

Uloga religije u budućnosti kulture novoga tisućljeća

Ivan KOPREK

Sažetak

Prijelaz u novo tisućljeće, kako god se odredio njegov početak, određen je mnogim zbunjujućim ali i fascinirajućim događajima. Ti događaji zasigurno izazivaju antropologe, političare, sociologe, komunikologe i kulturologe. Na pozadini filozofije kulture autor istražuje ulogu religije u budućnosti kulture i zaključuje da su sve kulture određene religijom pa će kao takve i u budućnosti (u svojim širokim razlikama) imati jedinstvenu zadaću – potvrđivati život i očuvati svijet.

Uvod

Prijelaz u novo tisućljeće, kako god se odredio njegov početak, određen je mnogim zbunjujućim ali i fascinirajućim događajima. Doživljavamo različite duhovne potrese, gledamo kako socijalni i kulturalni procesi mijenjaju svijet, suočeni smo s novim kulturama i subkulturama, simbolima i stilovima života. Sve to izaziva antropologe, kulturologe, političare, sociologe i komunikologe.¹

Analize vremena pokušavaju spoznate i naslućene razvoje i obilježja jedne epohe pretočiti u pojmove i teze. »Globalizacija« je jedan takav pojam s kojim se označava oblikovanje jednoga sveopćega društva na prijelazu u 21. stoljeće. Globalna ekonomija i globalno medijsko umreženje oblikuju »globalno društvo« (*global community*). No, kao reakciju na globalizaciju moguće je u današnjem svijetu opaziti pojačanu regionalizaciju, povlačenje u svoje vlastite kulturalne korijene. Pojačano se traži identitet, često i kroz grčevita ograničenja prema drugim kulturama, narodima ili religijskim zajednicama. Sve to zasigurno baca sjenu na skorbu budućnost; zapravo postaje opasnost.²

Futurolozi raznih boja tvrde da će budućnost i dalje, više nego li do sada, biti impregnirana tehnikom, naročito bio-tehnikom i informatikom (medija-

1 Usp. D. Kellner, *Media Culture. Cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern*, London–New York 1995.

2 Usp. I. Eibl–Eibesfeldt, *Wider die Misstrauengesellschaft: Streitschrift für eine bessere Zukunft*, München 1994.

–tehnikom).³ Te će znanosti otvarati nezamislive pogodnosti koji će u svakom slučaju biti povezane i s teškim opasnostima i prijetnjama. Gdje je tu mjesto religije?

Mnogi predmnijevaju da će se u skoroj budućnosti s obzirom na religiju pojačano nuditi s jedne strane fundamentalistička i s druge strane nihilističko–cinička opcija. Obje će opcije čovječanstvu oduzimati svaku budućnost.

Činjenica je da društvo danas sve više i više oblikuje kuglu koja pulsira u ritmu potrošnje. Bog je tek neka veličina pored te kugle, negdje izvan, gurnut u stranu. Tko je danas, osim doktriniranih fundamentalista zainteresiran da religiozno traži mudrost umjesto dogme, duhovnost umjesto moraliziranja. Traže se putovi neposrednoga iskustva nadnaravnoga, mističnoga, božanskoga. Mnogo se citira, makar se očito ne razumije, Rahnerova misao da će kršćanin sutrašnjice biti mistik ili ga neće biti.⁴

Posljednjih godina ni jedna knjiga nije izazvala takve dvojbene reakcije kao knjiga američkoga politologa Samuela P. Huntingtona *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.⁵ Od početka se u Huntingtonovim tezama pokazuje da je riječ o jednoj filozofiji kulture s političkim implikacijama. Unatoč brojnim točnostima, statističkim procjenama i zanimljivim usporednicama, mnoge Huntingtonove tvrdnje djeluju poprilično površno. Dapače, počesto se ima dojam da taj materijal prije svega služi tome da se potvrde određena uvjerenja kao izvedene teze jedne filozofije kulture na tragu O. Spenglera⁶ i A. Toynbeea.⁷

Huntington predviđa veliku antizapadnu koaliciju islamskoga i kineskoga kulturnoga kruga⁸ čemu se Zapad konačno može oduprijeti samo odgovarajućom sigurnosno–političkom spremom (tj. naoružavanjem) i posvješćenjem vlastitih vrijednosti (tj. protiv daljnega zahtijevanja multikulturalnosti u vlastitom kulturnom krugu).⁹

Imaju li »kulture« i »civilizacije«, kako ih Huntington predstavlja, uopće dovoljnu moć da objasne budući politički razvoj? Koliko u tome religije mogu ili moraju biti povećavajuća snaga napetosti i sukoba? Kakav utjecaj treba pripisati religijama ili religioznim predstavkama u budućnosti kulture? Što je zapravo »kultura«?

3 W. Welsch, *Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1996., 204.–206.

4 Usp. K. Rahner, *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln–Zürich–Köln (2. Auflage), 1971., 22.

5 S.P. Huntington, *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*, Zagreb 1997. Knjiga je zapravo sažetak opsežnije rasprave koja je kao članak objavljena u *Foreign Affairs* prije tri godine i to pod istoimenim naslovom ali tada s upitnikom.

6 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Wien 1918., odnosno prerađeno izdanje, München 1923.

7 A. Toynbee, *A Study of History*, 12. vol., London 1934.–1961.

8 S.P. Huntington, *nav. dj.*, 6. i 9. poglavlje.

9 *Isto*, 12. poglavlje.

Pitanje kulture

Pojam *kultura* danas se u mnogim raspravama upotrebljava veoma raznorodno. Pojednostavljeno bi se *kulturu* moglo označiti kao suprotnost *naturi*.¹⁰ U tom bi širem smislu *kultura* bilo sve ono što je čovjek stvorio ili će stvoriti.¹¹

Nešto konkretnije mogli bismo *kulturu* shvatiti kao skup pravila ili »gramatiku« ispravnoga djelovanja.¹² No, tu je očito i izvorište mnogih međukulturalnih nesporazuma. Stoga, nešto što u jednoj kulturi pripada lijepom ponašanju (primjerice, stisak ruke pri pozdravljanju) u drugoj kulturi može značiti grubo kršenje pravila pristojnosti.

