

³⁰ Видиети Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York — London: Columbia University Press, 1963), 78.

³¹ Zizioulas, “The Orthodox Church and the Third Millennium”.

³² Pedro Arrupe, “On Inculturation, to the Whole Society” (1978). Приступљено 3. 8. 2018, https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1978_arrupeinculturationsociety/.

европске теолошке мисли, која им је била наметана у периоду колонијализма. Шоки Ко, презвитеријански теолог са Тајвана, „схватио је да само теологија која је рођена из животног контекста одређене цркве може бити животворна и може оспособити ту цркву да сведочи свету.“³³ Према његовом мишљењу, теологија се увек креће између *Текста* и *контекста*, тј. онога што нас учи Свето писмо и конкретне културе у чијим оквирима се оно чита. Пошто се контекст стално мења, а истовремено не постоје два иста контекста, црква је за Коа *ecclesia semper reformanda*: „Верујем да су контекстуалност и контекстуализација мисиолошке неопходности. [...] Контекстуализујућа теологија са великом озбиљношћу третира конкретни локални контекст. Она је укорене-на у конкретној, одређеној ситуацији.“³⁴ Протестантска контекстуална теологија додатно је развијена у Индији, Кини, Јапану и нарочито у Јужној Кореји у облику тзв. *Minjung* теологије.

Православни теолози нису се активно бавили инкултурацијом или контекстуалном теологијом, тј. не постоји неки посебан православни еквивалент овим појмовима. Ипак, многи православни теолози приметили су да није само недостатак теолошког разматрања инкултурације, већ и релативно слаба инкултурација у православним мисијама, разлог стагнације православља у новијем добу. Разматрајући успехе и неуспехе православља у XX веку, Зизијулас у недостатке убраја управо лошу инкултурацију: „Нисмо успели да дубоко и истински христијанизујемо свет. Црквена мисија је била или неадекватна, какав је случај са нама православнима, или суштински нехришћанска, какав је случај са великим процентом мисионарског жара и активности западних хришћана. Помешали смо Јеванђеље са националним и културним вредностима једног конкретног времена. Због тога нисмо успели да остваримо истинску инкултурацију Цркве. У бројним случајевима, хришћанске мисије су се претварале у наметање хришћанства одређеним људима без обзира на њихове културне особености.“³⁵

Једна слабост православља на овом плану јесте незаинтересованост највећег броја теолога за мисионарско богословље, али и својеврстан страх од мисионарске ангажованости. Калаидзидис тврди да је основни разлог оваквог стања нагли заокрет грчких теолога током 60-их година ка еваристијској еклисиологији, која потцењује мисионарски рад, првенствено због разочараности у пијетистичка друштва, каково је било ЗОИ.³⁶ Још један проблем је, према истом аутору, претерани национализам православних

³³ Wilbert R. Shenk, “Contextual Theology: The Last Frontier”, in *The Changing Face of Christianity: Africa, the West, and the World*, eds. Lamin Sanneh and Joel A. Carpenter (Oxford: Oxford University Press, 2005), 193.

³⁴ Shoki Coe, “In Search of Renewal in Theological Education”, *Theological Education* 9, № 4 (1973): 242.

³⁵ Zizioulas, “The Orthodox Church and the Third Millennium”.

³⁶ Видети Калаидзидис, „Православна теологија мисије“, 61.

цркава, али и страх од одвајања од византијског културног наслеђа: „Православље се изгледа блиско идентификује са Византијом, тако да је на крају у стању да прати само византијски модел у свакој области и аспекту црквеног живота (теологији, литургији, проповедању, администрацији, изгледу Цркве, иконографији, појању, итд.).“³⁷ Што се тиче руске православне теологије, она има развијену мисиологију, али и неретко негативне ставове према инкултурацији. Руски аутор Георгиј Максимов разматра ток руских мисија на Далеком истоку и критикује „претеране покушаје инкултурације хришћанства у азијску стварност“.³⁸ Максимов наводи мишљење свештеномученика Андроника Пермског: „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.“³⁹

