

Kršćanstvo in druge religije: Medreligijski odnosi v vse manjšem svetu*

Videti je, da institucionalno krščanstvo, ki je bilo v minulih stoletjih do drugih religij izrazito nestrpno, zadnje čase spreminja svojo podobo. Namesto krščanskih vojska, ki se odpravljajo na sveto vojno podjarmljanja in plenjenja "poganov", so tu, po II. vatikanskem koncilu, delegacije cerkvenih predstavnikov, ki se srečujejo v "dialogu" s predstavniki drugih svetovnih religij. Medtem ko so misijonarji še nedolgo tega zaničevalno - kot "poganstvo" in "idolatrijo" - odslavljali nekrščanske religije, se cerkveni predstavniki v tujih deželah dandanes sklicujejo na vrednostno nevtralen jezik do "domačih" ali "tradicionalnih" verskih praks.

To očitno (vendar ne popolnoma dosledno) zmanjševanje ekskluzivistične nestrpnosti do drugih religij je večinoma prineslo 20. stoletje. Čeprav so k njemu v glavnem prispevali liberalni kristjani, so svoje strogo in nevljudno obnašanje ublažili tudi mnogi konservativci in zdaj branijo temelje vere z novim duhom "civilnosti" (Hunter, 1983: 84-91).

Vse religije postavljajo nedvoumne trditve o poslednjih resnicah. Zgodovinsko gledano pa je krščanstvo bolj kot večina drugih religij energično trdilo, da je edino, ki pozna pravilne odgovore na vprašanja o izvoru narave in sve-

ta, pomenu (smislu) človeške eksistence, nara- vi dobrega in zla in tako naprej. Namen tega sestavka je dvojen: prvič, predstaviti povzetek zgodovine odnosov krščanstva z drugimi religijami, s ciljem pokazati, da sta bila trenda tega stoletja naraščajoča medreligijska strpnost in sodelovanje, in drugič, oblikovati teoretični okvir za razumevanje vprašanja, zakaj je krščansko vztrajanje pri monopolu nad resnico erodiralo ali - v primeru mnogih konservativcev - postalo vsaj opazno pridušeno. Sestavek se začne s pregledom teorije, ki obravnava globalne religijske spremembe.

TEORIJA

John Meyer (1988) meni, da moramo naraščajočo globalno soodvisnost na političnem, vojaškem, ekonomskem in kulturnem področju povezovati z religijskimi dogajanja na svetovni ravni. Medtem ko se izogiba vsakemu poizkusu teoretičnega upravičevanja tega pričakovanja - ker trdi, da bi vsaka teorija napovedala take spremembe - ponuja več hipotez, ki zadevajo tisto, kar imenuje razvijajoči se "svetovni religijski sistem". Med njimi je sugestija,

da bi morale religije v vse bolj enotnem svetu pogosteje poudarjati svoje podobnosti v konceptih nadnaravnega in kazati večjo pripravljenost obravnavati druga drugo kot enako. Meyer ne odgovori na pomembno vprašanje, kako uspešno bi lahko različne teorije razložile razvoj enakopravnejših odnosov med religijami.

V tem delu sestavka sledi pregled dela teorij, pomembnih za razumevanje kulturnih sprememb na globalni ravni. Pregled skuša pokazati, da vse te teorije bodisi implicitno bodisi eksplicitno povezujejo univerzalistične trende v verovanjih in vrednotah - sodoben primer so vse bolj strpni in kooperativni medreligijski odnosi - z naraščajočim pluralizmom modernih družb.

Emile Durkheim je v "Delitvi dela" komentiral ta trend univerzalizacije, ko se je ukvarjal s "sekundarnimi dejavniki", ki so prispevali k naraščajoči soodvisnosti moderne družbe. Ko je kazal na povezavo med tem trendom in širjenjem modernih družb nasproti tradicionalnim, je univerzalizacijo implicitno povezal z naraščajočim pluralizmom:

"Pogosto opažamo, da civilizacija postaja vse bolj racionalna in logična. Zdaj lahko vidimo, kaj je vzrok za to. Racionalno je le tisto, kar je univerzalno. Kar opredeljuje razumevanje, je partikularno in konkretno. Učinkovito lahko razglabljam le o splošnem ... Ko civilizacija zaobseže širše področje dejavnosti, ko zajame več ljudstev in stvari, se nujno pojavijo splošne ideje in nastanejo najvišje ... Tako je večanje družb in njihova vse večja razprostranjenost tisto, kar razloži to veliko preobrazbo" (1984: 231-32).

Durkheim je dokazoval, da so takšne univerzalistične ideje bistvene za eksistenco modernih družb. Navsezadnje je bilo vprašanje, ki ga je zaposlovalo, kaj naj bi bil nov temelj družbenega reda zdaj, ko so moderne sile izbrisale stari moralni red tradicionalnih družb (Bellah, 1973, XVIII). Zavračal je utalitrarno poudarjanje izmenjave, pogodbe, svobodne kalkulacije koristnosti in strahu pred državno kaznijo kot temeljev moderne družbe. Zagovarjal je stališče, da bi individualno zasledovanje lastnega interesa v končni posledici vodilo v hobsejansko vojno vseh proti vsem. Samo dejstvo izmenjave, je ugovarjal, predpostavlja nepogodbene elemente, ki vzpostavljajo osnovo za pogodbo, predpostavlja zelo splošna

pravila, ki niso samo zavezujoča in podpirana od večine članov družbe, ampak so tudi zunaj območja interesne kalkulacije (1984: 154-65). Durkheim je sklenil, da družbe, ki jih označuje organska solidarnost, zahtevajo skupno vero v pravico kot prvi in bistveni nepogodbeni element. Povedano po durkheimovsko pride v 20. stoletju z vse bolj integrirano globalno delitvijo dela (tudi do normativnega pritiska na krščanstvo, naj se do drugih religij obnaša pravično (to je strpno in sodelovalno).

