

Kršćanski humanizam – temelj dijaloga sa suvremenim svijetom i kulturom

Ladislav NEMET

Sažetak

Crkva živi i djeluje u jednom pluralističkom i multikulturalnom svijetu i društvu. Njezino propovijedanje i nauka su samo jedan od mogućih načina tumačenja svijeta i najvažnijih pitanja ljudske egzistencije. Ta činjenica ipak – s jedne strane – ne dopušta ni Crkvi ni teolozima šutjeti o glavnim istinama ljudskoga života, a – s druge strane – ne tražiti putove dijaloga sa suvremenom kulturom. Ovaj će članak predstaviti neke od bitnih aspekata kršćanskog humanizma, a to stoga, što bi kršćanski humanizam, prema autorovu shvaćanju, mogao biti najbolji temelj dijaloga sa suvremenim svijetom i kulturom. Kršćanski humanizam daje teolozima i Crkvi mogućnost predstavljanja glavnih misli kršćanstva na takav način da suvremena kultura može u teološkoj refleksiji otkriti one vrijednosti koje su zajedničke cijeloj ljudskoj obitelji. Središnje misli članka su usredotočene oko pet teza kojima se žele predstaviti temeljne značajke kršćanskog humanizma i mogućnosti dijaloga sa suvremenim svijetom i kulturom.

Uvodne opaske

Crkva živi i djeluje u danas pluralističkom i multikulturalnom svijetu i društvu, gdje su njezino propovijedanje i nauka samo jedna od mogućih načina tumačenja najvažnijih pitanja ljudske egzistencije kao što su Bog, svijet, ljudska povijest i kultura, spasenje i život vječni. Djelomično zbog pluralističkog značaja suvremenog svijeta, a djelomično i zbog svoje najdublje naravi, Crkva je pozvana ući u dijalog sa svim pozitivnim gibanjima i duhovnim sustavima koja nalazimo u suvremenom svijetu a sa svrhom izgradnje Božjega kraljevstva ovdje i sada, u konkretnoj povijesnoj sredini i vremenu.

Temeljem ovog dijaloga sa suvremenim svijetom i kulturom mogao bi biti jedan kršćanski shvaćeni humanizam, i to zato što je pojam humanizma zasigurno jedan od popularnijih sustava u svijesti suvremenog čovjeka.

Svrha je ovoga članka predstaviti kršćanski humanizam s njegovim najbitnijim značajkama, te temeljne ideje, koje bi – prema shvaćanju autora – bile nužne za početak plodonosnog dijaloga u suvremenom svijetu i s njim.

Glavne misli članka usredotočene su oko pet teza

Prva teza: Kršćanski humanizam organiziran je sustav misli i refleksija nad čovjekom te njegovom ulogom u svijetu. Iako je kršćanski humanizam konkretan način shvaćanja (hermeneutika) svijeta (svjetonazor), to se on ipak ne smije shvatiti kao model jednog političko–društvenog sustava, koji bi se morao oživotvoriti u konkretnim povijesnim uvjetima.

Pod humanizmom se može općenito razumjeti svaki racionalan pristup stvorenoj stvarnosti, gdje čovjek – zahvaljujući svojoj ontološkoj strukturi, povijesnom značenju, svojim intelektualno–duhovnim obilježjima zauzima posebno mjesto. Ovako općenita definicija jamačno želi stvoriti potrebnu širinu pogleda na različite oblike humanizama koje možemo naći u povijesti ljudskog društva: počevši od Grka i Rimljana pa do široke lepeze suvremenih humanističkih ideja i sustava. Smijem čak i tvrditi da nije moguće sustavno misliti o bilo kojem aspektu stvorenoga svijeta bez izravnog ili neizravnog odnosa prema čovjeku (čak i u tako perverznom obliku, kao suvremena produkcija materijalnih dobara, gdje je čovjek često najskuplji dio te produkcije, pa se traži zamjena za njega za svaku cijenu, ili – kada se zamjena ne može naći, onda se traži barem novo mjesto produkcije gdje radna snaga košta manje).

Kršćanski humanizam kao sustavno tumačenje svijeta i društvenih pojava razvio se – s jedne strane – kao posljedica promjena u teološkim razmišljanjima u 19. i 20. stoljeću, kada je prvo u protestantskoj a poslije i u katoličkoj teologiji čovjek zauzeo središnje mjesto, a s druge strane, kao odgovor francuskih mislilaca kršćanskog podrijetla, koji su se htjeli suprotstaviti različitim verzijama humanizama poslije Prvoga i Drugoga svjetskoga rata. Osobito bi tu trebalo spomenuti J. Maritaina, čije je misli papa Pavao VI. preuzeo i nekoliko puta rabio u svojoj koncepciji humanizma u enciklici *Populorum progressio*.¹

Kad se rabi pridjev *kršćanski*, time se ne žele diskreditirati druge oblike humanizama, nego samo konkretizirati i jasno definirati osebnost ili značajku našeg humanizma. Ta konkretna osebnost mora se uvijek definirati u odnosu prema Isusu Kristu.² Ovo je duboko utemeljeno u samoj činjenici da kršćani nisu dobili ime od »križa« nego od Isusa Krista (usp. Dj 11,26) – kršćani su sljedbenici Isusa Krista. Precizirati pak temu znači: čovjek ne može razumjeti sama sebe bez Isusa Krista (GS 22). Isus je samoobjava Trojedinoga Boga, Sin jedinac, koji je bio poslan i koji je došao k nama da bismo mi »imali puninu života« (Iv 10; 1 Iv). Ovo je najvažnija tvrdnja kršćanskog humanizma, i kao takva ona služi kao temelj ostalim načelima tog svjetonazora.

1 O humanizmu enciklike *Populorum progressio* usp. Paul VI., *Populorum Progressio. Fortschritt der Völker. Mit einem Kommentar sowie einer Einführung von H. Krauss*, Freiburg: Herder 1967., 135. Usp. također P. Walter, H. Holz, *Humanismus*, u ³LThK, T. V, 319; G. Langemeyer, *Anthropozentrik*, u ³LThK, T. I, 632.; J. Splett, *Anthropozentrik*, u *Sacramentum Mundi*, T. I, 189.

2 Usp. Giovanni Paolo II., *Redemptor Hominis*, Roma: Typ. Vaticana 1979., 8; 13; 14; 18.

Sljedeća osebnost kršćanskog humanizma koja izvire iz kristološkog značaja ovog svjetonazora jest tvrdnja da se čovjek potpuno može shvatiti samo u svojem egzistencijalnom odnosu i otvorenosti prema drugim osobama, prema stvorenom svijetu te u krajnoj liniji prema osobnom Bogu.³

Ova istina relativizira antropocentrizam kršćanskog humanizma i stavlja ga na ono mjesto koje on stvarno i može zauzeti. Antropocentrizam ovdje nije shvaćen kao teorija protivna teocentrizmu ili ideja, koja bi nijekala teocentrizam; isto tako antropocentrizam nije shvaćen kao apsolutna dominacija čovjeka u stvorenom svijetu. Čovjek je stvorenje i dio stvorenoga svijeta, a Bog je Stvoritelj. Prihvaćaju li to ostali humanizmi ili kulture, to nije odlučujuće za naše stajalište. Međutim ove tvrdnje daju zajedničku platformu za dijalog s onim duhovnim grupacijama i filozofijama suvremenog svijeta koje kritiziraju stavljanje prevelikog naglaska na čovjeka a na štetu životinjskog i neživog svijeta.