Kulturu bismo, nadalje, mogli definirati kao čovjekovu strategiju života.¹³ Za razliku od životinje čovjek nije vezan na naslijeđene instinkte. Njegova je zadaća učiti. S toga bi gledišta kultura bila pretpostavka za čovjekovo preživljavanje. Kao takva ona nadilazi uske okvire naravnih (prirodnih) zadatosti te osposobljuje čovjeka da se suoči sa svojim okolišem (svijetom) i da ga oblikuje.

Ako je sposobnost i činjenica kulture nužna i zajednička pretpostavka za sve ljude da bi preživjeli u ovome svijetu, onda se postavlja pitanje nije li kultura izvor humaniteta i vrednota, odnosno povezujuća sastavnica čovječanstva? Time smo došli na ono pitanje koje je bilo raspravljano i koje se intenzivno raspravlja u znanostima o kulturi, pitanje, naime, koliko se različite kulture otvaraju i koliko bivaju shvatljive?

Dok se različite kulture u smislu objašnjenja svojega naravnoga i socio-kulturalnoga okoliša služe različitim modelima mišljenja i pojmovnim sustavima,¹⁴ onda se i još više postavlja pitanje: vodi li (ako da, zašto?) razvoj kulture do takvih razlika da se shvaćanje drugih kultura najprije čini jedva mogućim, ili su možda (ako da, zašto?) ljudi na različitim kontinentima došli do sličnih oblika kulture; dakle, različite su kulture u sličnom okružju razvile istovrsne prilagodbe?¹⁵ Odnosno, što je važnije: ono što kulture povezuje ili ono što ih razdvaja?

2. Razvoj i usporedbe kultura

O podrijetlu i razvoju čovječanstva i kulture postoje na Zapadu (već od grčkih filozofa) najrazličitije teorije. Vrlo je popularan i prihvatljiv »model ste-

10 C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York 1973.

11 L. Käser, *Fremde Kulturen. Eine Einführung in die Ethnologie*, Erlangen–Bad Liebenzell 1997., 29.

12 Usp. *isto*, 33.

13 Usp. *isto*, 37 sl.

14 G. Herzog–Schröder, »Fremd und vertraut – Ethnologie, die Wissenschaft von den anderen Kulturen«, u: W. Schiefenhövel (Hrsg.), *Zwischen Natur und Kultur – der Mensch in seinen Beziehungen*, Stuttgart 1994., 100.

15 To je pitanje postavio etnolog J.H. Steward, *A Theory of Culture Change*, Urbana 1955. Citirano u B.M. Fagan, *Das frühe Nordamerika. Archäologie eines Kontinents*, München 1993., 51.

penica« koji je razvio A. Comte.¹⁶ Riječ je o razvoju kulture u smislu postupnog uzdizanja – od primitivnoga prastanja do visoke zapadne civilizacije. Iz tih stepeničastih modela sve su više proizlazili noviji, sveobuhvatniji pokušaji tumačenja: teorije o »primitivnom« mišljenju, evolutivne teorije, teorije kulturnih krugova, funkcionalističke i strukturalističke teorije.¹⁷

Moderne se znanosti o kulturi, prije svih etnologija, razlikuju već u tome kako shvaćaju pristup drugoj kulturi: uživljavanjem »iznutra« (kognitivno) ili tumačenjem i objašnjenjem pismenih svjedočanstava ili materijalnih artefakata (hermeneutski), odnosno fenomenološkim načinom postupanja koji se pokušava suočiti s cjelinom neke strane kulture.¹⁸

Činjenica je da se u najnovije vrijeme povećavaju otpori protiv određenih postavki istraživanja kultura a prije svega razvoja kultura. Zagovarateljima plurikulturalnoga načina gledanja dosadašnji modeli i pokušaji tumačenja podupiru neprimjereni i dotrajali *eurocentrizam*. Takvi su pokušaji određene događaje opravdavali: a) povijesnim razvojem (ističući, primjerice, prvenstvo Zapadnoga svijeta), ili su b) u uspoređivanju kultura uveli nedopuštena vrednovanja (kao, primjerice, razlikovanje »primitivnih« i »civiliziranih« naroda).

Ad a) Kako je poznato, M. Weber je u svojim istraživanjima pošao trgom pitanja zašto se samo u Europi, a naročito na području kalvinističkoga protestantizma, razvilo moderno kapitalističko gospodarstvo, znanost i tehnika – dakle, ono što bi se moglo označiti »okcidentalni racionalizam«. Weber je u kalvinizmu pronašao korijen kapitalizma i gospodarstvenoga moderniziranja.¹⁹ Na tom je temelju razradio široki program daljega istraživanja koji mu je s jedne strane omogućio naslutiti i ostale čimbenike koji su mogli biti važni za racionalni razvoj u Europi: s jedne strane srednjovjekovni grad, birokraciju, vlast i pravo; a s druge ga je strane istraživanje vodilo do iscrpnoga uspoređivanja s neeuropskim kulturama, počevši s Kinom, pa s Indijom i sa starim Izraelom. Studije o islamu i ranome kršćanstvu trebale su dovršiti istraživanja o sociologiji religije.

Proces »racionalizacije«, prema Weberu, povezan je s procesom »odčarobnjenja« (*Entzauberung*), tj. s povratkom magičnih i iracionalnih sastavnica u religioznost te s tumačenjem svijeta koje je dostiglo svoj vrhunac u starozavjetnom židovstvu, ali je, nakon dekadencije, do konačnoga oblika došlo u

16 Usp. H. Müller–Karpe, *Geschichte der Steinzeit*, Augsburg 1998., 13.–16.

17 H. Nachtigall, *Völkerkunde. Eine Einführung*, Frankfurt 1974; H. Brackert – F. Wefelmeyer, *Kultur: Bestimmungen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1990; K.P. Hansen, *Kultur und Kulturwissenschaft*, Tübingen 1995; L. Bily, *Die Kultur als Ursprung der Humanität*, München 2000.

18 Usp. G. Herzog–Schröder, *nav. dj.*, 104; S. Babolin, *Produzione di senso. Introduzione alla filosofia della cultura*, Roma 1997.