Talcot Parsons (1977: 307-13) je dokazoval - po večinoma enakih poteh - da vrednote prestajajo proces generalizacije prek naraščajoče strukturalne diferenciacije in kulturne pluralizacije družbe. Na primer, trije običajni načini, po katerih družbeni sistem postane bolj pluralen kot rezultat modernizacije, so: 1. ustvarjanje velike, multikulturne družbe kot rezultat izgradnje nacije; družba se kasneje vse bolj integrira prek množičnih medijev; 2. urbanizacija, ki pripelje v neposredno bližino ljudi z različnim etničnim in religijskim poreklom, in 3. naraščajoča mednarodna migracija, ki jo omogočajo izboljšave v transportu in komunikacijah. Za Parsonsa, tako kot za Durkheima, velja: če celo moderna družba ni mogoča brez neke skupne vere, ki je podlaga družbenim odnosom, tedaj morajo biti verovanja in vrednote, ki vsebujejo takšno vero, dovolj splošni, da zaobjamejo naraščajočo religijsko-kulturno raznolikost. Parsons je sugeriral, da so take splošne vrednote, čeprav izvirajo z Zahoda, že pričele postajati osnova za razvoj globalne "družbe" družb.

Ronald Robertson (1987) je kot del svoje "globalizacijske" teorije vključil verzijo (čeprav precej skrčene) ideje o nepogodbениh elementih, ki utemljujejo svetovni red. Robertson in Lechner (1985: 144) sta dejala, da mednarodni sistem - medtem ko ga označujejo konfliktnost in pomanjkanje konsenza - obstaja kot sistem zaradi določenih minimalnih "predkonfliktnih elementov v globalnem kulturnem konfliktu", namreč zaradi široko razprostranjene (čeprav daleč od soglasne) sprejetosti vrednote pluralizma. Tako Robertson novo, pomirljivejše stališče krščanstva do drugih religij deloma pripisuje tudi pritiskom širokih norm, ki utemljujejo razvijajoči se globalni sistem.

Različni, vendar združljivi razlagi vpliva pluralizma na religijo je mogoče izpeljati iz

delu Petra Bergerja. Prvič: Berger (1969: 45-51) je ugotavljal, da naraščajoči religijski pluralizem modernih družb religijam spodnaša kredibilnost, ker sleherno od njih "oropa" "verodostojnostne strukture", ki je v prejšnjih časih izhajala iz monopola nad vero(vanjem). Ta argument je mogoče razširiti še na vse bolj kulturno integrirano svetovno "družbo", v kateri krščanska zatrjevanja o ekskluzivni posesti resnice slabijo ob tekmovanju z drugimi religijami in s sekularnimi svetovnimi nazeri. V modernem času mora krščanstvo računati na te alternativne poti razlaganja eksistence in jih priznati, še več - mora jih tudi upoštevati na enakopravnejši način. Drugič: ko Berger (1963; 1969: 141-50) razlaga krščanski ekumenizem 20. stoletja, opozarja, da se v kulturno pluralističnih družbah razvijajo religijske "tržne razmere", spričo katerih lahko na različne krščanske tradicije in denominacije gledamo kot na ekonomske enote, ki medsebojno tekmujejo. Prav tako kot poslovne korporacije, take enote tekmujejo med seboj za člane med klientelo, ki si postaja vse bolj podobna v potrošniških navadah - na primer predmestni prebivalci srednjega razreda - zato se take enote nagibajo k standardizaciji proizvodov in storitev ter razvijajo birokratske strukture, ki kmalu konvergirajo v funkcionalno ekvivalentne oblike. V takih pogojih se na "religijske tekmece ne gleda več kot na 'sovravnike', marveč kot na kolege s podobnimi problemi" (1969: 141). V takem okolju postane racionalno omejevati cenovno neregulirano tekmovanje in urediti religijski trg tako, da je v korist vseh tekmecev. Zasedovanje ekumenizma je v tej luči vzporednica poslovnih praks cenovne zamrznitve in kartelizacije.

Ker različne religije ponavadi ne gredo za istimi odjemalci, Berger (1963: 91-92) dvomi, da je njegov ekonomski model uporaben za situacije, ki vključujejo medreligijsko kooperacijo in kompromis, kar se je včasih imenovalo "širši ekumenizem". Toda Berger morda podcenjuje tovrstno uporabnost svojega modela. V vse bolj sekularnem svetu morajo različne religije bolj paziti na svoj imidž, ki ga kažejo svojemu lastnemu članstvu in vse bolj ozkemu *poolu* potencialnih članov. Dandanes lahko nespodobna in zastarela sovraštva zoper druge "prodajalce" na religijskem trgu več strank odvrnejo kot prepričajo. Ko pa je pod vprašanjem sama veljavnost svetovnih nazorov, ki

temeljijo na prepričanju v nadnaravno, je smiselno, da različne religije svoje vozove razvrstijo v krog - zato da se skupaj branijo zoper splošen naval sekularizma. Tako dialog nadomesti žolčno prepiranje in sodelovanje ublaži antagonizme med religijskimi elitami.

In slednjič: John Meyer (1980, 1983, Meyer in Rowan, 1977) je sam izdelal weberjansko "institucijsko" teorijo kulturne spremembe, ki lahko osvetli trende 20. stoletja k bolj prijateljskim medreligijskim odnosom. Tako kot Max Weber (1978: 956-1005) tudi Meyer šteje "reorganizacijo institucionalnega življenja okoli racionalizirane birokracije" za pomemben razpoznavni znak modernega sveta (1980: 111). Postopoma je ta racionalizacijski proces dobil svoje lastno življenje, tako da ni več mogoče analizirati oblik in namenov birokratske organizacije, kot da bi ta izhajala strogo iz tehničnih zahtev ekonomske produkcije in menjave.

Dejansko formalna organizacijska struktura poslovnih korporacij ali celo nacionalnih držav dandanes v veliki meri odslkava globalne kulturne "recepte", ki zadevajo legitimno obliko in funkcijo. V sodobnem svetu na primer obstajajo globalna institucionalna pravila, ki predpisujejo, kako naj poslovne korporacije ustanavljajo svoje oddelke, uveljavljajoč "varnost, varstvo okolja, delovno zadovoljstvo, polno zaposlenost, itd." - to pa so funkcije, ki ne prispevajo vedno k ekonomski racionalnosti v strogem profitarškem pomenu (1983: 268).