Prema današnjem – kršćanskom – shvaćanju čovjeka i njegove uloge u stvorenom svijetu, čovjek nije apsolutni gospodar stvorenoga svijeta (živoga ili neživoga) nego je u ime Boga samo upravitelj i skrbnik.⁴ Čak i ta čovjekova uloga podosta je nesigurna ako znamo da postoje neki oblici života koji se milijunima godina nisu promijenili i da isječak života i svijeta gdje čovjek može nekako oživotvoriti svoju vlast nad stvorenjima, u usporedbi prema onom dijelu gdje on uopće ništa ne može učiniti, stvarno je neznatan.

Istina o dostojanstvu svake ljudske osobe, nezavisno od spola, nacionalne pripadnosti, religije, sposobnosti, funkcije koje ta osoba vrši u danom društvu ili od financijskog stanja dane osobe sljedeće je načelo kršćanskog humanizma. Dostojanstvo osobe ukorijenjeno je u istini da je svaki čovjek osoba, da svaka osoba posjeduje život koji je najveći dar Boga Oca. Isti Bog Otac stvorio je svakog čovjeka. Dostojanstvo osobe, kao temelj prava i obaveza svakog pojedinca, može se izraziti i mišlju: čovjek posjeduje dostojanstvo jer postoji; odlučujuće je »biti a ne imati«.⁵

Međutim gotovo sve vrednote koje kršćanski humanizam prihvaća kao svoje nisu u biti specifično »kršćanske« nego opće ljudske. Primjerice, sloboda, pravednost, mir, miran suživot u društvu, solidarnost, tolerancija, nisu samo kršćanske vrijednosti nego zajedničko dobro svih ljudi dobre volje.

3 Usp. Paul VI., *Populorum progressio*, 20; 42 i 72; Ivan Pavao II., *Fides et ratio*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1999., 70.

4 Usp. G. Höver, *Umwelt als Aufgabe der Theologie*, *Lebendiges Zeugnis* 49 (1994) 254–267; D. Sattler, Th. Schneider, *Schöpfungslehre*, u Th. Schneider (ur.), *Handbuch der Dogmatik*, T. 1, Düsseldorf: Patmos 1992., 123. Usp. također *Katekizam Katoličke crkve*, Zagreb: Glas koncila 1994., br. 373.

5 Usp. Giovanni Paolo II., *Redemptor Hominis*, 16; Ivan Pavao II., *Evangelium vitae*. *Evandjelje života*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1995., 98; Johannes Paul II., *Sollicitudo rei socialis*, u Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (ur.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* br. 82, Bonn 1987., 28.

O tim je vrijednostima govorio i Isus Krist. On je svoj nauk o tim pitanjima sažeo u glavnom sadržaju svoga propovijedanja u pojmu »Kraljevstvo Božje«.⁶

Svrha kršćanskog humanizma nije izgradnja nekog savršenog kršćanskog društva ili društvenog poretka, ili stvaranje posebne, kršćanske kulture, nego stvaranje *humanijeg svijeta*, gdje će svi ljudi živjeti čovjeka dostojan život u slobodi i razumijevanju.⁷

Paradigma Isusa Krista, njegovo povijesno utjelovljenje u konkretnoj povijesti i kulturi kazuje nam da se čovjek ne smije razumjeti apstraktno, odijeljen od povijesnog konteksta u kojem on živi. Iako postoje neke opće vrijednosti i vrednote koje su univerzalno važće za sve naraštaje, ipak se humanizam može razumjeti samo u konkretnom povijesnom trenutku i s povijesnim izazovima danog trenutka i mjesta refleksije nad humanizmom i njegovim konkretnim oblikom (humanizam u Kini ima drukčije izazove nego u današnjem povijesnom trenutku u Hrvatskoj).⁸

Druga teza: U pluralističkom svijetu u kojem živimo, dijalog na različitim razinama jedan je od najprikladnijih načina izgradnje ljudskijeg društva, u kojem bi miran suživot bio utemeljen na solidarnosti i poštivanju pozitivnih vrijednosti i osebnosti svakog člana ili skupine danoga društva.

Drugi je vatikanski sabor prihvatio načelo dijaloga kao jedan od najvažnijih temelja suživota u pluralističkom svijetu različitih religija, društvenih vrednota, grupacija i svjetonazora. Dijalog kao takav preporučuje se u kontaktu s drugim religijama, s ateizmom, suvremenim svijetom, svijetom znanosti i umjetnosti.⁹ Da je dijalog i te kako važan u ovom svijetu, kazuje i to da su na apokaliptičku i katastrofalnu predodžbu kraja povijesti i sukoba civilizacija i kultura kao izvora budućih svjetskih kataklizama s više strana stigli pozitivni odgovori i reakcije, koje su izrazile duboku nadu, da je čovjek i te kako kadar stvarati svoju povijest i u interkulturalnom dijalogu.¹⁰ Taj dijalog stvara temelje mirne koegzistencije svih kultura i naroda na zemlji. Sasvim je moguće da

6 Usp. J. Füllenbach, *The Kingdom of God. The Message of Jesus Today*, New York: Orbis 1995., 25–50; M. Amaladoss, *A Christian Vision of the new Society*, *SEDOS Bulletin* 31 (1999) 289.

7 Usp. Giovanni Paolo II., *Redemptor Hominis*, 8,13, 14, 18.

8 Usp. K. Lehmann, *Dialog mit nicht christlichen Humanismen, thema-kirche*, Wien 9 (1999) 16.

9 Usp. Secretariat for Non-Christians, *The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions (=Attitude)*, *Bullettin. Secretariatus pro non Cristianis*, 19 (1984) 130–142; Pontifical Council for Interreligious Dialogue and the Congregation for the Evangelization of Peoples, *Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ (=Dialogue)*, *Origins* 21 (1991) 121–135; J. Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, (New York: Orbis, 1991) 230–241.

10 Usp. E. Biser, *Die Seele Europas*, u: E. Möde (ur.), *2000 Jahre Christentum und europäische Kultur*, Graz: Styria 1999., 181. Glede sukoba civilizacija, usp. S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996. O ovoj knjizi i reakciji na nju usp. F. Marti, *Clash of Civilisations or Intercultural Dialogue?* na internet adresi: <http://globaleduc.org/clashof.htm>

knjiga *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* i u njoj predstavljene ideje prof. Huntingtona daju jednu odveć simplificiranu sliku našega svijeta, međutim kao pozitivni prinos tog djela treba priznati da je autor zamijetio kako kultura ili kulturni krugovi već sad imaju veliku ulogu u suvremenom svijetu a u budućnosti će imati još i veću.

