

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2,303—310
 UDK: 27-67:21/29
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

Erika Prijatelj

Religija, posebno krščanstvo, v dialogu s kulturami in drugimi religijami

Povzetek: Avtorica izhaja iz teze, da religije oblikujejo kulture in kulture religije. Pri preučevanju vzajemnega sooblikovanja kulture in religije se osredotoča posebej na krščanstvo. Osrednji pojem raziskave je dialog, njegove stopnje in navzočnost na medreligijski in medkulturni ravni. Medreligijski dialog je medkulturni dialog in medkulturni dialog je medreligijski dialog. Pristen in globok dialog kot način življenja pomeni pripravljenost na duhovno preobrazbo; v tem procesu se človek ali skupnost ne odpre samo drugačnosti drugega in dojemanju prej nezavednih ali neznanih resničnosti z nove perspektive, ampak sprejme tudi moralno odgovornost za dobro drugega, okolja in človeštva.

Ključne besede: religija, kultura, inkulturacija religije, medreligijski dialog, medkulturni dialog, stopnje dialoga, duhovnost

Abstract: **Religion, especially Christianity, in Dialogue with Cultures and Other Religions**

The paper is based on the thesis that religion shapes culture and culture shapes religion. While examining mutual shaping between culture and religion, a special focus is placed on Christianity. The central notion of the research is dialogue, its stages and manifestation on both the interreligious and intercultural levels. Interreligious dialogue is intercultural dialogue and intercultural dialogue is interreligious dialogue. A genuine and deep dialogue as a way of life means an openness to spiritual transformation. In the process of such a dialogue, people or communities open themselves to others' differences and to previously unknown reality from a new perspective. They also accept moral responsibility for the good of the others, of the environment and of humanity.

Key words: religion, culture, inculturation, interreligious and intercultural dialogue, stages of dialogue, spirituality

1. Uvod

Kljub napovedim o zatonu religij v postmoderini dobi ugotavljamo, da se religije razcvetajo in da jih najdemo celo tam, kjer bi jih najmanj pričakovali. V javnosti se pogosto govori o vrnitvi religij, čeprav religije niso nikamor »odšle«. Danes pome-

nijo izredno pomemben vidik kulture, ki se je zlasti s procesom globalizacije in z migracijami še okrepil. Religije so tako odločilnega pomena pri izbiri in uresničevanju načina graditve miru ali pa trka civilizacij.

Na splošno lahko rečemo, da je kultura širša od religije, ker ni religije, ki ne bi bila inkulturirana v neko določeno kulturo, medtem ko kultura lahko obstaja tudi brez trdno zasidrane religije s prepoznavnimi institucionalnimi komponentami. Prav tako pa je tudi religija širša od medreligijskega dialoga, ker ne more biti dialoga brez vsaj dveh religij, medtem ko lahko obstaja religija, ki medreligijski dialog izključuje ali ga vsaj ne dopušča. Po tej logiki si je kulturo in religijo teoretično mogoče predstavljati ločeno, kot dva hermetično zaprta sistema brez interakcij, podobno kakor si lahko predstavljamo religijo, ki izključuje vsak medreligijski dialog.

Z zgodovinskega stališča je pogled drugačen. Kultura in religija, kakor ju razumemo v klasičnem pomenu besede, vzajemno delujeta in vplivata druga na drugo, se razvijata in preoblikujeta svoji identiteti do takšne mere, da je velikokrat težko natančno določiti, kje se konča kultura in kje začne religija. Iz tega sledi, da dejansko to ni vprašanje, ali obstaja vzajemna interakcija med kulturo in religijo, ampak *kako* poteka proces njunega medsebojnega bogatenja in kako medreligijski dialog vpliva na medsebojno oblikovanje kulture in religije. Pri obravnavanju tega vprašanja se bomo osredotočili na inkulturacijo religije, oziroma natančneje, na kulturo in na krščansko religijo.