19 M. Weber, »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, u: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20 (1904.) und 21 (1905.) sv. 37. Usp. također Friedrich H. Tenbruck, »Das Werk Max Webers«, u: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27 (1975.), 663.–702., ovdje 678.

protestantskoj etici.²⁰ Protestantska etika je prema tome bila ona točka u kojoj se sažeo sav proces racionaliziranja, koji je najprije u užem smislu religiozno–povijesni proces ođarobnjenja, a koji se poslije pretvorio u sekularni proces moderniziranja – modernu.²¹

Nema sumnje da se Weber u svojim studijama želio suprotstaviti evolucionističkim i marksističko–materijalističkim teorijama kulture svojega vremena upravo time što je razvoj kulture opisao kao zajedničku igru ideja i interesa.²² No, već je i za života Weber bio oštro kritiziran. Ako se i čini da je ispravno shvatio mnoge poteze i temeljne težnje izvaneuropskih kultura, onda se može prema današnjem stanju znanja reći da je on te kulture tumačio previše statički, tako da na toj podlozi nije mogao istaknuti pozitivnu dinamiku zapadnoga razvoja.²³

Kao i M. Weber, tako je i poznati sociolog kulture B. Nelson postavio pitanje: kako je suvremeni svijet mogao postati ono što jest?²⁴ Na pozadini istraživanja intra–civilizacijskih i inter–civilizacijskih procesa Nelson je došao do uvjerenja da su za razvoj Europe bitna dva čimbenika: 1. racionaliziranje (koje je ispitivao Weber) i 2. univerzaliziranje (koje se u Webera ne može eksplicitno pronaći!).²⁵ Nelson se u svojim postavkama oslonio na istraživanja Josepha Needhamsa prema kojemu je Europa na prijelazu od srednjega vijeka u novo doba (modernu) razvila ne samo »europsku« nego univerzalnu (svjetsku) znanost.²⁶ Naime, Europa je doživjela golem razvoj već u 12. i 13. stoljeću koji je na svim područjima donio zamjetne novosti. U toj »kasnosrednjovjekovnoj renesansi« slomljeno je arapsko prvenstvo nad Sredozemljem. Tu se u svojoj slobodnoj samoupravi razvijaju gradovi s čime se dogodila zamjena feudalnog društvenog poretka koji je ostavio slobodni prostor za znanost (sveučilišta!) i umjetnost. Tako se od 12. stoljeća stvara nova racionalizirana i racionalizirajuća struktura svijesti koja do danas određuje karakter zapadnoga mišljenja. U toj situaciji kršćanski Zapad probija kontroliranu moć vjerskih struktura svijesti i okreće se prema univerzaliziranju. Nasuprot tome islamski svijet, unatoč svoje visoko razvijene znanosti i kulture, nije uspio razbiti vladajuće teološke okvire i podupiruće vjerske strukture svijesti. Upravo zato nije, prema Nelsonu, islamska učenost mogla doći do univerzalnosti. Samo se na Zapadu mogla razviti ona racionalizirajuća svijest koja je bila sposobna za univerzalnu znanost.

20 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, sv. I, Tübingen 1920., 94.–95.

21 Usp. F.H. Tenbruck, *nav. dj.*, 663.–702., ovdje 670.

22 Usp. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I., Tübingen 1920., 252.

23 Usp. W. Schluchter (Hrsg.): *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Frankfurt 1981; *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus*, Frankfurt 1983; *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus*, Frankfurt 1984.; *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Frankfurt 1985; *Max Webers Sicht des Islam*, Frankfurt 1987; *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, Frankfurt 1988.

24 B. Nelson, *Der Ursprung der Moderne*, Frankfurt 1984.

25 Usp. isto, 27–28.

26 Usp. J. Needham, *Within the Four Seas: The Dialogue of East and West*, London 1969.

Protiv posve eurocentričkoga promatranja povijesti upozorio je F. Fernández–Armesto na činjenicu da na kraju srednjega vijeka neki izvanzemaljski promatrač ne bi mogao pronaći bilo kakve znakove za buduću nadmoć Europe nad ostalim svijetom.²⁷ Europa je u to doba bila shrvana kugom, bila je pogođena drastičnim pogoršanjem klime i napokon politički razdvojena. Osmansko carstvo ili Kina bili su u svakom slučaju u boljem položaju.

Zahvatom Španjolske i Portugala preko granica Europe, polako je raslo nešto novo. Tek je s tehničko–gospodarstvenom revolucijom u 19. stoljeću Europi uspjelo izboriti ono povlašteno mjesto koje joj je omogućilo prevlast gotovo nad cijelim svijetom. Prema Fernándezu–Armestu ta euro–atlantska era bila je srazmjerno samo kratki isječak u povijesti svijeta. Stoga za njega nije ispravno povijest promatrati samo eurocentrički.

Ad b) Weber i Nelson veliku pozornost pridaju religiozno–svjetonazorskim čimbenicima, naročito u zapadnim euro–atlanskim kulturama. Slijedeći darvinistički nauk o evoluciji i spoznaju moderne antropologije uvijek se iznova pokušavalo smjerove različitih kultura objasniti prizivom na rasu ili uspoređivanjem genetskih prednosti pojedinih rasa i naroda. Tu su puno prašine podigli istupi američkoga psihologa A.E. Jensena.²⁸ Jensen je mislio da može pokazati i potvrditi da postoje nasljedne, genetski utvrđene razlike u nadarenosti (inteligenciji) prema kojima su pripadnici bijele rase u boljem položaju nego li oni crne; Indijanci su između bijelaca i crnaca; Azijati (prije svega Japanci i Koreanci) sasvim su blizu Europejcima. Osim toga Jensen je tvrdio da postoje i rasno uvjetovane intelektualne sposobnosti. Dok su Europejci (bijelci) iznad crnaca u logičko apstraktnom mišljenju, na mnemotehničkom području je obrnuto.

Jensen je svoje teze objavio za nemirnih godina neomarksističke vizije jednakosti pa je jasno da su one djelovale poput bombe. Je li nejednakost ljudi i kultura, nadmoć bijeloga kulturalnoga kruga uvjetovana rasom?²⁹ Jensen nikada u potpunosti nije mogao opovrći sumnju svojih kritičara da nije dovoljno domislio svoj projekt. Posebno je oštar Jensenov protivnik bio genetičar iz Standforda L. Cavalli–Sforza, koji je u svojim čuvenim genetičkim pokusima, provedenim prema najmodernijim metodama, došao do zaključka da su razlike između pojedinaca unutar neke etničke skupine puno veće nego li one između različitih etničkih skupina.³⁰ Ono što ljude genetski spaja u svakom

27 F. Fernández–Armesto, *Millenium. Die Weltgeschichte unseres Jahrtausends*, München 1998.

28 A.E. Jensen, *Educational Differences*, London 1973; *Environment, Heredity and Intelligence*, Cambridge/Mass. 1979; *Genetics and Education*, London 1972; »Race and Mental Ability«, u: F.J. Ebling (ed.), *Racial Variation in Man*, London 1975., 215.–262. Slično argumentira H.–J. Eysenck, *The Inequality of Man*, London 1978.