Ako s pozornošću proučavamo povijest, onda možemo bez problema zamijetiti kako se ovo pravilo dijaloga osobito jasno upućuje i oživotvoruje na polju kulture, jer dijalog je svakako kulturološki ili kulturalni fenomen: on je plod ljudskog, razumnog i sustavnog djelovanja, a ne igra slučaja.¹¹

One kulture koje se nisu mogle otvoriti vrijednostima drugih kultura, nisu mogle inkulturirati nove vrijednosti, ili izmijeniti vlastite sa susjednima ili novim kulturama, štoviše: izolirale su se od drugih kultura i nacija, brzo su stagnirale i na kraju krajeva propale. Dijalog – ako je vođen zdravim razumom i bez nepotrebnog straha od gubljenja vlastitog identiteta – uzrokuje, naprotiv, jačanja i kristalizaciju vlastitih stajališta, vlastitih ideja, prepoznatljivosti i osebnosti. U duhovnoj sferi nema boljeg sredstva jačanja vlastitog identiteta nego u susretu s drugima.¹² Dijalog tako ne znači izdaju vlastitih stavova; on priznaje stajalište drugoga ili drugih, njihovo iskustvo te pozitivno uključuje mogućnost prihvaćanja, asimilacije ili inkulturacije vrijednih sastavnica drugih stajališta i kultura.¹³

Što je dijalog? Prema Papinskom vijeću za dijalog s nekršćanskim religijama i Kongregaciji za evangelizaciju naroda, dijalog je »svaka pozitivna i konstruktivna forma odnosa pojedinaca i zajednica različitih religija, koji (odnosi) imaju svrhu bolje uzajamno razumijevanje i obogaćenje sudionika dijaloga, i to u poslušnosti istini i s poštovanjem uzajamne slobode«. ¹⁴ Ovaj se opis odnosi, dakako, na dijalog između pojedinaca i skupina različitih religijskih zajednica, ali neovisno o tomu, u njemu možemo naći nekoliko dobrih sastavnica koje su od temeljnog značaja za svaki dijalog. I tako nalazimo u ovoj kratkoj rečenici tko je subjekt dijaloga (mogu to biti pojedinci ili organizirane skupine u smislu više pojedinaca, institucija, itd.); koja je svrha dijaloga (međusobno razumijevanje i obogaćenje), i pod kakvim se uvjetima dijalog mora voditi (vjernost i poslušnost istini i poštovanje uzajamne slobode). Formulacija »svaka pozitivna i konstruktivna forma odnosa« daju nam razumjeti da dijalog nije ograničen samo na verbalnu (oralnu) komunikaciju i razmjenu mišljenja, nego može poprimiti i drukčije oblike.

11 Usp. K. Raiser, *Opening Space for a Culture of Dialogue and Solidarity. The Missiary Objectives of the WCC in an Age of Globalization and Religious Plurality*, *SEDOS Bulletin* 33 (1999) 176.

12 Usp. Biser, *Die Seele Europas*, 181–182.

13 Usp. Marti, *Clash of Civilisations or Intercultural Dialogue?*, dostupno na internet adresi: <http://globaleduc.org/clashof.htm>

14 Usp. *Dialogue*, br. 9.

Ovdje bismo mogli spomenuti četiri oblika dijaloških odnosa: prvo, dijalog života, koji se realizira u svakodnevnom odnosu predstavnika različitih svjetonazora i kulture, kada ovi ljudi žive zajedno u miru, solidarnosti i toleranciji. Taj je oblik dijaloga karakteristična za susjede, za ljude koji rade u jednoj tvrtki, koji se susreću svaki dan.

Drugi je oblik dijaloga kada predstavnici različitih kulturnih krugova i zajednica zajednički realiziraju jedan projekt, koji ima zadaću stvaranje jednog humanijeg društva (kao, primjerice, prikupljanje potpisa radi otpuštanja dugova najzaduženijim državama svijeta). Ovdje je važna zajednička akcija, a ne toliko ideološki temelji same akcije (ja kao osoba, pojedinac, vidim da je akcija dobra, želim pomoći ili sudjelovati).

Treći je stupanj kad se pojedinci ili skupine susreću i vode znanstvenu razmjenu mišljenja o različitim stajalištima i kulturnim vrednotama ili humanizmima. I četvrti oblik dijaloga bio bi onaj, gdje se znanstvena refleksija povezuje s izmjenom kulturnih iskustava u cilju obogaćenja sudionika dijaloga.¹⁵

Ono što Odjel za dijalog sa suvremenim svijetom i kulturom Instituta za ekumensku teologiju »Juraj Križanić« pokušava činiti, jest voditi dijalog na trećoj i četvrtoj razini, gdje je dijalog zapravo pitanje komunikacije. Dijalog kao (verbalna) komunikacija odvija se na nekoliko razina: on počinje na razini racionalne prezentacije dvaju ili više različitih pogleda ili shvaćanja, koje onda mogu voditi k sljedećoj razini: do dubljeg susreta ideja sudionika dijaloga. Svrha tih dviju razina dijaloga je jednostavno predstaviti dva (ili više) stajališta, povući jasno linije, koje dijele sudionike komunikacije, potvrditi vlastiti identitet.

Na trećem stupnju dijaloga u našem smislu sudionici pokušavaju napraviti golem skok naprijed, napustiti svijet vlastitih argumenata i identiteta i ući u svijet ideja i misli sugovornika. Sudionici pokušavaju na ovoj razini komunikacije naći simbole, pojmove, ideje, koje su jednako razumljive i shvaćane u sustavima sugovornika. Tek je na ovoj razini moguće – poslije uspostavljanja i definiranja zajedničkih ideja, simbola i znakova – uspostaviti razmjenu iskustava i suradnju u kojoj se sudionici dijaloga obogaćuju.¹⁶

Teološke temelje dijaloga mogli bismo naći u komunikaciji između triju Osoba svetoga Trojstva, između Oca, Sina i Duha Svetoga, komunikacija, koja je dijalog i dovodi do obogaćenja svih triju Osoba. Samoobjava Boga samo je odraz ovog nutarnjeg dijaloga Trojstva, kada se Bog želi objaviti svojim stvorenjima. Kulminacija samoobjave je zasigurno utjelovljenje Riječi Božje, kao najviši izraz komunikacije i dijaloga sa stvorenim svijetom, a napose u čovjekom i konkretnom kulturom.

15 Usp. Attitude, 136–138; *Dialogue*, br. 42; Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions, ...*

16 Usp. D.J. Krieger, *Bekehrung und Dialog. Zur Sprachpragmatik interreligiöser Begegnungen*, *Neue Zeitschrift für Missiologie* 46 (1990) 269., osobito 283.