Če Meyerjev argument razširimo, lahko rečemo, da ravno tako kot "dobra" podjetja dodajajo take ceremonialne funkcije k svojim organizacijskim strukturam, tako "dobre" religijske organizacije ustanavljajo agencije za medreligijski dialog in sodelovanje. Medtem ko take strukture lahko malo ali pa nič prispevajo k poslovnemu dobičku oziroma povečanju religijskega članstva, pa prispevajo k promociji legitimnosti in tako povečujejo preživetvene možnosti organizacije.

Večji del navzoče pri obema - Webru in Meyerju - je širjenje birokracije, racionalizacije ali institucionalnih receptov - ki vsi vsebujejo uporabo posplošenih pravil in procedur na neoseben in nepripisovalen način - podobno in v veliki meri odseva naraščajoči pluralizem vse širšega modernega družbenega sistema. Noben pluralni model ni več mogoč razen razvijajočega se svetovnega religijsko-kulturnega

sistema. Religijske organizacije morajo kot legitime entitete takega sistema strukturirati sebe in odnose z drugimi takšnimi organizacijami v skladu z novimi globalnimi pravili in procedurami, za katere je značilna večja medreligijska strpnost in sodelovanje.

Predno se vrnem k pregledu razvijajočega se stališča krščanstva do drugih religij v tem stoletju, moram še priznati, da so seveda možne alternativne razlage sprememb v medreligijskih odnosih - mimo takih, ki kažejo na pluralizem globalnega sistema. Velika in razmeroma nedavno izražena alternativa izhaja iz perspektive svetovnega sistema Immanuela Wallersteina (1974). Teorije s to perspektivo (npr. Frank, 1982; Kiser in Drass, 1987; Wallerstein, 1983a, 1983b; R.Weber, 1981; Wuthnow, 1980, 1983, 1987) povezujejo kulturno spreminjanje z velikimi spremembami v svetovnem redu, katerega bistvena sestavina je enotna globalna kapitalistična ekonomija (čeprav z različnimi politikami in kulturami) s temelji iz 16. stoletja. Teoretiki svetovnega sistema soglašajo, da religijsko-kulturne spremembe večinoma nastajajo kot odgovor na premike v produkcijskih in oblastnih odnosih v razslojeni globalni delitvi dela.

Po drugi strani bi lahko razmišljali, da trend liberalizacije v medreligijskih odnosih (ki ga analizira ta članek) izvira (vsaj deloma) iz simboličnih virov, značilnih za samo religijo. Religije često sakralizirajo univerzalistična in inkluzivistična verovanja in vrednote. Krščanstvo s takimi verovanji in vrednotami, ki izvirajo neposredno iz središčne doktrine o univerzalni Božji ljubezni do človeštva, v tem pogledu ni izjema. (Seveda so v primeru krščanstva tu tudi zgodovinsko dokazane insularne in ekskluzivistične tendence, ki izhajajo iz prav tako središčne doktrine o Jezusu Kristusu kot edinem in nepogrešljivem posredniku Odrešitve.)

Obravnava takih alternativnih teoretičnih pogledov in njih primerjava s tem, ki je obravnavan tu, bi segala prek namenov tega sestavka. Seveda bi terjala celovit in poseben esej.

KRŠČANSTVO IN DRUGE RELIGIJE

Zdaj pa naj se lotim časovnega pregleda stališč institucionalnega krščanstva do drugih religij, kakor se kažejo v dejavnosti in doktri-

narnih stališčih uradnih teles dveh glavnih krščanskih tradicij - rimokatolištva in protestantizma. Pozornost bom posvetil tudi trendom v teologiji kot dodatnemu kazalcu spreminjajočega se stališča krščanstva do konkurentov. Čeprav ima krščanstvo za seboj že skoraj 2000 let zgodovine odnosov z drugimi religijami, za namene tega sestavka ni potrebno upoštevati več kot le majhnega dela te zgodovine - približno od leta 1875 do danes. V glavnem je ravno v tem obdobju svet postal v pravem pomenu "en kraj", kar je bistveni dejavnik sleherne teorije, ki poudarja učinek religijskega pluralizma na ravni globalnega sistema. Sami dogodki sugerirajo delitev zgodovinske obravnave na tri obdobja: od leta 1875 do izbruha I. svetovne vojne, od leta 1914 do konca II. svetovne vojne in od leta 1945 do danes.

OD 1875 DO I. SVETOVNE VOJNE

Pomembni dogajanja, ki sta v tem obdobju nasprotujoče vplivali na stališče krščanstva do ljudi drugih ver, sta bili misijonarsko gibanje in rast verskega liberalizma. Trgovska in imperialna ekspanzija zahodnoevropskih držav pod *pax Britannica* je spodkopala stare kulture v kolonialnih okoljih, kar je olajšalo misijonarsko širjenje krščanstva širom po svetu (Vidler, 1961:247-248). Hkrati je bilo to obdobje čas nagle rasti liberalnih verskih pogledov, ki krščanstva niso več slikali kot (povsem) ekskluzivno, temveč preprosto kot najpopolnejše izrazilo resnic, katerih sledi je sicer mogoče najti tudi v drugih religijah (Cauthen, 1962: 4-5).

Protestantska misijonarska dejavnost je v glavnem zrasla iz britanskega in ameriškega evangeličanskega gibanja. Zato je stališče prekomorskih religijskih delavcev do nekrščanskih religij v tem obdobju odražalo "strogo kalvinistično ali konservativno teologijo, ki je še ni načel duh modernosti". Spodbujeni "z nezaslišanim čutom dolžnosti prinesli Evangelij vsem narodom", so protestantski misijonarji v tem obdobju drli iz Britanije in ZDA in se širili po svetu. S seboj so nosili preprosto predstavo o teologiji drugih religij, predstavo, ki je videla kaj malo vrednega v nekrščanskih verovanjih in praksah. "Preprosto naziranje, da je vse v nekrščanskih religijah in kulturah grešno, je

dolgo obvladovalo misijonarske poglede, čeprav so bili seveda posamezniki pogosto bolj humani kot njihov kreda. Pogani so se v svoji slepoti klanjali lesu in kamenju in to je bilo to." (Vidler, 1961: 250-252.)