2. Kultura, religija in dialog

Niebuhr (2001, 16) meni, da bi bilo pri preučevanju odnosa med kulturo in religijo nevarno pojmovati kulturo kot nekaj sekularnega, brezbožnega, protibožjega ali zgolj kot človeško aktivnost, denimo ekonomsko ali politično. Kultura je »celoten proces človeške aktivnosti in celovit rezultat takšne aktivnosti« (32). S tem je Niebuhr opozoril na celovitost njene narave in na njen od konteksta odvisni razvoj. To pomeni, da je do razumevanja neke določene kulturne prakse mogoče priti samo z upoštevanjem relacijske dinamike med preostalimi elementi iste kulture, na katero spet vplivajo sosednje in druge kulture, in jih analizirati na sinhroničen način.

V zadnjih letih in desetletjih so postmoderni avtorji kritizirali ta antropološki koncept kulture in poudarjali, da je kultura »podlaga za tekmovalnost v odnosih« (Tanner 1997, 54). Z zgodovinskim razvojem postane fragmentarna, nekonsistentna, konfliktna in spreminjajoča se družbena resničnost (Storey 2015, 86). Takšen pogled na kulturo je zaradi neoliberalnega kapitalizma in nove komunikacijske tehnologije opazno zaznamoval proces globalizacije. V dobi globalizacije so se geografske meje, ki so nekoč pomagale definirati kulturno identiteto, zrušile. Zaradi globalizacije v smislu »pritiska« (Phan 2012, 18) se tudi zamegljuje meja med preteklostjo in prihodnostjo, ustvarja se nova kultura, hiperkultura, homogenizirana kultura, ki temelji na potrošništvu. Harmonija in celovitost kulture ostajata

danes ideal; v ospredju sta minljivost in razcepljenost, nič ni več *a priori*. Po drugi strani postmoderni koncept kulture tvega podžiganje fundamentalističnih tendenc, kulturno in družbeno getoizacijo in opevanje idealizirane preteklosti.

Še več razlik najdemo danes pri definiciji pojma religije oziroma religij, saj s tem poudarjamo njihovo raznolikost. Alston, analitični filozof religije, je religijo predstavil z devetimi ključnimi elementi: vera v nadnaravno bitje ali bitja; razlikovanje med svetim in profanim; rituali, osredotočeni na sveto; moralnost, utemeljena v svetem; značilna religiozna čustva (kot odgovor na *mysterium tremendum et fascinans*); molitev in druge oblike komunikacije s sveto resničnostjo; pogled na svet v skladu z religijo; način življenja v skladu z religijo; pripadnost družbeni skupini oziroma občestvu v skladu s prej omenjenimi značilnostmi. (Lumbard 2009) Kljub temu da vse religije ne zajemajo vseh naštetih elementov, večina religij pozna večino od njih. Ključno je naslednje: odnos s presežnim, obredi, struktura skupnosti ter morala in način vedenja. Na vprašanja o izvoru bivanja, življenju po smrti in drugih presežnih resničnostih odgovarjajo religije drugače kakor marksizem, druge politične ideologije in sekularni nacionalizem.

Naslednja ključna beseda, ki jo želimo opredeliti, je dialog. V dobi globalnega dialoga je pojem dialoga uporabljen zelo široko, medtem ko ima v našem prispelku zelo specifičen pomen. Po Swidlerju resnični dialog

»ni zgolj medsebojno pogovarjanje, ampak je popolnoma nov način gledanja nase in na svet ter življenje, skladno s tem novim pogledom. Dialog je v tem primeru krepost, način življenja, ki prodre v vse pore naše zavesti, se izraža v globinskem dialogu, kritičnem razmišljanju in spodbudnem sodelovanju. Na kratko: je Dia-Logos.« (2012, 13)

To je globok dialog med dvema človekoma ali skupinama ljudi, med (religioznimi) skupnostmi ali kulturami. Pri tem vsaka stran lahko vidi posamezne probleme drugače ali ima celo različna stališča, dialog pa vodi v vzajemno spreobračanje. Izhodiščna drža vsakega udeleženca v dialogu sta odprtost in želja, učiti se od drugega, da bi rastli. (Platovnjak 2015, 14–15) Rast vključuje spremembo. To velja tako za posameznike kakor za skupnosti ljudi, za religije in za kulture. Globok dialog kot način življenja v bistvu pomeni pripravljenost na preobrazbo, »ne da bi šlo pri tem za sinkretizem ali relativizem«. (Frančiček 2016)