Treća teza: Suvremeni svijet nije po sebi a–kršćanski ili a–religijski; on je pluralistički u svojim religijskim, kulturalnim, umjetničkim, društvenim vidovima, iako snažno pod utjecajem postmoderne te globalizirajućih težnji informativnih i gospodarskih čimbenika. Upravo zbog takve značajke suvremenoga svijeta i gibanja u njemu nužna je, bez sumnje, jedna filozofsko–teološko–socijalna analiza cjelokupne stvarnosti.¹⁷ Službena je Crkva to razumjela već za vrijeme Drugoga vatikanskoga sabora, pa je u svojim dokumentima, osobito u Pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu, *Gaudium et spes*, rabila takav pristup svijetu i svim društvenim stvarnostima. Taj je način refleksije nazivan nekada i pastoralni pristup stvarnosti, jer je glavna svrha shvatiti čovjeka i njegov okoliš te ponuditi čovjeku cijelo bogatstvo kršćanske vjere. Početna je točka ove metode rada fenomenološki opis i istodobna analiza stvarnosti, a ne teološke istine *a priori* koje bi trebale dati sliku i pojam jednog idealnog svijeta i društvenog poretka. Riječ je, dakle, o kontekstualiziranom pristupu, jedan novi način teologiziranja, koji se osobito brzo razvio u zemljama i teologijama takozvanog »Trećeg svijeta«. Novi pristup stvarnosti stvara realističke temelje za mogući dijalog Crkve s post–modernim svijetom, s nekršćanskim religijama, za komuniciranje sa svim segmentima društva.¹⁸

Čini se da naš suvremeni svijet treba ocjenjivati ne prema paradigmi sekularizacije, nego diferencirane religioznosti i pristupu sakralnoj – religijskoj – stvarnosti. Diferencirani pristup ili paradigma može se naći osobito u K. Gabriela i F.X. Kaufmanna, a znači jednostavno da suvremeni svijet u ovom – europskom – kulturnom ozračju traži da sam kreira svoj stil, svoje rituale, svoju kulturu i zbog toga se želi osloboditi nekih »okamenjenih« struktura prošlosti ili institucija ili sastavnica kršćanstva ili kršćanskih crkava.¹⁹ Diferencijacija pak uzrokuje disperziju religioznog iskustva, pojavu koju bismo mogli opisati kao traženje spasenja u ovozemaljskim vrednotama, doživljaj religioznog u športu, glazbi, njezi tijela.²⁰

17 Kratku, ali dobru analizu suvremenog svijeta i društvenih gibanja u Zapadnoj Europi možemo naći kod M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg: Herder 31996., 26; isto tako možemo naći dobar opis suvremene situacije u razvijenim (zapadnim) zemljama: K. Gabriel, *Ritualisierung in säkularer Gesellschaft*, u A. Lienkamp i Ch. Lienkamp, *Die Identität des Glaubens in den Kulturen*, Würzburg: Echter 1997., 31.

18 O teologiji tzv. »Trećeg svijeta«, usp. G. Collet, *Theologie von der anderen Seite der Erde*, u: G. Collet (ur.), *Theologien der Dritten Welt*, Imensee: NZM 1990., 297; R.J. Schreiter, *The changing contexts of intercultural theology: a global view*, u M. Dhavamony (ur.), *Local Theologies*, Roma: PUG 1996., 359.

19 Usp. Gabriel, *Ritualisierung in säkularer Gesellschaft*, 31; F.X. Kaufmann, *Soziologie und Christentum*, u E. Möde (ur.), *2000 Jahre Christentum und europäische Kultur*, Graz: Styria 1999., 139.

20 Usp. M.N. Ebertz, *Die Dispersion der Religiösen*, u H. Kochanek (ur.), *Ich habe meine eigene Religion*, Zürich: Benziger 1999., 210–231, osobito 218. Cijela knjiga prezentira različite forme disperzirane religioznosti u Zapadnoj Europi, forme koje se javljaju i na našim prostorima, osobito u krugovima i subkulturama mladih.

Isto tako novija povijesno–sociološka istraživanja u Zapadnoj Europi žele dokazati kako se u europskom društvu odlazak od renomiranih crkvenih zajednica, ili konkretno rečeno od kršćanstva, njezinog vjerskog nauka i forme života koji je bio proniknut kršćanskim duhom, ne može poistovjetiti s odlaskom od Boga ili njegovim zaboravom. Moralo bi se radije i ispravnije govoriti o dekristijanizaciji, o distanciranju od kršćanstva, ali zacijelo ne o odlasku od religijskih vrijednosti i religijskog shvaćanja života uopće.²¹ Velika opasnost tih težnji je da one mogu uzrokovati potpuno gubljenje ideje osobnoga Boga na korist jedne bezosobne, apsolutne Veličine.

Četvrta teza: Čovjek je kulturno biće u smislu da svaka osoba posjeduje kulturu, da čovjek može (djelomično) kreirati kulturu i svoj vlastiti identitet, da u socijalizaciji čovjek prisvaja kulturne vrijednosti, postaje dio određene ljudske cjeline (bilo to društvo, sub–društvo, nacija, kulturni krug, kontinent). Čovjek/društvo stvaraju kulturu/kulture i obratno: kultura/kulture djeluju na i stvaraju čovjeka/društvo.

Kao polaznu točku naših razmišljanja uzet ćemo refleksije kulturne antropologije ili etnologije. Što se sve više pokazuje, to je činjenica, da je ljudski duh mnogo kreativniji, nego što se to činilo, da su već i prije suvremene globalizacije i njezinog djelovanja na svijet kulture bile sustavno povezane ili da su imale međusobnog kontakta, da se jedna opća radna definicija kulture ne smije reducirati ili osiromašiti i ograničiti na ono, što je za jednu osobu ili skupinu osebjno, što ga ili je čini određenom cjelinom, nego istodobno treba priznati i prihvatiti da su neke vrijednosti, neke strukture zajedničke za sve kulture i za sve civilizacije. U tom smislu se može govoriti o kulturnim univerzalijama.²² Kulturne univerzalije su pak postojale i prije tehnološke, informativne ili ekonomske globalizacije.

U isto vrijeme potrebno je istaknuti da – govoreći o kulturi kao o tvorevini ljudskoga duha – ona može biti kulturom pojedinca (ono, što svatko od nas stvori u svom životu kao svoju osobnu kulturu života) ili skupine, grupacije, tvrtke (primjerice, odore u različitim tvrtkama) ili cijeloga naroda. Konkretno to znači da svaka kultura ima nekoliko potkultura ili subkultura: kultura mladeži, umjetnika, sportaša, političara, crkvenih ljudi. Sve se više vidi da je utjecaj pojedinaca s njihovom kulturom na opću kulturu i kulturna gibanja od goleme važnosti (pojedinci mogu promijeniti tijek povijesti), ali isto tako ne smije se izgubiti iz vida činjenica, da subkulture nemaju strogo definirane granice, nego su dosta fluidne.

21 Usp. H. Lehmann, *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Forschungsperspektiven und Forschungsaufgaben*, u H. Lehmann (ur.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen: Wandenhoek & Ruprecht 1997., 323.

22 Usp. J. Breidenbach, I. Zukrigl, *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*, München: Kunstmann, 1998., 81.

Ovaj fenomen složenosti kulturne stvarnosti uzrokuje to da se može slobodno govoriti o *kulturi* i o *kulturama*. Ta činjenica koju nalazimo i u suvremenim crkvenim dokumentima, gdje se pojam *kultura* rabi često u jednini (kultura), a isto tako i u množini (kulture),²³ nosi sa sobom nekoliko posljedica za našu teološku refleksiju o dijalogu sa suvremenim svijetom i kulturom. Te su posljedice povezane s onom istinom, potvrđenom istraživanjima kulturne antropologije, da je svaka religija dio određene kulture, kulturnog sustava, i to u dvojakom smislu: religija oblikuje kulturu, a kultura isto tako određuje kako se religija oživotvoruje u danoj društvenoj sredini.