29 D.E. Zimmer, *Der Mythos der Gleichheit*, München 1980., 73.–95.

30 Usp. L. und F. Cavalli–Sforza, *Verschieden und doch gleich. Ein Genetiker entzieht dem Rassismus die Grundlage*, München 1994. Usp. također D.E. Zimmer, *nav. dj.*, 94.

je slučaju veće i važnije nego ono što ih razdvaja.³¹ Velika genetska varijabilnost unutar neke vrste pokazuje se kao prednost jer omogućuje nastanak različitih prostora života.³² Rasna raznolikost ljudi rezultat je prilagođavanja na različite uvjete života, a utemeljena je na malim genetskim razlikama. Struktura ljudske populacije vrlo je kompleksna i raznolika – zavisno od područja do područja. S obzirom na stalnu migraciju unutar granica naroda i kultura postaju upitne sve »rasne« razlike.³³

3. *Interdisciplinarni pokušaji tumačenja kulture*

Danas se eurocentrički pogled na svijet većini znanstvenika o kulturi čini neprimjeren. Ako bi slijedeće tisućljeće trebalo biti manje katastrofalno a više humano nego li ovo koje je došlo do svojega kraja, mora se svakako isticati zajedničko nasljedstvo čovječanstva. Da bi se to zajedničko uočilo i da bi se primjereno mogle odvagnuti razlike u zajedništvu, potrebno je pitanje kulture promotriti interdisciplinarno.

3.1. *Utjecaj povijesti i prirode (J. Diamond)*

Profesor fiziologije na medicinskom fakultetu sveučilišta u Kaliforniji – Jared Diamond – pokušao je povijest svijeta protumačiti upravo s motrišta prirodnih znanosti.³⁴ Eurocentrizam, manje ili više, ne može nijekati da su se ljudske kulture razvile na različitim područjima Zemlje i na različite načine. Još i danas postoje društva iz kamenoga doba lovaca i to uz moderna postindustrijska društva suvremene informatike Zapada. I ljudi u zemljama trećega svijeta pitaju se zašto je bijelcima (Europejcima i Sjeverno Amerikancima) uspjelo proizvesti toliko mnoštvo materijalnih dobara, dok su mnogi obojeni narodi, prije svega oni Afrike, Južne Azije i Oceanije ostali siromašni. Ili, pita dalje Diamond, zašto su Španjolci uspjeli s nekoliko stotina vojnika osvojiti velika i dobro oraganizirana indijanska carstva? Zašto se jednoga dana nisu na europskim obalama našle flote Indijanaca? U svakom slučaju stoga što te flote nisu postojale. U 15. stoljeću Europa je bila daleko nadmoćnija nad indijanskom Amerikom i to u svakom smislu (vojno, gospodarstveno, logističko–tehnički). No, ako postoje tako velike razlike u razvoju kontinenata i njihovih naroda onda se pitamo gdje su tomu razlozi?

Diamond predlaže zamišljenu »početnu crtu povijesti svijeta« koju postavlja negdje u 11. tisućljeće prije Krista. U to su vrijeme, na kraju posljednjeg velikog ledenoga doba kada je završilo naseljavanje oba američka kontinenta, na

31 Usp. L. Cavalli–Sforza, *Gene, Völker und Sprachen. Die biologischen Grundlagen unserer Zivilisation*, München–Wien–Darmstadt 1999.

32 Usp. L. und F. Cavalli–Sforza, *nav. dj.*, 353.–385.

33 Usp. *isto*, 355.–357.

34 J. Diamond, *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*, New York–London 1997.

cijelome svijetu (otprilike u mlađem kamenom dobu) postojale kulture lovaca i sakupljača. Prema tome razloge za početak različitog razvoja treba tražiti u potonjem dobu. Daimond drži da bitne točke toga početka može smjestiti u razvoj zemljoradnje i stočarstva što je povezano s nastankom prvih stabilnih civilizacija. Taj je korak zapravo bio dug i naporan put, učinjen na različitim mjestima i u različita vremena.

Važnu ulogu za razvoj kulture ima geografsko okruženje, odnosno geografski položaj. Tzv. »plodni polumjesec« – teritorij između Sredozemlja i Mezopotamije – bio je, prema Daimondu, u prednosti pred drugima zbog boljih »prirodnih pogodnosti«: tu su bile bolje pretpostavke za uzgoj korisnih biljaka nego li bilo gdje drugdje. Od 148 vrsta većih životinja (teških oko 100 kg) ukupno je pripitomljeno 14 vrsta, od toga je njih 13. živjelo u Euro–Aziji (među njima »big five«: ovca, koza, svinja, govedo i konj!), samo jedna u južnoj Americi (lama!), a nijedna u sjevernoj Americi, u tropskoj Africi ili Australiji. U oba slučaja Euroazija je bila u prednosti u odnosu prema ostala tri kontinenta.

Uz poljodjelstvo i stočarstvo značajna je i činjenica da samo Euro–Azija čini Zapad–Istok–osovinu. Amerika i Afrika su orijentirane na Sjever–Jug. Zapad–Istok–usmjerenje ubrzavalo je širenje domesticiranih biljaka zbog jednake dužine dana, istih godišnjih doba, sličnih temperatura i bolesti. U Africi i Americi nije uspjelo proširivanje poljodjelstvenoga uzgoja zbog klimatskih i geografskih zapreka.

Važan čimbenik za Diamonda su napokon »mikrobi«. Naime, većina uzročnika čovjekovih bolesti životinjskoga je podrijetla, a s pripitomljavanjem životinja bolest se prenosila sa životinja na čovjeka. Uski suživot sa životinjama i njihov međusobni kontakt pomogao je Euro–Aziji da stekne otpornost na određene bolesti. Tako nije bilo u Americi i Australiji. Posljedice su poznate: Američki i Australijski pristanovnici pali su kao žrtva europskih mikroba. U protivnom, nijedna se infektivna bolest iz Amerike nije prenijela u Europu. Samo se tropska Afrika mogla sa svojim tropskim bolestima (primjerice, malarijom) oduprijeti europskoj kolonizaciji.