3. Krščanstvo in kultura

Približno tretjina človeštva se prišteva med kristjane. Kristjani živijo na vseh kontinentih in svojo vero prakticirajo na različne načine, vključno z različnimi oblikami liturgije. Temeljna razloga za to sta dva. Prvi je teološki, z dogmo o učlovečenju druge božje osebe, Kristusa, ki je pravi Bog in pravi človek, »nam podoben v vsem, razen v grehu« (Heb 4,11), ki je živel v konkretnem času in v konkretnem prostoru. S tem je Kristus odprl pot inkulturaciji oziroma vstopanju evangeljskega sporočila

v kulturo, ali bolje, v kulture. Drugi razlog za širitev krščanstva po svetu je njegova kulturna prilagodljivost, ki se med drugim kaže v prevodih svetopisemskih, liturgičnih in pravnih besedil v domače jezike vernikov, to pa ni samoumevno. Za primerjavo naj navedemo, da je v judovstvu in v islamu bistveno večji poudarek na izvornih jezikih, to je, na hebrejščini in na arabščini, tako da tam govorimo o tako imenovani »korespondenčni prilagodljivosti« (Arbuckle 2010, 32).

Pogled v zgodovino kaže, da je vedno obstajala močna interakcija med krščanstvom in kulturo, posebno še zahodno. Rezultat tega je bilo vzajemno oblikovanje in preoblikovanje. S teološkega vidika je bilo, razumljivo, več zanimanja namenjenega preučevanju krščanskega prispevka h kulturi in veliko manj vprašanju, koliko in kako je kultura že oblikovala in bo še oblikovala krščanstvo. (Phan 2012, 22) Razumevanje poslanstva kristjanov je bilo osredotočeno na pokristjanjevanje kulture, naravna posledica tega pa je bila, da so kristjani ovrednotili predvsem pozitivni prispevek tega. To je privedlo do vprašanja, kako in kje je krščanstvo izgubilo svoj pozitivni in obenem močni vpliv na družbo, kakor lahko danes opazamo v Evropi. V tem kontekstu so se rodile tudi pobude in strategije za novo evangelizacijo.

Prav na tej točki se je treba vrniti k ugotovitvi, da religija oblikuje kulturo, hkrati pa tudi kultura oblikuje religijo. Podobno kakor mnoge druge religije se krščanstvo boji sinkretizma in izgube svoje identitete, zato išče varnost v uniformiranosti in ponekod v cerkveni kontroli. Potrebna bo poglobljena refleksija o tem, kako današnja kultura na najrazličnejše načine – ne samo negativno, ampak tudi zelo pozitivno – oblikuje in preoblikuje krščanstvo in mu s tem pomaga oblikovati in živeti edinost v različnosti. Odnos med krščanstvom in kulturo nikakor ni enosmerna pot, ki bi pomenila, da krščanstvo kulturi daje vse, v zameno pa dobi od nje zelo malo ali nič. To bi bil avguštinski pogled na kulturo: *massa damnata*, ki jo je treba pokristjaniti in odrešiti. Drugi vatikanski koncil je razvil pozitivno interpretacijo kulture: kristjani so »sredi« tega sveta, čeprav ne »od« tega sveta. Krščanstvo tako ni nad kulturo ali v paradoksu z različnimi kulturnimi modeli. S tipično katoliško »inkulturacijo« in s protestantsko »kontekstualizacijo« odpira pot dialogu s kulturo, med kulturami in med religijami.

Katoliški teolog Bevens (2013) v svoji knjigi predstavlja različne modele tako imenovane »kontekstualne teologije«. 1. Model prevoda zagovarja, da je evangelijsko sporočilo nespremenjeno izraženo na nadkulturni, dogmatični način; 2. antropološki model poudarja kulturno identiteto vsakega kristjana; 3. model prakse ugotavlja, da se božja navzočnost izraža ne samo v kulturi, ampak posebno tudi v zgodovini – zlasti trpečih; 4. sintetični model vidi dialektično napetost med doktrinalnim evangelijskim sporočilom in reflektivnim delovanjem, ki spodbuja spremembe; 5. transcendentalni model poudarja pomen človekove izkušnje in osebne vere. Pri tem Bevens ne trdi, da je posamezni model boljši od drugega, ampak zagovarja stališče, da vsak od teh modelov ustreza specifični situaciji. Na podlagi tega spodbuja k »zdravemu pluralizmu« (46), ki zahteva poglobljeno razločevanje glede na različne kontekste, s katerimi se ljudje srečujejo v različnih kulturah. Čeprav Bevens na prvi pogled ne prinaša jasnega odgovora glede up-