Prvo, moramo prihvatiti činjenicu da ne postoji neki apstraktni oblik Evanđelja, Crkve ili religije koji ne bi bio kulturno oblikovan, ili bi – negativno rečeno – bio a-kulturalan. Zbog toga će svaki kršćanski humanizam, kao proizvod konkretne religijsko-kulturalne skupine, biti pod utjecajem kulture i težiti prema transformaciji dane kulture. Kao drugo, zbog činjenice da imamo kulturu i kulture, ne možemo očekivati izgradnju jedne vjere ili religije, ili sustava vjerskih istina, koja bi bila u svakom svom sustavnom dijelu svjetski univerzalna. Uvijek će postojati sastavnice svojstvene samo danoj sredini ili danom pojedincu. Kao treće, možemo prihvatiti kao istinu – da nema jedne univerzalne kulture, čak ni kršćanske kulture, koja bi za sva vremena mogla odrediti sve načelne vrednote bilo kojeg ljudskog društva. Kao četvrto, postoje i postojat će ipak i uvijek zajedničke vrijednosti, istine, načela, koja mogu kao kulturne univerzalije djelovati kao katalizatori dijaloga između kršćanski motiviranog humanizma i suvremenog svijeta. Štoviše, zbog sposobnosti ljudskoga duha i kulture da prekorači vlastite granice i stvori jednu veću zajednicu pojedinaca i udruga, Crkva, kršćanstvo i kršćanski humanizam mogu dovesti do većeg jedinstva unutar ljudske obitelji, što je Crkva već stoljećima i činila ili pokušavala činiti.²⁴

Čini se da je jako važna vrijednost osobne kulture kao i njezina golemo moć da transformira društvo i društvena gibanja. One vrijednosti koje su se jamačno probile u zapadnoj kulturi i postale sastavni dio osobne kulture, mogli bismo opisati kao osjećaj slobode, solidarnost i tolerancije, demokracije.²⁵

Katolička je crkva uvijek s pozornošću pratila kulturna gibanja u društvu te je uvijek pokušavala imati konstruktivan odnos prema kulturi. Treba međutim odmah napomenuti da je taj odnos uvijek bio vođen određenim shvaćanjem kulture koje je Crkva u danom povijesnom trenutku prihvaćala. Konkretno rečeno: Crkva je stoljećima prihvaćala samo neke aspekte ljudskog djelovanja i mišljenja kao kulturne stvarnosti i izraz ljudskoga duha (primjerice, književnost, dramske umjetnosti, glazbu, balet), i to samo u europskom (zapadnom)

23 Usp. Jean Paul II, *L'Évangile, Bonne Nouvelle pour les Cultures, Culture et foi* 5 (1997) 81.

24 Usp. Ivan Pavao II., *Fides et ratio*, 70.

25 Usp. Biser, *Die Seele Europas*, 182.

izdanju; njezin odnos prema kulturama tzv. »Trećeg svijeta« bio je poprilično problematičan.

Drugi vatikanski sabor izradio je pozitivan pristup kulturi i njezinoj ulozi u životu pojedinaca i društva.²⁶ Prema koncilskom nauku svaka se kultura u načelu mora prihvatiti s dubokim poštovanjem. Usvojen je novi opis kulture: kultura je konkretan način života, način na koji određena skupina ljudi organizira svoj život, sa svrhom da se racionalno razvija na životnom prostoru u koji ju je Bog postavio.²⁷ Pod »načinom života« razumijeva se sve što je dio egzistencije te određene skupine: način rada, organizacija društva, politički i gospodarstveni sustav, građevinarstvo, religija i sve što je povezano sa štovanjem Boga, teologija, različiti vidici umjetnosti, jezik itd. Svi ti aspekti kulture važni su jer oni zajedno stvaraju takoreći jedan živi organizam određenog naroda ili društva.²⁸

Ovaj opis kulture koji je zasnovan više na osebjnostima dane skupine i na onim vrijednostima koje odlučujući definiraju jednu skupinu ili osobu kao kulturno različito biće od svih drugih bića (akcent je više na onom, što dijeli, što učvršćuje identitet) moramo dopuniti shvaćanjem kulture u enciklici *Fides et ratio*, gdje je naglasak postavljen upravo na ono što kulture spaja, što je u njima zajedničko, jednom riječju: na univerzalije svojstvene svakoj kulturi svih naraštaja, na integrirajuće sastavnice u svakoj kulturi.²⁹

Te univerzalije i integrirajuće sastavnice – teološki rečeno – mogli bismo opisati kao sve ono vidljivo i nevidljivo u čovjeku što odlučuje o njemu: njegov odnos prema Bogu, prema samom sebi, prema drugim ljudima i okolišu. U svom djelovanju, u svom načinu života, u različitim svojim djelatnostima, čovjek – ili jedna određena skupina – jednostavno daju odraz svoje »kulture«, načina vrednovanja i realizacije svoje egzistencije i osobnosti.

Ono što danas čini kulturu i kulture bolesnom ili nezdravom, to je nedostatak ili pomanjkanje onostranoga, točnije rečeno božanskoga elementa u njoj. Bez te transcendentne dimenzije kulture čovjek je izručen golemoj privlačnosti novca i moći, uspjeha i užitaka. Sve to pak uzrokuje duboko egzistencijalno nezadovoljstvo, gubljenje smisla za moralne vrijednosti i nesigurnosti

26 Usp. H. Carrier, *Understanding Culture: The Ultimate Challenge of the World Church*, ur: J. Gremillion (ur.), *The Church and Culture since Vatican II*, Notre Dame: University Press 1985., 13; H. Carrier, *The Contribution of the Council to Culture*, u R. Latourelle (ur.) *Vatican II: Assessment and Perspectives*, T. III, New York: Paulist Press 1989., 452; P. Arrupe, *Crkva i kultura*, *Obnovljeni život* 27 (1972) 359–368.

27 GS 53, usp. u *Dokumenti Drugoga vatikanskoga koncila* (latinski i hrvatski), Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1970., 697.

28 Više na temu kulture i njezinog shvaćanja u koncilskim dokumentima, usp. L. Nemet, *Inkulturracija u suvremenoj evangelizaciji*, *Obnovljeni život* 52 (1997) 512.

29 Usp. Ivan Pavao II., *Fides et ratio*, 70–71. O integrirajućem shvaćanju kulture usp. R.J. Schreiter, *Die neue Katholizität*, Frankfurt: IKO 1997., 79.

pred budućnošću.³⁰ To se događa zato, što su kulture po svojoj naravi otvorene prema transcendenciji, onostranosti. Kako to Sveti Otac u posljednjoj svojoj enciklici *Fides et ratio* piše: »Kad su kulture dublje ukorijenjene u naravi čovjeka, one sa sobom nose svjedočanstvo onoga otvaranja prema univerzalnosti i transcendenciji koje je svojstveno čovjeku.«³¹ Prema načelima kršćanskog humanizma, kao i kršćanstva općenito, svaka bi kultura trebala biti otvorena prema Bogu, Evanđelju (ako ne upravo pozitivno, zbog raznolikih razloga, kao primjerice zato što nije bila evangelizirana, onda barem teoretski, ne odbacuje Isusa Krista i Evanđelje *a priori*).