Diamond zaključuje da u krajnjoj crti nisu čovjekove konstitucionalne razlike (rasa, inteligencija) nego klimatske i geografske specifičnosti (različnosti) različitih dijelova Zemlje uzroci podjele na siromašne i bogate. Tek je u tom smislu povijest nepravedna. Euro–Azija (naročito Europa, tj. sredozemni kulturni prostor) imala je očito povoljnije »startne prednosti«.

Rasprava o Diamondovoj tezi tek je započela. Mnogi se s njime slažu da je između 12. i 8. tisućljeća prije Krista postojala značajna cezura ljudske povijesti koju jednostavno zovu »neolitska revolucija«. ³⁵ Ta je cezura čovjekovim nastojanjima da se dokopa veće neovisnosti od prirodnih uvjeta okoliša postala izvorište za razvijanje prvih visokih kultura.

35 H. Müller–Karpe, *Geschichte der Steinzeit*, Augsburg 1998., 17.–18. i 78.–85.

Važan razlog za »veliki skok naprijed«, H. Müller–Krape vidi u promjeni psihičke konstitucije, tj. u razvijanju nove svijesti čovjeka koji je tražio svoju opću samostojnost. Ta nova ja–svijest neolitskoga čovjeka s emancipatorskim težnjama za razbijanjem svake ovisnosti u grupi, hordi ili plemenu odrazila se i u religioznim mitovima od »pada« čovjeka, njegova revolta protiv Boga ili protiv bogova.³⁶

Daimondu se može prigovoriti da se povijest ne odvija prema općim zakonitostima u smislu prirodnih znanosti. Sigurno postoje brojni utjecaji prirodnih datosti ali postoji i historijski slučaj – *čovjekova sloboda*.³⁷

3.2. *Samosvjesnost biološke evolucije (J. Eccles i H. Markl)*

Postoji, nažalost, samo mali broj znanstvenika i mislitelja spekulativnoga formata Th. de Chardina, čije je djelo zapravo veliki pokušaj da se izmire spoznaje modernih prirodnih znanosti i filozofsko–teološka refleksija te da se protumači ljudska povijest kao integrirajući dio kozmičkoga sveukupnoga razvoja. Za Th. de Chardina čovjek je ona »do svijesti samoga sebe dospjela evolucija«. ³⁸

Dok je Chardin za života većinom nailazio na skeptičan prijem, danas su njemu slični pokušaji poduzeti u različitim područjima znanosti, iako na žalost ne više na tako spekulativan način. U svakom slučaju može se reći da je moderan čovjek bitno određen: *biološko–genetskom i kulturalnom evolucijom*.³⁹ Obje su evolucije utjecale jedna na drugu.⁴⁰ Predispozicije za to prepoznatljive su u različitim živih bića, prije svega u primata. Odlučujući skok u evoluciji primata prije svega je povećana sposobnost mozga. Razlozi tome su kontroverzno raspravljani.⁴¹ Tako se može reći da mi naš ljudski status (biti čovjek) zahvaljujemo biološkoj evoluciji koja nas je postavila u red s drugim živim bićima. Što je pri tome iz čovjeka nastalo ostaje zapravo rezultat »kulturalne evolucije« koja je isključivo ljudski fenomen.⁴² Gledajući biološki, čovjek je dio svijeta živih bića. No, po samoj se stvari radikalno razlikuje od drugih životinja – na tome ustraje J.C. Eccles boreći se protiv svih pokušaja današnjice da se izbrišu

36 Usp. H. Müller–Krape, *Geschichte der Steinzeit*, Augsburg 1998., 275.–276. Usp. također H. Nachtigall, *Völkerkunde. Eine Einführung*, Frankfurt 1974., 63.–64; M. Baigent, *Ancient Traces. Mysteries in Ancient and Early History*, London–New York 1998; R. Rudgley, *Lost Civilisations of the Stone Age*, London 1998; M. Cremona – R. Thompson, *Verbotene Archäologie*, Augsburg 1997.

37 Usp. J. Diamond, *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*, New York–London 1997., 13 poglavlje.

38 Usp. H. Müller–Krape, *nav. dj.*, 16; A. Zanker, »Teilhard de Chardin. Der Mensch im Kosmos«, u: *MUT. Forum für Kultur, Politik und Geschichte*, br. 376, prosinac 1998., 42.–54.

39 M. Casimir, »Die Evolution der Kulturfähigkeit«, u: W. Schiefenhövel (Hrsg.), *Vom Affen zum Halbgott – der Weg des Menschen aus der Natur*, Stuttgart 1994., 43.–58., ovdje 46.–47.

40 H. Müller–Krape, *nav. dj.*, 16.

41 Usp. J.C. Eccles, *Das Rätsel Mensch*, München 1982; M. Casimir, *nav. dj.*, 48.–58.

42 J.C. Eccles, *nav. dj.*, 98.

granice između životinje i čovjeka.⁴³ Samo čovjek ima deskriptivni i argumentirajući jezik, apstraktno mišljenje i samosvijest. S čovjekom se u evoluciji pojavilo stvorenje koje ne samo egzistira u svijetu nego svoj tu-bitak (život) ostvaruje u svijetu samosvijesti te time posjeduje ono što se religijskim rječnikom označuje »duša«.⁴⁴

Na crti Ecclesovih izvoda razmišlja i biolog H. Markl.⁴⁵ I za njega je s obzirom na prirodnu evoluciju pitanje kako je biološki proces uspio proizvesti biće koje posjeduje svijest o svojoj slobodi; koje svoju nadarenost, osjeća je i misli može izreći pojmovnim rječnikom i po vlastitoj volji može djelovati i protiv prirode.