Katoliška misijonarska dejavnost se je v tem obdobju razširila takoj za nedavno ločitvijo cerkve in države v Evropi. Čeprav je deetabliranje oslabilo cerkev doma, so imeli misijoni v tujini korist od ukinjanja omejitev, ki so jim bile postavljene s strani nezaupljivih civilnih oblasti. Deetabliranje je posredno prispevalo k uspehu na misijonarskih področjih tudi s tem, ko je izzvalo ultramontanizem Pija IX. (1846-1878). Ta novi papeški absolutizem, ki ga je ratificiral prvi vatikanski cerkveni zbor (1869-1870), je "RKC preoblikoval v tesno povezano, centralistično organizirano in strogo disciplinirano vojsko" (1961:250). Čeprav so bili v svojem pristopu do nekristjanov manj oholi kot v protireformaciji, so katoliški misijonarji v tem obdobju - podobno kot njihovi protestantski dvojniki - skušali razgnati temo popolne zmote z lučjo absolutne resnice.

V nasprotju z evangeličansko vnemo, na kateri je slonela misijonarska podjetnost, je med protestantsko elito v tem obdobju zraslo močno liberalno gibanje, ki se je še posebej čvrsto prijelo v ZDA. Medtem ko je reformacijska ortodoksija poudarjala radikalnost razlike med nadnaravnim in naravnim, je liberalizem uvedel koncept imanentnosti boga. Bolj kot avtoriteta, osnovana le na Bibliji, je bil zdaj v ospredju nov poudarek na avtoriteti osebnega religioznega izkustva. Namesto statičnega gledanja na svet so liberalci povzeli nove znanstvene poglede; denimo, na novo očitni evoliucijski dinamiki narave in zgodovine so pripisali božje namene (Cauthen, 1962: 3-25).

Na dopolnjujoče se načine so te tri transformacije omogočile strpnejše stališče liberalnih kristjanov do drugih religij. Koncept božje imanence je pomenil, da duha, ki prešinja svet, v načelu lahko odkrije vsak človek, ne le kristjan. Novi poudarek na individualnem religioznem izkustvu je odstranil težke doktrinarne ovire ekumenskemu gibanju, ki se je tedaj odvijalo med protestantskimi denominacijami, pa tudi sledečemu "širšemu ekumenizmu". Končno je razvrstitev religij vzdolž evoliucijskega kontinuuma - s "primitivnimi religijskimi izrazi resnice na eni strani in njenim popolnim

utelešenjem v Jezusu Kristusu na drugi - pomenila, da se krščanstvo "od drugih religij razlikuje le po stopnji" (Cauthen, 1962:24).

Čeprav je bilo v načelu evropski fenomen, se je v rimokatolištvu razvilo podobno liberalno gibanje, ki je bilo prav tako večinoma omejeno na klerične in teološke elite. Pod imenom "modernizem" je to gibanje dobilo priložnost pod pontifikatom Lea XIII. (1878-1903), ki se je namenil popraviti "intelektualno revščino RKC", nastalo zaradi strogih antiliberalnih represivnih dejanj predhodnika Pija IX. (Nichols, 1956: 294-305). Vendar je osvoboditev teh zatrtih sil kmalu izzvala nove represivne ukrepe samega Lea in nato še njegovega naslednika Pija X. (1903-1914). Slednji je v letu 1910 tudi skoval znamenito "antimodernistično prisego", ki so jo morali pod grožnjo odpustitve podpisati vsi rimokatoliški kleriki in učitelji.

Medtem ko so napadi na liberalne kroge v rimokatolištvu prihajali z vrha organizacijske hierarhije, se je konservativna reakcija v protestantizmu pojavila najprej na popularni ravni med denominacijsko skupino severnoameriških evangeličanskih pridigarjev (Ahlstrom, 1975: 277). Novo fundamentalistično gibanje, ki ga je sprožila serija konferenc v 70-ih in 80-ih letih 19. stoletja, je poudarilo nezmotljivost Biblije kot strogo dobesedne božje besede in nasprotovale takim liberalnim inovacijam, kot so bile večja kritičnost do Biblije, socialni evangelij in nadebudno ekumensko gibanje.

OD PRVE DO DRUGE SVETOVNE VOJNE

Prva svetovna vojna je imela velik vpliv na stališče krščanstva do drugih religij. Paradoks je, da sta obe - liberalna in konservativna tendenca zaradi tega vpliva pridobili moč.

Vojna je omajala optimistično prepričanje o superiornosti zahodnega liberalnodemokratskega načina življenja in spodbudila revolucionarna nacionalistična in antikolonialna gibanja, ki so v medvojnem obdobju izbruhnili v tretjem svetu (Hallenkreutz, 1977:21-22). Katoliške in protestantske misije so zdaj delovale "pod stalnim sumom, da so agenture zahodnega imperializma" (Nichols, 1956:420-21). Soočeni z vse glasnejšimi zahtevami po politični neodvisnosti in kulturni integriteti, sta se obe tradiciji

premaknili v liberalno smer s spoštljivejšim odnosom do nekristjanov in drugih kultur. Neposreden rezultat tega je bila pospešena transformacija tujih misijonov v cerkve, ki jih tvori lokalni kler, cerkve, ki si ne prizadevajo zatreti domačih običajev in tradicij, marveč jih - kolikor se le da - vključujejo v prakso "domačega" krščanstva.