Нису сви православни мисионари имали овако негативан став према другим културама. Свети Николај Јапански, руски мисионар, био је чувен по познавању јапанске културе и по пажљивој афирмацији свега позитивног у њој. Тако, следећи пример Светог Николаја, „јапански хришћани и даље учествују у прославама националних празника. 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.“⁴⁰ Упркос томе, у православној мисиолошкој литератури ретко се могу наћи озбиљнија разматрања културолошких тековина. Јаков Стамулис, протестантски мисионар и теолог, који се бавио и православном теологијом мисије, сматра да је разлог томе општа православна незаинтересованост за овосветска дешавања и упућеност на Божију истину као основни критеријум мисије. Закључак је јасан: „Култура и друштвено благостање су од другостепене важности.“⁴¹ Овакав став је, нажалост, временом довео скоро до гашења мисионарске активности Цркве и управо је због тога ово православно игнорисање културолошких проблема неопходно преиспитати и размотрити нове и ефикасније мисионарске стратегије.

³⁷ Калаидзидис, „Православна теологија мисије“, 74.

³⁸ Георгиј Максимов, *Святоотеческое понимание миссии* (Москва: Православное миссионерское общество имени Прп. Серапиона Кожеозерского, 2014), 138.

³⁹ Св. Андроник (Никольский), *Год в Японии*, цит. према: Максимов, *Святоотеческое понимание миссии*, 138.

⁴⁰ Г. Е. Бесстремьянная, *Японская Православная Церковь. История и современность* (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006), 31.

⁴¹ Јаков Стамулис, *Савремено православно мисионарско бојословље* (Београд: Хиландарски фонд при Православном богословском факултету Универзитета у Београду, 2005), 157.

5. ЗАКЉУЧАК

Православно виђење инкултурације мора бити засновано, на правом месту, на православној еклисиологији, која уважава пуноћу локалне црквене заједнице и њене културне особености и, на другом месту, на позитивним примерима православних мисионара, односно на историјском искуству Цркве. У истом контексту, сасвим је легитимно учити и из искустава инославних мисионара. То, међутим, није крај приче о смештању теологије инкултурације у шири оквир православне теологије, зато што реална потреба за инкултурацијом подразумева и непосредну критику одређених аспеката традиционалног православног пасторалног и културног деловања. Под тим се мисли на религиозни елемент хришћанства, односно на људске творевине које јесу биле осмишљене као израз благодарења Богу у одређеним просторним и временским оквирима, али које ипак не могу бити постављене у исту раван са Јеванђељем. Управо је доминација сувопарне религиозности, лишене откривењског осећаја и слободе, непосредно узроковала наше удаљавање од „обичног“ човека, што је очигледно у тренутном садржају пасторалне теологије. Како је већ наглашено, један добар лек за ово аберантно стање јесте теологија инкултурације, која у први план поставља управо овог обичног *muggle*-а, како би рекли ликови из романâ Џ. К. Роулинг.

БИБЛИОГРАФИЈА

BIBLIOGRAPHY

- 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.
- Грин, Мајкл. „Евангелизација некад и сад — изазови.“ *Бојословље* 2 (2012): 29–36.
- Јанулатос, Анастасије. „Православно виђење: како разликовати истинску мисију од прозелитизма.“ *Лојос* (2006): 219–223.
- Јевтић, Атанасије. *Философија и теологија*. Врњачка Бања: Свети Симеон Мироточиви, 1994.
- Калаидзидис, Панделис. „Православна теологија мисије: суочавање са изазовима глобалног света.“ *Бојословље* 1 (2018): 61–92.
- Лубардић, Богдан. „Хришћанство, инкултурација и биће књиге — од језика до Личности.“ *Бојословље* 1–3 (2000): 91–148.
- Мајендорф, Јован. *Сведочење (хришћана) свету*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије Жичке, 2007.
- Максимов, Георгий. *Святоотеческое понимание миссии*. Москва: Православное миссионерское общество имени Прп. Серапиона Кожеозерского, 2014.
- Радовић, Амфилохије. „Мисија Цркве и њена методика кроз векове.“ *Бојословље* (1984): 131–141.
- Свети Јустин мученик и философ. *Сабрана дела*, том I и II. Београд–Ваљево–Србине: Универзитетски образовани православни богослови, Хиландарски фонд, Заджбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, 2002.