Ne smijemo izgubiti iz vida važnu osobinu svake kulture: kultura je uvijek jedna dinamična stvarnost, koja nikada ne miruje, i slobodno možemo reći: nikada neće dostići takav stupanj razvoja ili forme da bi se moglo reći kako bi postignuti stupanj ili forma kulture bila ona najbolja, koju bismo trebali ovjekovječiti. Svaka kultura posjeduje jednu nutarnju dinamiku razvoja, sposobnost prihvaćanja novih elemenata, asimilacije, inkulturacije, autentičnosti. Čovjek ili društvo sposobno je stvarati nove oblike kulture ili nove kulturne simbole, i ispuniti ih novim sadržajem.

U suvremenim crkvenim dokumentima nalazimo također opaske glede globalizacije i njezina utjecaja na društvo i kulturu ili kulture u svijetu. Ta je tema međutim djelomično obrađena na drugom mjestu, pa se preporučuje dotična literatura.³²

Crkva je također svjesna i činjenice da se sve više razvija jedna tako reći univerzalna kultura koja dovodi u opasnost kulture manjina i siromašnijih naroda. Riječ je o uniformizaciji kultura koja se postiže općenazočnošću medija, sredstava društvenog priopćavanja. Najbolji znakovi te uniformizacije su kompjutori, Coca-Cola, moda, engleski jezik. Iz navedenih polja uniformizacije kulture može se primijetiti da ta pojava dotiče samo mali isječak one stvarnosti koju mi nazivamo kultura. Štoviše, jasno se vidi da iza uniformizacije kulture stoji određena dobro organizirana politička i gospodarstvena strategija.³³ Tu se može vidjeti kako vlast, novac i politički utjecaj (moć) djeluje na stvaranje novih kulturnih oblika ili čak i nove kulture.

Na rubu ovih razmišljanja treba spomenuti da Crkva gotovo nikada ne uzima u obzir u svojim razmišljanjima o kulturi ulogu financijske moći, vlasti, utjecaj vlastodržaca u stvaranju određene kulture ili kulturnog identiteta. U suvremenoj antropologiji međutim, pa i teologiji, taj aspekt kulturne stvarnosti dobiva sve veću pozornost. Novi kulturni fenomeni ili forme kulture često se pojavljuju ili kreiraju upravo kao odgovor onih »bez glasa« na utjecaj poli-

30 Usp. Jean Paul II, *L'Évangile, Bonne Nouvelle pour les Cultures*, 82.

31 Usp. Ivan Pavao II., *Fides et ratio*, 70.

32 Postoji brojna literatura o toj temi, kao uvod u cijelu problematiku usp. Usp. L. Nemet, *Globalizacija i Crkva. Teološko vrednovanje jedne pojave*, *Obnovljeni život* 54 (1999) 23–34.

33 Usp. Raiser, *Überholt die Globalisierung die ökumenische Entwicklung?* *Eth* 58 (1998) 95.

tičkih struktura, na moć novca ili vlastodržaca (u svakom mogućem smislu te riječi).³⁴

Kao negativna reakcija na tu uniformizaciju kulture možemo primijetiti jačanje nacionalizama, gospodarstveni protekcionizam, povratak »nacionalnim korijenima«. Čini se da su te pojave jasni znakovi da je svijet u procesu promjena, da su kulture isto tako u intenzivnoj fazi asimilacije, inkulturacije, prihvaćanja novih vrednota, da kulturne univerzalije danas uzimaju nove oblike. Golema brzina promjena uzrokuje zacijelo nesigurnost koja se može odraziti u težnjama za ograđivanjem od »loših utjecaja« razvijenog svijeta.

Osim uniformizacije i lokalizacije kulturnih gibanja možemo u suvremenom svijetu primijetiti kako sve više ljudi samostalno odlučuje o svom životu (neovisno o moralnim i religijskim načelima koja propovijedaju crkvene ili religijske zajednice). Sociolog Ulrich Beck definira taj novi način kreiranja vlastitog identiteta kao *Patchwork-Identität*.³⁵ Samo odlučivanje i samoopredjeljenje sustavni su dio današnje kulture. Samo jedan mali dio pučanstva vodi svoj život prema načelima i smjernicama institucionalne Crkve. Štoviše, možemo primijetiti da zauzeto članstvo u nekoj Crkvi i samoopredjeljenje jako rijetko idu zajedno, tj. malo ljudi zna te dvije stvari međusobno pogoditi.³⁶

Bogata ponuda na religijskom i etičkom tržištu uzrokovala je to da danas nikakvi propisi nisu normativni nego čovjek može birati ono što mu odgovara. Zbog toga i socijalizacija djeteta (uklapanje u društvo, određenu sredinu) nije više vođena tradicijom prenošenom u obitelji, s koljena na koljeno, nego je ostavljena slobodno za odrasliju dob kad se dijete – većinom u pubertetu – može slobodno odlučiti za neki oblik ponašanja i vrijednosti. Obitelj, Crkva, država i ostale institucije koje su prije određivale moralne vrijednosti, izgubile su djelomično taj mjerodavni značaj.³⁷

Religijski doživljaj i zadovoljenje religioznih potreba sve je manje vezano za određenu vjersku tradiciju ili Crkvu, one su regulirane prema potrebi religioznih pokreta i ponuda na ogromnom tržištu. Sve služi tomu da bi ljudi mogli naći neki siguran smisao u životu.³⁸

Analiza suvremene kulture, njezina složenost (subkulture u svim mogućim formama: umjetnost, civilizacija, svijet medija, Interneta, itd.) može uzrokovati izolaciju takvih segmenata suvremenoga svijeta i kulture, koji nisu u skladu s pojmom kršćanskog humanizma. Isto tako ta analiza može pobuditi niz pitanja: što znači za kršćanski humanizam širenje pluralističkog društva,

34 Usp. Schreiter, *Der neue Katholizität*, 86 s.

35 Usp. Breidenbach, Zukrigl, *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*, 81–83.

36 Usp. J. Piepke, *Unterwegs zu einer Pastoral der Kultur*, *Okorr* 37 (1996) 160–164, ovdje 162.

37 Isto. Usp. također A. Hahn, *Religion, Säkularisierung und Kultur*, u: H. Lehmann (ur.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, (Göttingen: Wandenhoek & Ruprecht, 1997) 27.

38 Usp. Piepke, *Unterwegs zu einer Pastoral der Kultur*, 163.

sekularizacija, globalizacija, neo-liberalne ekonomske filozofije i ideologije? Zašto se u suvremenom svijetu i društvu sve više rađa želja za jednom globalnom etikom (kontrola bio-genetike; opća prava čovjeka; opće zadaće; masovni – globalni – pokreti građanske demonstracije protiv zaduženosti siromašnih država; prisilnog rada djece, itd.).³⁹

Crkva je stoljećima obogaćivala kulturu, bila nositeljica kulture, što danas – čini se – sve manje i manje može realizirati (čini se da je danas stvar poprimila obratan smjer: danas suvremena kultura mijenja Crkvu i njezin način rada, njezino shvaćanja vlastite zadaće u svijetu). Pomislimo samo, koliko su mogli svećenici odgajati i oblikovati svijest kršćana u sakramentu svete ispovijedi!?