V prvi in morda najpomembnejši okrožnici tega stoletja o misijonarski dejavnosti RKC - *Maximum Illud* (1919) je papež Benedikt XV. (1914-1922) zagovarjal stališče, da bi morali tisti, ki so v službi misijona, imeti za "posebno skrb vzgojo lokalnih kandidatov za svete položaje" (Neuner in Dupuis, 1982:310-313). Misijonarje je opozarjal, naj ne delujejo v korist držav, iz katerih prihajajo, ker bi "taka situacija zlahka spodbudila prepričanje, da je krščanstvo nacionalna religija nekega tujega ljudstva in da vsakdo, ki se spreobrne v krščanstvo, opusti lojalnost lastnemu ljudstvu in se podredi pretenzijam in dominaciji tuje oblasti".

Pij XI. (1922-1939) se je posvetil rasti cerkve v misijonskih deželah in je v okrožnici *Rerum Ecclesiae* (1926) ponovil klic predhodnika k vzgoji lokalnega klera. Podobno je v svoji prvi okrožnici *Summi Pontificatus* (1939) - Pij XII. (1939-1958) redefiniral načelo adaptacije, ki mora prevladovati v cerkveni misijonarski dejavnosti. Najpomembneje je, da je to načelo utemeljil v enosti in enakosti človeške vrste, pozivajoč cerkev k spoštovanju kulturne različnosti in vzgajanju pluralizma pod združujočim "balдахinom" krščanske vere. Šel je tako daleč, da je spodbujal prevzem tistih lokalnih "duhovnih vrednot" v krščansko bogoslužje, ki niso bile v nasprotju s cerkveno doktrino (Neuner in Dupuis, 1982:315-16).

Medtem ko je tak bolj spoštljiv misijonarski pristop k potencialnim spreobrnjencem dajal podporo liberalcem, ki so bili pripravljene minimizirati razlike med religijami, je vojna po drugi strani tudi katalizirala religijsko reakcijo v krščanskih zahodnih metropolah - ohrabrila je konservativce, ki so bili odločeni braniti zahteve edine prave vere. Nastalo je teološko gibanje, imenovano Neoortodoksija. Izzvalo je moden teološki liberalizem, ki je, kot je že bilo omenjeno, izzval odgovore papeža in evangeličanov.

Čeprav so k razvoju Neoortodoksije svoj delež prispevali mnogi teologi, je to gibanje

povezano predvsem s Karlom Barthom, splošno priznanim za najvplivnejšega teologa tega stoletja. Neoortodoksija je veliko dolgovala čustvenemu vplivu I. svetovne vojne. Za Bartha so bili "opojno vino optimizma 19. stoletja, evolucijski napredek in univerzalno bratstvo 'poteptani' na vojnih poljih Flandrije in Verduna" (Knitter, 1985:81). Na začetku svojega objavljenega komentarja Pavlovega pisma Rimljanom (l. 1922) je Barth ponovno močno poudaril reformacijsko doktrino o absolutni božji transcendenci in o popolni odvisnosti šibkega in grešnega človeštva od božje milosti. Zavrnil je liberalno tendenco prepoznavanja kontinuitet med krščanstvom in drugimi religijami. Z dokazovanjem, da se bog razodeva le v krščanstvu, je Barth okrepil konservativce, ki jih je prestrašilo tisto, kar se je zdelo kot slabitev trditve o edinosti in večvrednosti Kristusovega sporočila.

OD II. SVETOVNE VOJNE DO SEDANJOSTI

Ko so se v 50-ih letih pričeli razkrajati mrčni oblaki dveh svetovnih vojn in svetovne depresije, je Neoortodoksija kot gibanje pričela naglo zamirati, čeprav so ideje Bartha in drugih iz njegove generacije dosegle trajen intelektualni vpliv na del mlajših teologov. V protestantizmu in rimokatolicizmu so se liberalne sile po II. svetovni vojni ponovno uveljavile. To je postalo dramatično očitno v 60-ih letih, ko sta zasedanje svetovnega sveta cerkva v New Delhiju (WCC) in II. vatikanski cerkveni zbor napovedala dobo medreligijskega dialoga. Vendar so konservativni oponenti ta dialog obsojali kot odvrčanje od bistveno krščanske dolžnosti širjenja evangelija. Morda je presenetljivo, da je rimokatolištvo bolje uravnotežalo konfliktna zahteva dialoga in misije in se čvrsteje usidrilo v strpnjšem in sodelovalnejšem stališču do drugih religij.

Pij XII. je razvijal naprej pozitivno stališče do duhovnih vrednot svetovnih religij, najprej z odobritvijo ugotovitve indijskih škofov l. 1950, ki je v enem odstavku priznala, da "sta resnica in dobrota tudi zunaj krščanske religije" (Neuner in Dupuis, 1982:285), in drugič v okrožnici *Evangelii Praecones* (1951), v kateri je dejal, da bi moral biti Evangelij "precepljen"

na vse, kar je "dobro, častno in lepo" v drugih religijah (Neuner in Dupuis, 1982:319).

V zgodnjih 60-ih letih je k temu pozitivnejšemu odnosu bistveno prispeval prominentni katoliški teolog Karl Rahner. Pri tem "ni le pripravil poti za II. vatikanski cerkveni zbor, marveč je neposredno prispeval k njegovi vsebini" (Knitter, 1985:125-27). Rahner je uporabljal preprosto logiko: Če bog zares želi odrešitev vseh, morata odrešitev in milost obstajati tudi v nekrščanskih religijah, ker ju lahko ljudje kot družbena bitja srečajo le v svojih religijah. Tako so po Rahnerjevem prepričanju druge religije "pozitivno vključene v božji načrt odrešitve".

Drugi vatikanski cerkveni zbor pomeni prelomnico v stališčih RKC do drugih religij. Janez XXIII. (1958-1963) je kmalu potem, ko je postal papež, oznanil svoj namen sklicati prvi cerkveni zbor po I. vatikanskem. Po štirih letih priprav se je zbor sestal na štirih splošnih zasedanjih (od 1962 do 1965) in izdal več dokumentov, ki so izražali cerkveno mnenje o številnih vprašanjih. Tu nas najbolj zanima "Izjava o odnosih Cerkve z nekrščanskimi religijami", ali kot jo (po prvih besedah izvirnega latinskega besedila) običajno imenujejo - *Nostra Aetate* (V našem času). V tem prvem koncilskem dokumentu, ki se izrecno ukvarja z nekrščanskimi religijami, Cerkev najprej izloča in hvali takomenovane "primitivne religije" (afriške animistične religije) in nato še hinduizem, budizem, islam in judaizem. Ko deklaracija povzema stališče teh religij, navaja (Abbot, 1966: 662-63):

"Katoliška cerkev ne zavrača ničesar, kar je resnično in sveto v teh religijah. Z vsem spoštovanjem gleda na te načine vedenja in življenja, na te vloge in učenja, ki - čeprav se v mnogih pogledih razlikujejo - vedno odsevajo žarek tiste Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi."