- Стамулис, Јаков. *Савремено православно мисионарско богословље*. Београд: Хиландарски фонд при Православном богословском факултету Универзитета у Београду, 2005.
- Флоровски, Георгије. *Хришћанство и култура*. Београд: Логос, 2005.
- Arrupe, Pedro. "On Inculturation, to the Whole Society." 1978, приступљено 3. 8. 2018, https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1978_arrupeinculturationsociety/.
- Coe, Shoki. "In Search of Renewal in Theological Education." *Theological Education* 9, № 4 (1973): 233–243.
- Geertz, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Basic Books, 1983.
- Kraemer, Hendrik. *The Christian Message in a Non-Christian World*. New York — London: Harper & Brothers, 1938.
- Niebuhr, Richard. *Christ & Culture*. New York: HarperCollins Publishers, 2001.
- Ntrie-Akpabi, Vincent. *Inculturation as Self-Identification: An African in Search of Authentic Christian Identity. A Theological Enquiry Amongst the Ewe of Ghana*, Dissertação final. Porto: Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, 2016.
- Romanides, John S. "The Sickness of Religion and Its Orthodox Cure." *Orthodoxy and Religion* № 1618 (November 2005), 3–4, приступљено 4. 8. 2018, http://www.oodegr.com/english/psychotherap/Romanides_sickness_of_religion.htm.
- Schineller, Peter. *A Handbook on Inculturation*. New York, Mahwah: Paulist Press, 1990.
- Shenk, Wilbert R. "Contextual Theology: The Last Frontier." In *The Changing Face of Christianity: Africa, the West, and the World*, eds. Lamin Sanneh and Joel A. Carpenter, 191–212. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Shorter, Aylward. *Toward a Theology of Inculturation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997.
- Starkloff, Carl F. "Inculturation and Cultural Systems (part one)." *Theological Studies* 55 (1994): 66–81.
- Tillich, Paul. "The Religious Symbol." *Daedalus* 87, № 3 (1958): 3–21.
- Tillich, Paul. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York — London: Columbia University Press, 1963.
- Tillich, Paul. *Teologija kulture*. Rijeka–Sarajevo: Ex Libris, Synopsis, 2009.
- Zizioulas, John. "The Orthodox Church and the Third Millennium." Lecture presented at Balamand Monastery, December 4, 1999, приступљено 29. 7. 2018, <http://theology.balamand.edu.lb/index.php/local-events/738-zizioulaslecture>.

PRECONDITIONS FOR THE CONSTRUCTION OF AN ORTHODOX THEOLOGY OF INCULTURATION

VEDRAN GOLIJANIN

University of East Sarajevo

Faculty of Orthodox Theology "St. Basil of Ostrog"

Foča

vedrangolijanin@gmail.com

Summary: The term "inculturation" signifies the process of Christianity's adaptation to various cultures, or the incarnation of Christianity into non-European cultural and religious contexts. Similar to Protestant idea of "contextual theology", this originally Roman Catholic theological concept received great attention from theologians of all Christian denominations, who started reviewing their mission histories in order to reevaluate it from the perspective of the theology inculturation. Orthodox Christianity did not produce its own terminological equivalent to "theology of inculturation" and "contextual theology" (although the term "inculturation" is mostly used in Orthodox theologians' writings), but it certainly does possess a rich missionary history and, therefore, the living experience of inculturation. However, Orthodox knowledge of this particular matter is primarily practical, and not so much theoretical, but as the failures of Neo-Patristic theology in the field of pastoral and missionary activity of the Church become more obvious, one can easily recognize the need for authentic Orthodox theology of inculturation and, perhaps, re-inculturation. This paper is only a small contribution to this urgent ecclesial task, presented as a proposition or a blueprint of possible ways for developing Orthodox theology of inculturation. ► *Key words:* Inculturation, pastoral theology, missiology, contextual theology, culture, religion.