Markl i Eccles zaključuju da je čovjek najprije događaj biološke evolucije. Utoliko je i čovjekova sposobnost za kulturu određena genetski (naime, genetski određenim razvojem mozga). No, čovjek je više nego li suma gena i nasljednih svojstava.⁴⁶

3.3. »Big History« teorije (D. Christian, F. Spier, J. Goudsblom)

Danas je čest pokušaj da se prirodoznanstveni uvidi i povijesna razmišljanja o kulturi ujedine u jednu »Big History«, u zaokruženu teoriju povijesti prirode (*nature*) i kulture. Pojam »Big History« potječe od Australca D. Christiana.⁴⁷ Na njegovu se teoriju nadovezuju dva Nizozemca J. Goudsblom i F. Spier (prvi sociolog, a drugi antropolog). Oba pokušavaju oblikovati jedinstvenu teoriju o sveukupnoj nama poznatoj povijesti »od početka svemira do života na Zemlji danas«.⁴⁸

Prema Spieru »sustavi regulacija« su onaj znak *strukture* kako za cijeli svemir tako i za povijest čovječanstva a pod time on shvaća trajno nastojanje da se pronade ravnoteža. Na anorganskom području razvoj se ostvaruje tako da su stanja ravnoteže u pravilu labilna, doživljuju se periodički kritička stanja da bi se opet došlo do nove ravnoteže i tako dalje. Sustavi regulacije određuju organsko–biološki razvoj i naposljetku nastajanje ljudske kulture. Čovjek je razvio svoju kulturu u trajnoj interakciji s promjenama u svojem prirodnom okolišu. Pri tome su za Spiera tri velika »ekološka regulacijska sustava transformacije« strukturalno odredila povijest čovječanstva: ukroćenje vatre, prijelaz na poljodjelstvo, odnosno prijelaz na industrijsko društvo. Svaki je od ta tri velika koraka čovječanstva stajao i stoji u uzajamnom djelovanju s okolišem.

43 *Isto*, 120.

44 *Isto*, 98.–99.

45 Usp. H. Markl, »Homo Sapiens: Zur fortwirkenden Naturgeschichte des Menschen«, u: *MERKUR. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, sv. 7 (1998.), 564.–581.

46 H. Markl, *isto*, 580.–581.

47 D. Christian, »The Case for 'Big History'« u: *Journal of World History* 2 (1991.), 223.–238.

48 Usp. F. Spier, *The Structure of Big History. From the Big Bang until today*, Amsterdam 1996.

4. Rezultati prethodnih izvoda

Sažmimo rezultate iz prikazanih pokušaja tumačenja kulture i vratimo se na naše izvorno pitanje: što je s obzirom na moguću »sukob kultura« na pragu novoga tisućljeća važnije: očuvati različnost kultura ili je nivelirati (čak, kako drži Huntington, zaoštriti)?

Sažmemo li uvide modernih biologa i antropologa onda se »kulturu« prvotno može odrediti kao »specificum humanum«. ⁴⁹ Kultura je ono što čovjeka čini čovjekom i tako ga radikalno razlikuje od životinje.

Kultura je prvotno ujedinjujuća veza čovječanstva. Naime, u čovjekovoj sposobnosti kulture prisutno je temeljno zajedništvo koje je prije svih drugih razlika u konkretnim povijesnim datostima. To temeljno zajedništvo čovječanstva bitno je usidreno u dvije činjenice:

a) Sposobnost kulture zahtjeva određene čovjekove sposobnosti i pretpostavke koje su na isti način uočljive u svakoga čovjeka. ⁵⁰ Na temelju tih zajedničkih sposobnosti i pretpostavki omogućen nam je pristup stranim kulturama – usprkos povijesnim različnostima. ⁵¹ Među te sposobnosti i pretpostavke pripadaju:

– *sposobnost oblikovanja tradicije*. Kultura je zbroj oblika ponašanja; nastala je inovacijama (a ne samo mutacijom i selekcijom) koje se oblikovanjem tradicije dalje prenose s generacije na generaciju.

– *sposobnost govora*. Oblikovanje tradicije ostaje nezamislivo bez jezika. Samo je po diferenciranom jeziku (govoru) moguće na buduće generacije prenositi uvide, spoznaje i tehnike te time oblikovati tradiciju.

– *sposobnost mišljenja*. Samo mišljenjem (inteligencijom) može čovjek spoznati posljedični sklop – dakle, ovisnost uzroka i posljedice.

– *sposobnost sjećanja* (memorija). Uspješne strategije ponašanja koje nastaju iz spoznaje posljedičnih sklopova moraju biti pohranjene u sjećanju da bi mogle biti dalje prenošene.

– *kombinacija tih sposobnosti*. Naime, iz kombinacije tih sposobnosti nastaje *znanje* koje može biti pretočeno u *strategiju djelovanja*. Djelovanja su usmjerena na cilj tj. ona smjeraju na rješenje problema. Riješeni problemi donose opet iznova nove zadaće i probleme. Stoga je za bit kulture nužno, a samo čovjek raspolaže takvom sposobnošću, da s jedne strane pomoću tradicionalnih obrazaca rješava najprije stare probleme (tradicionalizam), s druge pak strane da pronalazi nove putove kako bi se riješili novi problemi (inovacije). Naime, bit kulture je razmišljanjem rješavati probleme, prenositi znanje i strategije na nadolazeće generacije, svojim djelovanjem utjecati i mijenjati

49 Usp. J. Szaszkiwicz, *Filosofia della cultura*, Roma 1974; I. Koprek, *Filozofija kulture* (skripta), Zagreb 1995; S. Babolin, *Produzione di senso. Introduzione alla filosofia della cultura*, Roma 1997.

50 M.J. Casimir, *nav. dj.*, 43.–58., ovdje 44.–46.

51 Usp. A. Catemario, *Linee di antropologia culturale*, Napoli 1978; K.P. Hansen, *Kultur und Kulturwissenschaft*, Tübingen 1995.

svoj okoliš, iznova se suočiti s novim problemima koje se pokušava riješiti da bi se te inovacije prenosile na buduće generacije. Sposobnost kulture je, dakle, kratko rečeno, sposobnost za negenetsko, integracionalno *prenošenje informacija* koje su vlastite svim ljudskim bićima.

b) Čovjekova sposobnost kulture postaje izvor *humanosti i vrijednosti*.⁵² Upravo su vrijednosti nešto specifično čovjekovo. Tome treba nadodati i to da prvotno čovjek pokazuje *altruizam, sućut i dobrohotnost – solidarnost*.⁵³ Možemo reći da je altruizam najplemenitija vrijednost svih vrijednosti – ono jedino što je za buduću dobrobit čovječanstva apsolutno nužno. Pogled na današnji svijet pokazuje nam da je prevlast egoizma koji se ravna prema maksimuma biološke evolucije (preživljavanje jačega, sposobnost najboljega i najbolja prilagodba!) zapravo neprestana opasnost za kultivirani svijet.