Kljub tej izjavi je glede cerkvenega odnosa do drugih religij po II. vatikanskem cerkvenem zboru ostalo precej zmede in nesoglasij. Ta predmet je pritegnil takojšnjo pozornost Sekretariata za nekrstjane, telesa, ki je bilo organizirano med koncilom in je dobilo nalogo vzpostavljati sodelovanje in prijateljstvo med Cerkvijo in pripadniki drugih verskih tradicij. Bolj kot vsi posebni dokumenti in izjave skupaj je ravno ustanovitev Sekretariata pomenila institucionalizacijo novega interesa RKC za izboljšanje odnosov z nekrščanskimi religijami. Ti odnosi

so dobili obliko "dialoških" srečanj med rimokatoliškim klerom in predstavniki drugih ver.

Čeprav je pontifikat Janeza Pavla II. (1979) na mnogih področjih pokazal opazen konservativizem, pa ga označuje tudi prizadevanje za razširitev stikov (večinoma s papeževimi pogostimi potovanji širom po svetu) ne le s kristjani drugih tradicij, marveč tudi z nekrstjani. Papež je pričel svoj "mandat" z okrožnico *Redemptor Hominis* (1979), ki hvali "veličastno dediščino človeškega duha, ki se kaže v vseh religijah", in izraža spoštovanje do prizadevanj za napredek v medreligijskem dialogu (Neuner in Dupuis, 1982:298-99). Medreligijski "Vrh za mir" v Assisiju l. 1986 sem že omenil.

Protestantizem ostaja glede vprašanja izboljšanja odnosov z nekrstjani bolj neenoten. V zgodnjih 60-ih letih so liberalne sile začele napredovati zoper splošno konservativno stališče do nekrščanskih religij, ki je obvladovalo konferenco IMC v Tambaramu l. 1938. Prvi kazalci sprememb so se pokazali na tretji splošni skupščini WCC v New Delhiju l. 1961. Morda je pod vplivom verskega pluralizma gostujoče dežele ideja dialoga vzbudila nov interes, kar se je končalo z vključitvijo IMC v WCC, ki se je preimenoval v Komisijo o svetovni misiji in evangelizmu.

Naslednje leto je WCC ustanovil študijske centre na nekrščanskih področjih, da bi začel zbirati informacije o drugih religijah. Vodje teh centrov so poročali na srečanjih o "krščanskem dialogu z ljudmi drugih ver" l. 1967 v Kandyju (Ceylon), ki so jih obiskali svetovalci sekretariata. Do prvega multilateralnega medreligijskega dialoga je prišlo pod pokroviteljstvom WCC v Altajounu v Libanonu, leta 1970. Udeležili so se ga hindujci, budisti, kristjani in muslimani. Leto kasneje je bila ustanovljena podenota za dialog z ljudstvi živih religij in ideologij (DFD). Kot enakovredna vatikanskemu sekretariatu je bila DFI zadolžena za koordinacijo vseh dialogov, ki jih vodi WCC in za gojitev teološke refleksije o tem procesu, še posebej z ozirom na odnos med dialogom in misijonarskim delom (Shead, 1987: 181). Sledili so mnogi bilateralni medreligijski dialogi, ki jih je sponzoriral WCC.

Medtem se je prvič dramatično izrazilo nasprotovanje konzervativnih protestantov do dialoga v "Frankfurtski deklaraciji" - v izjavi, sprejeti 4. 3. 1970 na teološki konvenciji evangeli-

čanov v Frankfurtu v Nemčiji. Izrecno oblikovana kot odgovor na "izdajalsko potvorbo njihovih motivov in ciljev /krščanskih cerkva/" s strani WCC, je izjava nasprotovala novemu, strpnjšemu stališču do drugih religij, ki je bilo vidno v ekumenskem gibanju (Knitter, 1985: 78-9).

Na petem splošnem zasedanju WCC v Nairobiju v Keniji l. 1975 pa so dolgotrajne napetosti med zagovorniki dialoga in njihovimi konservativnimi in evangeličanskimi kritiki dosegle vrh. Kritika dialoga je bila osrediščena na tri točke: prvič, da je ta dejavnost implicitno potrdila idejo, da se je Bog v nekem smislu razkril in nudi odrešitev v nekrščanskih religijah, kar da je zavračanje enkratnosti Kristusa in evangelija; drugič, da se z dialogom krščanstvo odpira sincretizmu, tendenci kombiniranja in mešanja različnih verovanj; tretjič, da je dialog "izdaja Kristusovega mandata, da pridiga evangelij in pridobi za učence vsa ljudstva" (Knitter, 1985: 222).

Štiri leta kasneje je WCC izdal "Vodič za dialog z ljudstvi živih religij in ideologij" (WCC, 1979). Čeprav so ga sprejeli kot "zgodovinski preobrat" v razvoju dialoga, se je večinoma izognil pomembnim teološkim sporom med zagovorniki dialoga in njihovimi evangeličanskimi nasprotniki (Knitter, 1985:139). Njegovo besedilo odseva nadaljevanje globokih delitev v WCC in protestantizmu nasploh, kar zadeva odnos krščanstva do drugih religij. Priznava obstoj "nerešenih vprašanj" in opozarja, da to "postavlja krščansko sodelovanje v medreligijskem dialogu na negotove temelje ... s tem pa ostajajo vse možnosti in namen dialoga zatamnjeni" (Knitter, 1985:139).