orabe »pravega« modela, dobro predstavi potrebo po iskanju resnice, tako da se odpremo za srečanje s tistimi, ki mislijo ali živijo drugače.

Spodbudno je dejstvo, da zadnjega pol stoletja krščanstvo v svojem misijonarskem duhu veselega oznanila ne komunicira več tako, da pri vstopanju v nove kulture poskuša zamenjati obstoječe religije, ampak prinaša predvsem izboljšavo ali novo izbiro ob že uveljavljenih tradicijah. To je mnogo bolj celovit in hkrati senzibilen pristop k ljudem in k tradicijam, ki so ljudi nagovarjale predtem. Ali kakor se je izrazil Taylor: »Vse človeške kulture, ki so v daljšem časovnem obdobju omogočale življenje celotnim družbam, imajo nekaj pomembnega povedati vsem ljudem.« (2007, 6) Ko danes kristjani prinašajo evangeljsko sporočilo v kulturo z že uveljavljenimi verskimi tradicijami, se učijo odprtosti za modrost, ki jo imajo druge religije. Uspešen zgled tega je evangelizacija azijskega prostora z zgodovinsko in praktično močnimi verskimi tradicijami; s to evangelizacijo krščanstvo dokazuje, da je zmožno spoštljive komunikacije s tamkajšnjimi tradicijami.

4. Medreligijski in medkulturni dialog

Po eni strani imamo v današnjem času globalizacije in migracije velikanske možnosti za medkulturna srečanja in s tem priložnosti za dialog. Čas bo pokazal, v kakšno globino gredo ta srečanja in kaj puščajo za seboj. Po drugi strani pa, paradokso, ugotavljamo, da je globalizacija zmanjšala število takšnih srečanj; to imenujemo »fenomen hiperdiferenciacije« (Schreiter 2012, 57): na voljo je toliko možnosti za srečanja, da to v nekaterih ljudeh sproži strah in zato raje ostajajo v svojem domačem kotičku, v družbi z znanimi in sebi podobnimi ljudmi. To se dogaja na različnih koncih sveta. Ljudje se v ozračju strahu zapirajo v svoj krog in upajo, da se tako ne bodo »okužili« s čim od zunaj in da njihovo življenje ne bo doživelo sprememb.

V današnjem času je meja med kulturo in religijo zelo prožna. Na kulturo ne moremo gledati kot na nekaj izključno sekularnega in religije ne moremo omejiti na privatno sfero. »Kultura izraža transcendenco in religija se je vrnila v javnost.« (Phan 2012, 36) Religija in kultura druga drugo vzajemno oblikujeta. Medreligijski dialog je medkulturni dialog, medkulturni dialog pa je hkrati medreligijski dialog. Dialog je ključnega pomena za preživetje človeštva. Pri medreligijskem dialogu »ne gre za spreobračanje, ampak za duhovno transformacijo, ki postopno vodi v zmanjševanje svoje pomembnosti v lastni identiteti in močnejšo identifikacijo z drugimi oz. Drugim« (37).

Različni avtorji navajajo nekoliko drugačne, obenem pa zelo podobne drže, ki jih zahteva vstopanje v medreligijski dialog, kakor denimo: odprtost in globoko spoštovanje drugega, resnično pripravljenost za poslušanje, učenje in delo na sebi in prijateljstvo, ki vključuje vse. Cornille, denimo, navaja pet temeljnih drž: »ponižnost, solidarnost, angažiranost, empatičnost in gostoljubnost« (2008, 56). Te drže niso nekaj novega, saj Sveto pismo na mnogih mestih govori o tem. Nov

pa je prejemnik, to je religijski Drugi, ki ga je krščanstvo mnoga stoletja obsojalo na pekel. Očitno je, da je medreligijski dialog oblikoval nov etos, ki izhaja iz vzajemne duhovne delitve in obogatitve.