Kako je poznato, studija Jareda Diamonda ukazala je na važne uvide, u prvom redu uvid da veliko značenje za razvoj čovjekovih kultura ima utjecaj okoliša. Euroazija, prije svega prostor Sredozemlja i Bliski Istok na kojem se spajaju tri kontinenta, bila je izvrsna prirodna podloga za nadmoć toga geografskog prostora nad objema Amerikama, tropskom Afrikom i Australijom. Utoliko je povijest zaista nepravedna jer su različite »startne pozicije« na vremenskoj crti 12. tisućljeća prije Krista nužno »proizvele« dobitnike i gubitnike povijesnoga tijeka. Ukoliko Daimond istražuje postanak ranih visokokulturalnih središnjih jezgri (»plodni polumjesec« i prostor Sredozemlja, Kina i Indija, ali i usamljene visoke kulture u Oceaniji, tropskoj Africi, u sjevernoj, srednjoj i južnoj Americi), te prepoznaje da je bitno značenje imala oskudna razmjena (*komunikacija – prenošenje informacija*) između kulturalnih središta. Razvoj se ubrzavao ondje gdje je među ljudima i kulturama postojala bogata i intenzivna razmjena otkrića, pronalazaka, tehničkih i kulturalnih dostignuća. Najbrža i najbogatija razmjena odvijala se uz Euro–Azijsku Istok–Zapad osovinu, počevši od »plodnoga polumjeseca« prema Zapadu u smjeru Europe i Sjeverne Afrike; na sjever u smjeru središnje Azije i na Istok u smjeru indijskoga potkontinenta. L. Cavalli–Sforza je svojim komparativno genetskim istraživanjima pokazao da tehničke inovacije ne samo da nisu »prenošene« od kulture do kulture (posve »kulturalno širenje«), nego da su se širile više ekspanzijom populacije, promjenom većih skupina naroda.⁵⁴ Gubitnici su bili, tako Diamond, u svakom slučaju izolirane civilizacije koje su bile »otoci« bez mogućnosti razmjene sa susjednim civilizacijama – primjerice, urođeničke civilizacije u obje Amerike, Australiji i Oceaniji.⁵⁵ Iz toga zaključuje da se svaki poziv u

52 F. Rodé, *Biti i opstati*, sv. 1, Zagreb 2000., 23. sl.

53 J.C. Eccles, *nav. dj.*, 97. i 117.–118.

54 Usp. L. Cavalli–Sforza, *Gene, Völker und Sprachen. Die biologischen Grundlagen unserer Zivilisation*, München–Wien–Darmstadt 1994.

55 Usp. J. Diamond, *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*, New York–London 1997.

povlačenje u sebe samoga, na izolaciju i samodostatnost vlastitoga naroda ili nacije, odnosno traženje »čiste rase« ili sličnoga uvijek pokazuje kao opasna slijepa ulica.

F. Spier je sa svojim modelom mišljenja o sustavima regulacije kao principu strukture (kako prirodne tako i kulturalne povijesti) pokazao da su povijesni procesi u međusobnoj vezi. Prije svega je prijelaz do industrijaliziranoga sustava regulacije imao dalekosežne posljedice za čovjekov okoliš. S posljedicama industrijaliziranja suočeno je cijelo čovječanstvo. Stoga će u budućnosti veliku pozornost trebati posvetiti daljem razvoju ekološkoga sustava.⁵⁶ Konkretnije rečeno: dalji put kulturalnoga razvoja nije zamisliv bez odgovarajućih ekoloških (etičkih) uvida ili odnosa prema prirodi.

5. *Religije i budućnost kulture*

U rečenome je potrebno uočiti tri temeljne misli. Najprije to da je čovjekova sposobnost kulture ujedinjujuća veza svih razlika u pojedinim kulturama. Utoliko se na neki način može govoriti o jednoj povijesti čovječanstva; odnosno, potrebno je za čovjeka dostojnu budućnost u jednoj budućoj »ekumeni kultura« raznorodne kulturne vrijednosti čovječanstva uvesti u borbu protiv povratka na puki egoizam. Drugo, potrebno je pronaći ispravnu mjeru (sredinu) između globalizacije i regionalizacije; tj. očuvanje i vrednovanje svake kulture s istodobnom spremnošću za interkulturalni *dijalog* i razmjenu. Treće, u svemu ne smije biti zaboravljena upravo ekološka komponenta.

Što je u tome s religijama? Religije su u svakom slučaju bitno utjecale na različite kulture, na čovjekovu politiku, gospodarstvo, znanost, umjetnost ali i etiku. Stoga treba reći da religije mogu dati svoj prilog (prinos) u »ekumeni kultura«. Religije su bez sumnje, kako je rekao Weber, nositelji »ideja«, nešto što svijet potvrđuje. U tom smislu Weber ima pravo kada pokazuje da je svaka od svijeta okrenuta religioznost (kakva je, primjerice, u Indiji vodila do pasivnosti!) neprimjerena budućnosti.

Očito nije (i ne smije biti) pitanje treba li tražiti dijalog među kulturama, nego kako je takva komunikacija moguća na ljudski dostojan način.⁵⁷ Svaki intelektualni dijalog, svako približavanje prema stranome traži posadašnjenje (uprisutnjenje) vlastite radikalne konačnosti. Temeljna antropološka određenost, ograničenje čovjekova života prostorom i vremenom, dopušta da se ostvare samo pojedine mogućnosti života a pri čemu mnoge druge moraju biti isključene. Stoga uvijek postoje određeni načini pristupa nekoj drugoj kulturi a najvažniji je zasigurno vlastita kulturalna tradicija. Naime, tko se distancira od

56 F. Spier, *nav. dj.*, 117.–120.

57 Usp. L. Hauser, »Ideelle Ausbeutung der Exoten oder versöhnender Tanz der Standpunkte. Ethische Aspekte des interkulturellen Dialogs«, u: Institut für Auslandsbeziehungen (Hrsg.), *Exotische Welten – Europäische Phantasien*, Stuttgart 1987., 40.–43.; F.–J. Eilers, *Communicating between Cultures. An Introduction to Intercultural Communication*, Roma 1990.

svoje vlastite kulturalne tradicije postaje onaj koji uzima i time nesposoban za pravi *dijalog*.