Po izdaji Vodiča je WCC (prek DFI) nadaljeval dialog s predstavniki drugih religij. Na šestem generalnem srečanju WCC v Vancovu v Kanadi l. 1983 je bilo med aktivnimi udeleženci 15 predstavnikov drugih ver. To so bili časi, ko je razprava o dialogu postajala pikra, ker so evangeličani to prakso goreče zavračali kot "izdajo poslanstva" in "nevarno nazadovanje" (Eck, 1984:182).

DISKUSIJA

Ko povzemamo zgodovinski vzorec razvijajočega se stališča krščanstva do drugih religij, kaže obdobje od leta 1875 do I. svetovne vojne dva nasprotna vpliva. Najprej vpliv entuzijasti-

čne verzije tradicionalne zavezanosti evangelizaciji, ki je utelešena v misijonarskem gibanju. Drugič je tu naraščajoči liberalizem, ki je zmanjšal pomen pomembnih razlik med krščanstvom in drugimi religijami. Medvojno obdobje kaže tudi dve nasprotujoči si težnji. Medtem ko je liberalna prilagoditev hkratna z antikolonialnimi nacionalnoosvobodilnimi gibanji, zamenja optimistično in samoumevno ortodoksijo preteklosti visoko zavestno neoortodoksno nagnjenje k ohranitvi jasnih meja med pravo in zmotnimi verami. Po drugi svetovni vojni so liberalni kristjani, ki so zagovarjali večjo strpnost in sodelovanje z drugimi religijami, dosegli velik uspeh s srečanjem v New Delhiju in z drugim vaticanjskim cerkvenim zborom, čeprav so protestanti, kar zadeva odnos med misijo in dialogom, še vedno bolj razdeljeni kot rimokatoliki.

Neomajen razvoj v prizadevanju za vse bolj strpne in sodelovalne odnose med krščanstvom in drugimi religijami, ki ga zaznavamo v celotnem obdobju, bi lahko razložili kot odgovor na oblikovanje pluralističnega svetovnega religijsko-kulturnega sistema. Pojav vztrajnih protitrendov, kakršna sta fundamentalizem in Neortodoksija - ki univerzalizacijske težnje ovirata, vendar ne blokirata - je po mnenju teoretikov, denimo Bergerja, kar treba pričakovati.

Dvajseto stoletje je s svojo nesluteno geografsko mobilnostjo in napredkom v komunikacijah pospešilo dolgotrajen proces v moderni dobi, ko so se prej relativno izolirane verske skupnosti geografsko in miselno neizogibno približale. Misijonarsko gibanje se je dramatično razvilo proti koncu 19. in v prvih desetletjih 20. stoletja. Njegovo širjenje v tujih misijah in srečevanje z versko različnostjo pa se je pričelo tri stoletja prej in pomeni njegovo najvišjo točko. Ko je doba odkritij Evropo seznanila z obstojem milijonov ljudi, ki so brez svoje krivde živeli nevede za Jezusa Kristusa, so rimokatoliški teologi skušali pomiriti očitno nasprotje med konceptom univerzalne božje ljubezni in cerkveno nujno po odrešitvi. Zastavljalo se je vprašanje, če takšne osebe avtomatično doleti prekletstvo. Tridentinski cerkveni zbor (1545-1563) je presodil, da ne, in izumil formulo, ki je priznavala "pokrstitev po želji". Po tej formuli so pogani, ki so živeli moralno, implicitno izrazili "željo po pridruženju cerkvi in tako lahko prišli skozi vrata zveličanja" (Knitter, 1985:123, glej Burns, 1971:78-79).

Kot je pokazal zgodovinski pregled, so se v 20. stoletju krščanski teologi in cerkvene oblasti ponovno znašle (v medvojnem obdobju) pred vprašanjem oblikovanja formule, ki bi skrbela za duhovni položaj nekristjanov, katerih milijonov širom po svetu ni bilo mogoče prezreti. Nekatere izmed teh formulacij so bile konservativne in ekskluzivistične (npr. Fundamentalizem in Neoortodoksija), vendar je bil to morda temelj za razmere po drugi svetovni vojni, ko so se uveljavili tako inkluzivni pogledi, kot so bili pogledi Karla Rahnerja, Sekretariata in DFI.

Bližnja srečanja z drugimi religijami pa niso bila samo posledica razširjenih stikov na misijskih področjih. To je bil tudi čas, ko so se v svetovnem sistemu močno spremenili migracijski obrazci, ki so veljali stoletja. Prej so glavni migracijski tok tvorili kolonisti, ki so se selili iz razvitega v nerazvite dele sveta. Zdaj pa je evropska in severnoameriška industrijska ekspanzija vedno bolj privlačila milijone judovskih, muslimanskih, hindujskih in budističnih migrantov, ki so si iskali delo. Obstoje tako velikega števila nekristjanov v samem središču krščanstva je pomenil veliko spodbudo univerzalizacijskim težnjam v odnosu krščanstva do drugih religij.

SKLEP

Študija je skušala pokazati, da je sociološki pristop, ki povezuje univerzalizacijske trende v verovanjih in vrednotah z naraščajočim pluralizmom modernih družb, primeren za opazovanje sprememb v stališču krščanstva do drugih religij v dvajsetem stoletju. Teoretiki, ki uporabljajo ta pristop, ponujajo razlage, ki se včasih razlikujejo v sodbi, kako ti trendi institucionalno odsevajo v razvoju globalnega kulturnega sistema. Vsi pa so vendarle enotni v prepričanju o vse pluralnejši naravi modernih družb in razvijajočem se svetovnem religijsko-kulturnem sistemu.

Vendar je prepoznavanje koristnosti takega pristopa lahko šele začetek v poizkušanju razumevanja zelo pomembnih religijskih sprememb našega časa. Zastavlja se zgodovinsko vprašanje, ali so bili takšni univerzalizacijski trendi vidni tudi v drugih časih in krajih, ko in kjer je družbeni sistem izkušal naraščajoč pluralizem.