Dio kulturne analize jamačno je i analiza jezika. Problem bismo mogli sažeti u jednom pitanju: razumijemo li se mi kada govorimo međusobno? Kad Crkva ili teologija govore o Bogu, o kulturi, o religijskom iskustvu, rabe li jezik koji je razumljiv ljudima kojima se obraća (adresatu komunikacije)?⁴⁰

Peta teza: nositelji kršćanskog humanizma žele u duhu dijaloga surađivati sa svim pozitivnim snagama, grupacijama, idejama i humanizmima u danom društvu, s nakanom sudjelovanja u izgradnji ljudskijeg svijeta, svijeta dostojnog čovjeka.

K. Raiser je u jednom govoru u Aricci, za vrijeme Simpozija organiziranog od SEDOS-a o suvremenim izazovima svijeta predložio da bi Crkva morala graditi novi oblik subkulture koji bi bio označen vrijednostima Isusa Krista i njegova Kraljevstva.⁴¹ No, upitno je, bi li to bilo pravo rješenje. U 19. stoljeću Katolička je crkva uspjela sustavno konstruirati nešto što je i danas poznato pod imenom rimokatolicizam. Međutim čak ni on (rimokatolicizam) nije bio izgrađen bez dodira s ondašnjom kulturom, nego upravo u negativnom odnosu prema vladajućoj kulturi i svjetonazoru. Što više: rimokatolicizam je službena Crkva promicala kao najbolje oružje u borbi protiv sekularizacije, modernizma, protiv svih »neprijatelja Crkve«.

J.A. Komonchak je napisao izvrstan esej o toj temi.⁴² Prema njemu, Crkva je svjesno razvijala određeni model kulture koji je postao »kršćanskom« subkulturom, a ta se subkultura djelomično raspala poslije Drugoga vatikanskoga sabora. Komonchak piše ovako: »Obrazlagao sam da je taj zasebni sociološki oblik Crkve nastao upravo kao odgovor na izazove i prijetnje proširenja načela prosvjetiteljstva – autonomije i razlikovanja u zapadni politički, društveni i

39 O globalnoj etici vrlo kratko ali sustavno usp. H. Küng, *Weltethos – Eine kleine Einführung*, u: *Glaube und Globalität. Jahrbuch Mission 1999*, Hamburg: Missionshilfe Verlag 1999., 125.

40 Usp. osobito o jeziku u svakoj kulturi te u komunikaciji među kulturama F–J. Eilers, *Communicating between Cultures. An Introduction to Intercultural Communication*, Manila: DWP 1992., 75; Schreiter, *Die neue Katholizität*, 53.

41 Usp. Raiser, *Opening Space for a Culture of Dialogue and Solidarity*, 177.

42 Usp. J.A. Komonchak, *Modernitet i izgradnja rimokatolicizma*, *Svesci Communio* 96 (1999) 3–18.

kulturni život. Paradoks je da se upravo u trenutku kad je Crkva odbacivala učinke prosvjetiteljstva na društvo i kulturu, ona koristila njegovim važnim osobinama u oblikovanju vlastita života. Rimokatolicizam se predstavljao kao antiteza emancipaciji od tradicije i autoriteta, ali je uvodio novosti u mnoga područja crkvenoga života: bogoslužje, strukturu i misaoni svijet, a autoritet kojim je nastupao predstavlja klasičnu sliku onoga samosvjesnog, racionaliziranog i birokratskog načina mišljenja u kojemu je Max Weber vidio prepoznatljivo obilježje modernosti. Taj antimoderni katolicizam uistinu je bio vrlo moderan.«⁴³

Zadaća kršćanskog humanizma danas sigurno ne smije biti stvaranje geta, pa bio on i kršćanskog svjetonazora, nego izgradnja ljudskog društva u jednom ekološki sigurnom, pravednom i solidarnom svijetu.

Globalizacija je dovela do toga da živimo u jednom globalnom selu, gdje informacije i brzina komunikacije smanjuje ili čak i totalno brišu granice prostora i vremena. To je zacijelo posve novo iskustvo za ljudsku obitelj. Globalno selo stvara dojam da je svijet malen i zatvoren, a bijeg događaja određen u glavnim i odlučujućim crtama i da je nemoguće promijeniti tijek tih događaja.

Kršćanski humanizam ima zadaću biti znakom i glasom protu-kulture (to bi bila takozvana proročka funkcija): prvo, unutar same Crkve – razumijevanje Krista nikada ne smije dovesti do čuvanja skeleta zastarjelih izraza vjere, institucije ili takozvane »kršćanske« kulture (*ecclesia semper reformanda*), a, s druge strane, taj bi humanizam morao jasno reći, što nije u skladu s načelima kršćanskog humanizma, a konsekventno nije dobro niti za cijelo društvo (obrana života u svim njegovim formama).⁴⁴ To su samo glavne smjernice, ali postoje i mali djelići golemog mozaika stvarnosti. Samo neki primjeri: izrabljivanje žena općenito i u reklamama konkretno, eksploatacija okoliša. Kršćanski humanizam mora predstaviti u ime Isusa Krista i njegova Kraljevstva drukčiji model i djelovati protiv toga, boriti se za prava čovjeka, braniti njegovo dostojanstvo.

Zato je potrebna suradnja sa svim organizacijama koje rade na stvaranju i izgradnji ljudskijeg, humanijeg društva (kao *greenpeace*, *amnesty international*, Helsinški odbor za prava čovjeka). Naravno, nije riječ o prihvaćanju njihove ideologije ili svih ideja, nego o suradnji u onim pitanjima koja su važna i za kršćanski svjetonazor.

Ovdje navedimo dva primjera. Prvi je akcija prikupljanja potpisa radi otpuštanja dugova najzaduženijim državama svijeta. Papa Ivan Pavao II. je u svom apostolskom pismu *Tertio millennio adveniente* govorio o Svetoj jubilarnoj godini kao velikoj prigodi da se misli i o tomu kako bi se moglo pomoći – u

43 Isto, 18. O rimskom katolicizmu kao subkultur, koja se djelomično raspala poslije Drugoga vatikanskoga sabora usp. također Kaufmann, *Soziologie und Christentum*, 139 s.