Dijalog među kulturama moguć je samo kao konkretno komuniciranje, a ne tek samo kao teoretsko shvaćanje. Tu možemo govoriti o »dijaloškom procesu« u smislu opreznoga približavanja.

S obzirom na čovjekovo dostojanstvo treba u smislu uvježbavanja prakse dijaloga pripaziti na međusobno poštivanje i uvažavanje te iz toga razrađenu dinamiku *dobrohotnosti*. Tek se u tom okviru može razviti, kako reče H. Waldenfels, »komunikativna etika interkulturalnoga dijaloga«⁵⁸ koja se ostvaruje u pokretu koji bi mogao biti nazvan »Tanz der Standpunkte« (ples polazišta). Riječ je zapravo o procesu uzajamnoga uvažavanja i poštivanja.

Hoće li religije biti sposobne za takav »ples polazišta« ili će njezini kruti zahtjevi dokrajčiti svaki napor istinskoga dijaloga? Tu je američki teolog i filozof religije J. Hick pokušao otvoriti novi smjer.⁵⁹ Hick drži da sve religije teže k transformaciji čovjekove egocentričnosti u jednu istinsku »centriranost na stvarnost«. Nadilaženjem egocentričnosti čovjeku je omogućena »oslobađajuća promjena« koja ga osposobljava za susret s »realnom«, »najvišom stvarnosti« koja u religijama može biti doživljena osobno ili neosobno. Usredotočenost na stvarnost umjesto samo na sebe zajednički je cilj svih religija i ta transformacija postaje prepoznatljiva u tipu »svetoga«, u onome, što religije označavaju moralnim i duhovnim »plodovima«: u iskustvu radosti, u nadi, u duhovnom kao i političko–gospodarstvenom oslobođenju, itd. Što je u religijama oslobađajuće (povezujuće)?

Valja zapaziti da u svim religijama postoji tako nešto kao »zlatno pravilo«, uvjerenje da je za čovjeka dostojan život nužno drugima činiti dobro, a da je zlo nanositi mu štetu. Stoga su *dobrota, ljubav i sućut* ideali svih velikih religijskih tradicija koji se najjasnije izražavaju u tom »zlatnom pravilu«. A upravo tu treba prepoznati mjesto oslobađanja i polazište za zajedničko djelovanje.

Velike religijske zajednice kao nositelji kulturalne tradicije i etičko–moralnih naputaka u najvećoj su mjeri pozvani na to da za život čovječanstva u 21. stoljeću sudjeluju na izradbi, kako reče Hans Küng, »svjetskoga etosa«.⁶⁰ Küng je za taj projekt postavio tri teze: Nema preživljavanja bez svjetskoga *etosa*. Nema svjetskoga mira bez mira među religijama. Nema religioznoga mira bez dijaloga o religijama. Svijet ne treba neku novu »jednu religiju« ili

58 H. Waldenfels, »Theologie der nichtchristlichen Religionen«, u: E. Klinger – K. Wittstadt (Hrsg.), *Glaube im Prozess. Christsein seit dem II. Vatikanum*, Freiburg 1984., 757.–775., ovdje 770.

59 Usp. J. Hick, *An Interpretation of Religion*, London 1989.

60 Ideje za to dao je papa Ivan Pavao II. a ostvaruju se u mnogovrsnim naporima interreligijskoga dijaloga – na bilateralnoj odnosno na multilateralnoj razini. Usp. H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990; isti, »Auf der Suche nach einem universalen Grundethos der Religionen«, u: *Concilium* (1990.), 154.–164. Usp. također H. Küng – K.–J. Kuschel (Hrsg.), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, München 1993.

»jednu ideologiju«, nego »temeljni etos«, to znači vrijednosti, norme, ideale i ciljeve koji povezuju i pomiruju. Temeljna bi maksima glasila: čovjek se treba s drugim čovjekom i sa svim stvorenjem ophoditi ljudski (ne životinjski). Treba nam dakle *etos* koji će u biti potvrđivati otklon od svakoga egoizma i nekrofilnih tendencija suvremene kulture i civilizacije koju papa Ivan Pavao II. s pravom naziva »civilizacija smrti«.

Zaključak

Još i danas živi misao da je religija pripada privatnom području te da u pitanjima religije nije potrebna nikakva osobita kompetentnost nego da se svatko može i mora ravnati po svome. No, religija nije samo privatno područje već i stoga što se odluke pojedinaca nikada ne događaju u nekom zrakopraznom prostoru, nego su povezane zajedničkim – društvenim okvirom te kao takve uvijek imaju odjeka na druge.

Gledajući tako religija će u budućnosti (u interesu globalnoga društva) biti zajednička intersubjektivna tema i ideja.⁶¹ Stoga ako će u budućnosti sve više biti govora o kulturi (i kulturama) onda treba reći da su sve kulture određene religijom i kao takve imaju u širokim razlikama jedinstvenu zadaću: zadaću da potvrđuju život i očuvaju svijet. Naime, religije su onaj usmjereni potencijal znanja i tradicije koji treba aktivirati u zajedničkom nastojanju oko budućnosti dostojne čovjeka.

Problemi koji se na području kulture predstavljaju čovječanstvu na putu u novo tisućljeće mogu i moraju biti nadvladani. Za to zasigurno ne postoje gotovi recepti i rješenja. Riječ je u konačnici o idealu globalne kulture čovječnosti. U ime čovječnosti i kulture čovječanstvo se i na pragu novoga tisućljeća iz svojega bitno religijskoga potencijala mora tome približavati. Druga se mogućnost za budućnost ne nazire. Zapravo je ni nema.

61 H. Schmidinger, *Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit*, Regensburg 2000., 106.

THE ROLE OF RELIGION IN THE FUTURE CULTURE OF THE NEW MILLENNIUM

Summary

Ivan KOPREK

The transition into the new millennium however its beginning may be perceived is determined many times by confusing but fascinating events. These events surely are a challenge to anthropologists, politicians, sociologists and those involved in communications and culture. From a viewpoint of the philosophy of culture the author examines the role of religion in the future of culture and concludes that all cultures are determined by religion. As such in the future (culture in its wide variations) will have a unique task – to confirm life and preserve the world.