Swidler, ustanovitelj in predsednik Inštituta za dialog in od njegove ustanovitve dalje urednik časopisa za ekumenske študije, je predstavil sedem transformativnih stopenj (2014, 99–102), v katerih oseba ali skupnost v procesu zorenja, če le ni notranje zaprta, prehaja od osredotočenosti nase k odprtosti in sprejemanju vse človeške družine, vključno s tistimi, katerih religijska oziroma kulturna stališča so zelo drugačna, tuja ali nerazumljiva.

Prva stopnja je radikalno srečanje različnosti. Prvo srečanje s takšno različnostjo lahko pomeni neke vrste šok, ko se človek zave drugega in njegovega drugačnega življenjskega sloga, njegovih življenjskih nazorov in osmišljanja življenja, saj s tem zmoti svoj način interpretacije življenja. To je lahko bolj ali manj strah vzbujajoče, ker se človek sooči z različnostjo, ki presega njegove vzorce razmišljanja in čutenja. Človek se znajde v negotovosti, korak naprej se zdi tvegan.

Na drugi stopnji človek prestopi prag in vstopi v svet drugega. Sprejme izziv, da začne raziskovati in odkrivati svet drugega. Za to je potrebna odločitev, da se z iskrenim zanimanjem odpre novim navadam in razlagam novega sveta in se simbolično uči novega jezika. Ta korak zahteva, da se distancira od svojih prejšnjih navad in vzorcev zaznavanja sveta. Tako se z empatijo začne proces človekove transformacije.

Tretja stopnja je stopnja izkušnje sveta drugega. Na tej stopnji človek še vedno ohranja svoje stare poglede, vendar hkrati naredi korak naprej k drugemu. Nanj začne gledati z novimi očmi in se bolje zave še neke druge, alternativne, njemu prej neznane resničnosti. Kljub temu se v tej novi resničnosti ne počuti doma.

Na četrti stopnji se človek vrne domov, vendar z novim znanjem in z razširjeno vizijo prihodnosti. Zaveda se, da so poleg njegovih še druge poti razumevanja resničnosti. Sebe samega, svojo religijo in kulturo ter nazore reflektira na novo, se sprašuje o svoji lastni identiteti in jo preiskuje v novi luči. Pride do spoznanja, da poleg njegovega načina razmišljanja lahko legitimno obstaja še kak drug način.

Peta stopnja je stopnja kritičnega prebujenja. Po srečanju s samim seboj, s svojo versko skupnostjo ali svojo kulturo se človek ponovno vrne k drugemu in doživi globoke premike različnih pogledov svojega sveta. Zave se, da je njegovo srečanje z drugim pretreslo temelje njegovih prejšnjih življenjskih nazorov in prejšnje identitete. Človek se odpre pluralnosti drugih svetov in drugih perspektiv, to pa nepreklicno spremeni njegovo doživljanje samega sebe. Ob tem se čuti povezanega s svojo okolico in s širšo skupnostjo.

Šesta stopnja je stopnja globalnega zavedanja in pomeni novo paradigmo povezanosti z drugimi. Človek med različnimi nazori, religijami in kulturami odkrije globlji skupni temelj in se zave, da ga različnost drugih ne ogroža, ampak bogati. To zavedanje se dogaja na treh ravneh: na notranji, osebni ravni, na ravni njegove religije, tradicije in kulture in na globalni ravni. S takšno držo se odpre novim hor-

izontom medreligijskega, medkulturnega, medideološkega, meddisciplinarnega in medosebne dialoga.

Sedma stopnja je stopnja tako osebne kakor globalne transformacije, ki zajame vse pore življenja, vključno z vedenjem. To je stopnja novega moralnega zavedanja in prakse. Človek se zave, da najgloblja skrb zase nujno vključuje tudi skrb za druge. To je nov občutek občestva z Bogom, s seboj, z drugimi ljudmi in z okoljem, s tem pa je povezana tudi velika odgovornost za svoje lastno vedenje.