Takoj je mogoče pomisliti na rimsko cesarstvo in še na mnoga druga cesarstva, ki so poznala veliko versko raznolikost. Kot sem že opozoril, obstajajo za tovrstne religijske spremembe tudi drugačne razlage. Primerjava našega pristopa s temi bi bila pomembno raziskovalno področje. Morda bi nekakšna sinteza pristopov še izostrila pogled na razvijajoči se "svetovni religijski sistem".

Prevedel Marjan Smrke

Richard Wayne Lee, Emory University.

OPOMBA

* Prevod članka "Christianity and the Other Religions: Interreligious Relations in a Shrinking World", *Sociological Analysis*, let. 53, št. 2, poletje 1992.

LITERATURA

- ABBOTT, Walter M. (ur.) (1966): **The Documents of Vatican II**, New York: Herder and Herder.
- AHLSTROM, Sidney E. (1975): **A Religious History of the American People**, vol.2, Garden City, NJ: Doubleday.
- AMMERMAN, Nancy T. (1987): **Bible Believers**, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- BELLAH, Robert N. (1973): **Emile Durkheim on Morality and Society**, Chicago: University of Chicago Press.
- BERGER, Peter L. (1963): "A market model for the analysis of ecumenicity.", *Social research* 30, str.77-93.
- BERGER, Peter L. (1969): **The Sacred Canopy**, Garden City, NJ: Doubleday.
- CAUTHEN, Kenneth (1962): **The Impact of American Religious Liberalism**, New York: Harper & Row.
- DURKHEIM, Emile (/1893/ 1984): **The Division of labour in Society**, New York: Free Press.
- ECK, Diana (1984): "Dialogue in the oikoumene." **Ecumenical Review** 36, str. 179-83.
- FRANK, Andre Gunder (1982): "Crisis of ideology and ideology of crisis", v Jamir Amin, Andre Gunder Frank, Giovanni Arrighi, in Immanuel Wallerstein (ur.), **Dynamics of Global Crisis**, str. 109-65, New York: Monthly Review Press.

- HELLENCREUTZ, Carl F. (1977): **Dialogue and Community**, Geneva: World Council of Churches.
- HICK, John and Brian Hebblethwaite (1980): **Christianity and Other Religions**, Philadelphia: Fortress.
- HUNTER, James D. (1983): **American Evangelicalism**, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- HUNTER, James D. (1987): **Evangelicalism: The Coming Generation**, Chicago: University of Chicago Press.
- KISER, Edgar and Kriss A. Drass (1987): "Changes in the core of the world-system and the production of utopian literature in Great Britain and the United States, 1883-1975." **American Sociological Review** 52, str. 286-93.
- KNITTER, Paul F. (1985): **No Other Name: Acritical Survey of Christian Attitudes Toward Other Religions**, Maryknoll: Orbis.
- MANSCHRECK, Clyde L. (1985): **A History of Christianity in the World**, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- MEYER, John W. (1980): "The world polity and the authority of the nation-state," v Albert Bergesen (ur.), **Studies of the Modern World-System**, str. 109-37, New York: Academic Press.
- MEYER, John W. (1983): "Conclusion: institutionalization and the rationality of formal organizational structure", v John W. Meyer and W. Richard Scott (ur.), **Organizational Environments**, str. 261-82, Beverly Hills, CA: Sage.
- MEYER, John W. (1988): "The evolution of a world religious system: some research design ideas." Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association (in joint session with the Association for the Sociology of Religion), Atlanta.
- MEYER, John W. in Brian Rowan (1977): "Institutionalized organizations: formal structure as myth and ceremony." **American Journal of Sociology** 83, str. 340-363.
- NEUNER, J. and J. Dupuis (1982): **The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church**, New York: Alba.
- NICHOLS, James Hastings (1956): **History of Christianity, 1650-1950**, New York: Ronald.
- PARSONS, Talcott (1977): **Social Systems and the Evolution of Action Theory**, New York: Free Press.
- ROBERTSON, Roland (1987): "Globalization nad the future of religion: problems in thinking religion globally." Paper presented at the International Symposium, Chuo Academic Research Institute, Tokyo, Japan.
- ROBERTSON, Roland in Frank J. Lechner (1985): "Modernization, globalization and the problem of culture in world-systems theory." **Theory, Culture and Society** 2, str. 103-17.
- Secretariatatus pro non christianis (1984): "The attitude of the church towards the followers of other religions: reflections and orientations on dialogue and mission." **Bulletin** 56, str. 126-44.
- SHEARD, Robert B. (1987): **Interreligious Dialogue in the Catholic Church Since Vatican II**, Lewiston, NY: Mellen.
- VIDLER, Alec. R. (1961): **The Church in an Age of Revolution, 1789 to the Present day**, London: Hodder and Stoughton.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1974): **The Modern World-System**, New York: Academic Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1979): **The Capitalist World-Economy**, Cambridge: Cambridge University Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1983a): "Crisis: the world economy, the movements, and the ideologies", v Albert Bergesen (ur.), **Crises in the World-System**, Beverly Hills: Sage.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1983b): "An agenda for world-systems analysis", v William R. Thompson (ur.), **Contending Approaches to World-System Analysis**, Beverly Hills: Sage.
- WEBER, Robert Phillip (1981): "Society and economy in the western world-system" v **Social Forces** 59, str. 1130-47.
- WEBER, Max (/1922/1978): **Economy and Society**, Berkeley: University of California Press.
- World Council of Churches (1961): **The New Delhi Report: The Third Assembly of the WCC**, London: SCM.
- World Council of Churches (1979): **Guidelines on Dialogue with people of Living Faiths and Ideologies**, Geneva: WCC.
- WUTHNOW, Robert (1980): "World order and religious movements", v Albert BERGESEN (ur.), **Studies of the Modern World-System**, str. 57-73, New York: Academic Press.
- WUTHNOW, Robert (1983): "Cultural crises", v Albert Bergesen (ur.), **Crises in the World System**, str. 57-71, Beverly Hills, CA: Sage.
- WUTHNOW, Robert (1987): **Meaning and Moral Order**, Berkeley: University of California Press.