44 Usp. K.–J. Kuschel, Izraz kulture – protest protiv kulture, *Concilium* 1/1997, 4–13; prijevod u *Svesci – Communio* 96 (1999) 90–95.

ime solidarnosti i pravednosti u svijetu – najzaduženijim državama. Papa je predložio da se po primjeru starozavjetne Godine Jubileja otpuste djelomično ili u cijelosti dugovi najzaduženijim državama.⁴⁵ Pothvat je polako uzimao maha. Uključile su se razne vjerske i druge organizacije i provele najuspješnije prikupljanja potpisa u povijesti: više od 17 milijuna ljudi diljem svijeta potpisalo je peticiju o otpuštanju dugova, što je dakako proizvelo pozitivne učinke.⁴⁶

Drugi primjer je akcija demonstranata protiv susreta Ministara financija i gospodarstva *Svjetske trgovinske organizacije* (WTO) u Seattle pod kraj 1999. godine, što je uzrokovalo to da su ministri napustili započeti sastanak bez ikakvog dogovora. Cijela je demonstracija bila organizirana djelomično i uz pomoć vjerskih zajednica, a htjela je uputiti na to da bezgranična gospodarstvena globalizacija i liberalni kapitalizam jamačno nisu najbolje rješenje za cijeli svijet, ili – kako je to opisao predsjednik Sindikata radnika u tekstilnoj industriji u Americi, Jay Mazur: »Poruka demonstranata u Seattlu je bila toliko jasna kao nikada prije: prošla su vremena kada je trgovinske razgovore mogla voditi jedna mala elita i to iza zatvorenih vrata.«⁴⁷

Na kraju treba postaviti pitanje o odnosu kršćanskog humanizma prema znanostima, te o pojavi pozitivnog traženja sinteze između znanosti, teologije i vjere.⁴⁸ Drugi vatikanski sabor, kao i potonji službeni crkveni dokumenti, pozitivno su ustvrdili da je Bog izvor religije, teologije i drugih znanosti, pa zbog toga ne bi smjelo doći do sukoba između tih polja ljudskog stvaralaštva.⁴⁹ Iako se traži jedna sinteza između teologije, religije i ostalih znanosti, u tomu se može primijetiti sve veći iracionalizam na religioznom polju. Tu je riječ jamačno o takvim pojavama kao što je iracionalizam religijskih osjećaja (traženje čudesa po svaku cijenu; apokaliptički znakovi suvremene kulture).

45 Usp. Ivan Pavao II., *Tertio millennio adveniente – Nadolaskom trećeg tisućljeća*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1994., 51.

46 Usp. Europäisches Kairos Dokument: Aufruf zur Bündnisbildung für die Befreiung vom Diktatur der deregulierten globalisierten Wirtschaft und ihrer Konkurrenzkultur, Mai 1998, *Junge Kirche – Zeitschrift europäischer Christinnen und Christen*, Juni 1998; C. Molitor, B. Krieger, Nicht Almosen geben, sondern Gerechtigkeit, *Kirchenzeitung Köln*, 2. Juli 1999, 40; C. Schmergal, Die Ärmsten werden abgespeist, *Rheinischer Merkur*, 25. Juni 1999, 11.

47 Usp. J. Mazur, Globalisierung – ihre dunkle Seite, *Rheinischer Merkur*, 14. Januar 2000, 6. Informacije o velikoj demonstraciji i ciljevima te demonstracije u Seattle za vrijeme Susreta WTO usp. <http://www.globalizethis.org/home.html>

48 Usp. H. Carrier, *Evangelizing the Culture of Modernity*, New York: Orbis 1993., 105. Što se naše teme tiče to se mogu naći vrijedne opaske osobito u poglavlju pod naslovom: *Toward a new Convergence of Science and Religion*, 105–117.

49 O odnosu znanosti i religije usp. F. Marxer, Gott und die Wissenschaft, *Sonntag*, 24. Juli 1997, 28–31; A. Ganoczy, Naturwissenschaft und Schöpfungstheologie: ein Spannungsverhältnis, *Lebendiges Zeugnis*, 49 (1994) 284–295; K.R. Popper, *Alles Leben ist Problemlösen*, München: Pieper, 1996., 173; A. Bronk, Teologia i nauki przyrodnicze, *Roczniki Filozoficzne* 39/40 (1991/1992), br. 2, 5–38.

Gledajući gibanja u suvremenoj kulturi, znajući isto i povijesne procese stvaranja kulture u Europi, može se slobodno reći da je iluzija govoriti o nečemu takvom kao što je »kršćanska kultura«. Postoje samo kulture (a ne kultura!), koje su ili otvorene prema onim vrijednostima koje i kršćanstvo prihvaća kao ljudske vrijednosti, ili kulture, koje su već uvelike isprepletene vrednotama kršćanske religije, točnije rečeno: u korijenima tih kultura nalazimo kršćanske simbole, znakove, jezične formulacije (primjerice, križ na grobljima, govor o milosrđu, oprostjenju, ljubavi prema bližnjemu).

Na kraju naših razmatranja o ovoj petoj tezi postavimo i pitanje: tko su nositelji kršćanskog humanizma? Dakako, moramo reći: svaki kršćanin! Međutim kršćanska inteligencija ima odlučujuću ulogu u širenju ideja humanizma. Ali svaki kršćanin je pozvan, i svaki čovjek dobre volje, koji iskreno traži i teži za jednim ljudskim, boljim svijetom i životom. Ne samo biskupi ili Biskupska konferencija (oni bi morali imati ulogu onih koji motiviraju), nego još više katolička inteligencija, svijet kulture, koji bi imali zadaću biti multiplikatori kršćanskih, humanističkih vrijednosti i ideja.

Zaključak

Na kraju naših razmatranja još uvijek ostaje niz pitanja koja čekaju na odgovor. Postavimo samo neka od njih: može li kršćanski humanizam ponuditi vrijednosti koje bi zainteresirale današnje ljude, osobito mlade? Koja su zanimanja interesantna za mlade (što je za njih odlučujuće: gdje mogu dobro zaraditi, putovati, imati životni luksus), a koja nisu? Koja se zanimanja cijene ponajviše (u smislu moralnog vrednovanja: dobar primjer, htio bih znati takvog, biti njegov prijatelj, trebamo takve ljude)? Koja se vrijednost pripisuje braku i obitelji? Postoji li solidarnost sa slabima, ili slabijima? Promiče li se i zagovara »od gore« samo jedan način kulturnog identiteta?

Ostaju također otvorena pitanja uloge kršćanskog humanizma u političkim stvarnostima dane zemlje, konkretno Hrvatske. Političko ustrojstvo jedne zemlje jamačno je dio problematike i svjetonazora kršćanskog humanizma. K. Popper je jednom rekao: demokracija je konkretan društveni ustroj gdje se vlast može promijeniti bez uporabe sile i to na temelju slobodnih izbora.⁵⁰ Vidimo da je to uspjelo na posljednjim izborima u Hrvatskoj, iako je to prouzročilo velik »zemljotres« u nekim redovima Katoličke crkve. Nositelji kršćanskog humanizma zacijelo će u svojim razmatranjima morati postaviti i pitanje političke zauzetosti kršćana u konkretnoj hrvatskoj stvarnosti.

50 Usp. Popper, *Alles Leben ist Problemlösen*, 208.

*CHRISTIAN HUMANISM – THE BASIS FOR DIALOGUE WITH THE
MODERN WORLD AND CULTURE*

Ladislav NEMET

Summary

The church lives and operates in a pluralistic and multicultural world and society. The church's word from the pulpit and its teachings are only one of the possible ways of interpreting the world and the most important questions of human existence. This fact on the one hand does not allow the Church or theologians to remain silent regarding the main truths about human life, nor in seeking paths of dialogue with modern culture.

The article represents some essential aspects of Christian humanism, as the author believes that this type of humanism could be the best basis for dialogue with the modern world and culture. Christian humanism gives theologians and the Church the possibility to present the main thoughts of Christianity in such a way so that modern culture through theological reflections can uncover those values that are common to the whole of humanity. The main thoughts of the article are concentrated around five theses that strive to present the essential elements of Christian humanism and the possibility of dialogue with the modern world and culture.