5. Sklep

Religije oblikujejo kulture in kulture oblikujejo religije. Spremembe kultur vplivajo na religije in narobe. To je posebno očitno v procesu akulturacije, ko religija prehaja iz enega kulturnega konteksta v drugega, pri tem pa se mora prilagoditi posebnostim nove kulture in se hkrati soočiti z izzivi že obstoječe tamkajšnje religije. Podobno tudi spremembe kulture destabilizirajo religije, ki živijo v njej, in kličejo po obnovljenem dialogu med religijo oziroma religijami in kulturo.

V procesu vzajemnega sooblikovanja kulture in religije in graditve medkulturnega dialoga ima medreligijski dialog ključno vlogo. Medreligijsko srečanje lahko religijo vodi v različne oblike sprememb in rasti. To lahko pomeni izostritev njene identitete in njenih meja ali pa novo razumevanje same sebe, širitev in obogatitev z novimi kulturnimi in verskimi pomeni.

Po zaslugi medreligijskega dialoga religije in s tem njihove širše kulture odkrivamo nove načine, kako biti religiozen in duhoven. Ob tem, ko institucionalna pripadnost vernikov in njihova osebna angažiranost v neki določeni verski skupnosti še dalje ostajata bistvenega pomena, se razvija tudi globoko zavedanje na nadkulturni in na nadreligijski ravni, ki presega priznavanje in vrednotenje zgolj svoje lastne tradicije. Govorimo o globalni duhovni povezanosti in možnosti – če ne celo potrebi – za globalno duhovnost ali tako imenovano medduhovnost, ki skozi mistično iskanje zaobsega celotno človeško družino.

Poseben izziv za kristjane je, poglobiti trinitarično teologijo in iz te izhajajoče krščansko poslanstvo. Biti danes kristjan, vernik nujno pomeni, biti odprt za medreligijski dialog. Ker pa je medreligijski dialog tudi medkulturni dialog, je pomembno, da kristjani ne samo kritično, ampak tudi načrtno iščemo in ovrednotimo pozitivne vidike kultur, v katerih živimo in ki nas preoblikujejo.

Reference

Arbuckle, Gerald. 2010. *Culture, Interculturation and Theologians: A Postmodern Critique*. Collegeville, MN: Liturgical.

Bevans, Stephen. 2013. *Models of Contextual Theology: Faith and Culture*. Maryknoll, NY: Orbis.

Cornille, Catherine. 2008. *The Impossibility of Interreligious Dialogue*. New York: Crossroad.

Frančišek. 2016. Pope Francis on Interreligious Dialogue. Dimmid: Dialogue Interreligieux Monastique / Monastic Interreligious Dialogue. [Http://www.dimmid.org/index](http://www.dimmid.org/index).

asp?Type=B_BASIC&SEC=%7BB56CE535-6DC7-41DA-AA53-AF4C926E2CA5%7D (pridobljeno 18. 6. 2017).

Lumbard, Joseph. 2009. Discernment, Dialogue, and the Word of God. V: *Criteria of Discernment in Interreligious Dialogue*, 143–154. Ur. Catherine Cornille. Eugene, OR: Wipf&Stock.

Niebuhr, Richard H. 2001. *Christ and Culture*. New York: Harper&Row.

Phan, Peter. 2012. The Mutual Shaping of Cultures and Religions through Interreligious Dialogue. V: *Interreligious Dialogue and Cultural Change*, 13–39. Ur. Catherine Cornille. Eugene, OR: Cascade Books.

Platovnjak, Ivan. 2015. Izzivi krščanske duhovnosti danes. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:7–17.

Schreiter, Robert. 2012. Forest, Food and Fighting. V: Catherine Cornille, ur. *Interreligious Dialogue and Cultural Change*, 40–58. Eugene, OR: Cascade Books.

Storey, John. 2015. *Cultural Theory and Popular Culture: an Introduction*. Oxford: Routledge.

Swidler, Leonard. 2014. *Dialogue for Interreligious Understanding: Strategies for the Transformation of Culture-Shaping Institutions*. New York: Palgrave Macmillan.

Tanner, Kathren. 1997. *Theories of Culture*. Minneapolis: Fortress Press.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.