

UDK 272-766:141.78
Primljeno: 10. 7. 2020.
Prihvaćeno: 27. 10. 2020.
Pregledni znanstveni rad

PROMIŠLJANJE O MOGUĆOJ EVANGELIZACIJI KAO INKULTURACIJI U KONTEKSTU POSTMODERNE KULTURE

Davor ŠIMUNEC

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, p.p. 432, 10 001 Zagreb
dav.simun@gmail.com

Sažetak

Ovim se člankom želi promišljati o mogućnosti evangelizacije kao inkulturacije u kontekstu postmoderne kulture, polazeći ponajprije od dvaju važnih crkvenih dokumenata u kojima se donekle dotiče ta problematika: pastoralne konstitucije Drugog vatikanskog koncila *Gaudium et spes* i apostolskog nagovora o evangelizaciji u suvremenom svijetu pape Pavla VI. *Evangelii nuntiandi*. Uz općenitije određenje kulture kao sveobuhvatnog i specifičnog agensa nekog društva, pitamo se o realnoj mogućnosti kršćanske inkulturacije u tzv. suvremenu postmodernu kulturu ukoliko ista biva obilježena otegotnom različitosti u odnosu na, primjerice, tradicionalne kulture kada je bila donekle moguća misijska inkulturacija (akomodacija) početkom XVII. stoljeća, kako su to radili misionari Robert de Nobili i Matteo Ricci u azijskom području. Ukoliko bi tzv. postmoderna kultura mogla biti obilježena i kao *ne-kultura*, zbog njezine kriterijske pluralnosti i njezina nejasnog samovrednovanja nečega mogućega (i kulturalnoga) istinitoga, dobrog i lijepoga, što se ne mora autentično odražavati u zbilji (pače, sasvim suprotno), konstatiramo evangelizacijske poteškoće u pronalaženju spona zbiljske inkulturacije u postmodernom kontekstu. Zato nam se čini dragocjen doprinos pape Franje, koji u svojoj pobudnici *Evangelii gaudium* naglašava, suvremenoj otegotnoj situaciji usprkos, važnost zauzetoga autentično-evangelizacijskog, osobnog i konkretnog djelovanja prema svijetu, koji i u postmodernom ozračju dinamično-varijabilne društvene stvarnosti može iznjedruti tko zna kakve nove spona inkulturacijskog nadovezivanja kršćanske poruke.

Ključne riječi: *Gaudium et spes*, *Evangelii nuntiandi*, *Evangelii gaudium*, evangelizacija, inkulturacija, postmoderna kultura, inkulturacijske spona.

Uvod

Kako zapravo inkulturirati evanđelje u suvremenom smislu ako je aktualna sfera kulture u općenitijem određenju toga pojma često obilježena disparatnim elementima sekulariziranog društva koje bi stoga, u odnosu na logiku evanđeoske poruke, bili gotovo nepovezivi? Nije lako odgovoriti na to pitanje. Upravo nas evangelizacijsko poslanje Crkve kao njezina temeljna utjelovljujuća, djelatna i unutarsvjetska svrha, nuka na otkrivanje novih mogućnosti, premda i u otegotnim raskršćanjenim okolnostima kada se čini da je kršćanstvo u svojevrsnom uzmaku pred gigantskim procesima suvremene sekularizacije i globalizacije koji vjersko-duhovnu sferu guraju na marginu društvene svijesti ili je pak asimiliraju ili podređuju svojim utilitarnim ciljevima. Ovim se člankom nipošto ne želi iscrpiti ili posve obuhvatiti tematika koja je možda u formi dileme prisutna u naslovu, ne sumnjajući pritom nipošto u samu evangelizaciju – ona je apsolutno moguća, pa i u još složenijim vremenima – nego se štoviše pitamo u vezi stvarne mogućnosti inkulturacije u ozračju postmoderne kulture. Zato ćemo se ovdje poslužiti nekim crkvenim dokumentima (nipošto ne svima, to i nije nakana članka) kao polazištima našeg promišljanja, ističući osobito na kraju doprinos pobudnice pape Franje *Evangelii gaudium*, kojim se, po našem mišljenju, pruža putokaz navedenoj problematici.¹

1. *Gaudium et spes* i *Evangelii nuntiandi* kao referentna polazišta

Spomenuti dokumenti predočuju nam važan povijesni pomak prema zaokretu u gledanju Crkve koja se očituje kao društveno pokretljiva i komunikacijska stvarnost koja bi trebala ne samo dijalogizirati s aktualnim svijetom, kakav god on bio u svojoj doduše i sekularizirajućoj i akristijanizirajućoj očiglednosti, nego i proaktivno djelovati u smjeru mogućega evanđeoskog zahvaćanja suvremene kulture.² Mimo kakve god utopije očekivanja i mišljenja da

¹ Usp. Papa FRANJO, *Evangelii gaudium – Radost evanđelja. Apostolska pobudnica biskupima, prezbiterima i đakonima, posvećenim osobama i svim vjernicima laicima o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu* (24. XI. 2013.), Zagreb, 2013. (dalje: EG).

² Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes – Radost i nada. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1965.), u: *Dokumenti*, Zagreb, 1998. (dalje: GS). Papa PAVAO VI., *Evangelii nuntiandi. Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu*, (8. XII. 1975.), Zagreb, 1976. (dalje: EN). Očigledno je kako ovim (potonjim) apostolskim nagovorom papa Pavao VI. nastoji nastavljati u koncilskom duhu razvijati i »ispipavati«
ustopu što bolje komunikacije (i s tematizacijom kulture i moguće inkulturacije) sa suvremenim svijetom. Usp. Gianni LA BELLA, *L'umanesimo di Paolo VI*, Soveria Mannelli, 2015., 254-255.

se suvremeni svijet može s nekom programiranom lakoćom evangelizirati, s obzirom na protimbene elemente, recimo, (post)moderne kulture u odnosu na samu bit evanđelja, koja štoviše usmjeruje prema transcendentnom, ipak se u evidentiranju pozitivnih strana suvremenosti mogu otkriti *sponse* – što je veoma važno – na kojima se ima nešto isplesti, nadodati i prožeti evanđeoskom porukom.³ I doista se povijest kršćanstva pruža u većoj ili manjoj mjeri i kao primajuća i davajuća povijesno-društvena oblikovna snaga (to i jest njezino sasvim utjelovljujuće i djelatno načelo!), ostavivši time i velik trag u čovječanstvu, ili kako se već želi misliti barem načelno u terminološko-tehničkom smislu, s pojmovima i donekle povijesno očitovanim fenomenima *evangelizacije kulture* i *inkulturacije evanđelja*⁴. Ipak, usporedno s koncilskim pobuđivanjem dijaloško-komunikacijske samosvijesti i poslanja Crkve na zauzeto djelovanje u svijetu ide dakle i ona povijesna zgusnutost društveno-kulturalnih promjena koje s pozitivnim naglaskom na svekolike znanstvene, tehničke, emancipatorske i druge napretke, uzgredno polučuje i sekularizirajuće ili sekularističke momente otpora ili otklona prema općenitom ili barem tradicionalnom fenomenu religijskoga, bilo pod vidom vjerskog indiferentizma ili pak borbenosti protuvjerskog poriva.

Pače sâm ateizam kako se god očitovao, bilo u misaono-teorijskom, sustavno ideološkom ili borbenu-huškačkom smislu, ponešto je vjerojatno i reaktivno izazvan – kako koncilaska pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* dotiče i tu temu (GS 19) – pretpostavljamo – možda i lošim komunikacijskim povijesnim izdanjem Crkve i kršćanstva kao i vazda prisutne krize s tu i tamo mogućom kompromitacijom vjerske, moralne i socijalne vjerodostojnosti življenja, svjedočenja i govora o vjeri, koji (ovaj potonji) često nije bio ni prikladan

³ Osobiti je značaj dokumenta *Gaudium et spes* zato što, između ostalog, uvažava – da bi se i o tome teološki tematiziralo i povezivo mislilo – upravo »konkretno i aktualno iskustvo« vjernika koji žive u suvremenom svijetu. Usp. Walter KASPER, *Il futuro della fede e della Chiesa nella nostra società moderna*, u: Sergio SORRENTINO, (ur.), *Teologia e secolarizzazione*, Napulj, 1991., 101. Za papu Pavla VI., Crkva koja je i sama konkretna utjelovljujuća stvarnost ima isto tako biti realistično svjesna suvremenog svijeta s kojim jednostavno mora komunicirati, tj. dijalogizirati. Usp. Carmelina Chiara CANTA – Marinella PEPE (urj), *Abitare il dialogo: società e culture dell'amicizia nel Mediterraneo*, Milano, 2007., 90. Isti će papa već u svojoj prvoj okružnici iz 1964. godine naslovljenoj *Ecclesiam suam* naglasiti važnost dijaloga sa suvremenim svijetom. Usp. PAVAO VI., *Ecclesiam suam – Crkvu svoju*, Zagreb, 1979.

⁴ Neologizam *inkulturacija* ušao je u crkvenu jezičnu porabu još od *Sinode biskupa* 1977. godine, odnosno u tadašnjem završnom dokumentu *Cum iam ad exitum*. Usp. Giovanni Caprile, *Il Sinodo dei vescovi, 1977*, Roma, 1978., 557–572. Papa Ivan Pavao II. će u svojoj okružnici *Slavorum apostoli* naglasiti važnost inkulturacije u autohtone kulture naroda. Usp. Ivan FUČEK, *Teološko-moralni vidici načela inkulturacije*, u: enciklici 'Slavorum apostoli' pape Ivana Pavla II., u: *Obnovljeni život*, 42 (1986.) 1, 5–17.

suvremenijim društvenim misaonim razumijevanjima i sociološkim kretanjima.⁵ Ta će konstitucija konstatirati – uočavajući zapravo tada već očite znakove sumraka moderne – duboke promjene u svijetu društvenog, moralnog, odgojnog i vjerskog tipa, naglašavajući rastući problem raznih neuravnoteženosti od društveno-gospodarskih do ljudskih i osobnih (usp. GS 8-10), zalažući se pritom i za *integralnu kulturu* kojom bi se trebao zahvatiti univerzalni čovjek u svojem razvoju sa svim svojim bitnim odrednicama ljudskih sposobnosti i humanosti (usp. GS 61). Spomenuti dokument dapače naglašava i htijenje za mogućim skladom između kulture, civilizacije i kršćanstva, naglašavajući i poticajne izazove suvremenog doba, što kršćanstvu može poslužiti da se bolje i povezano u svojem govoru očituje (usp. GS 62). Budući da »Crkva priznaje što god ima dobrog u suvremenom društvenom dinamizmu«, ne bivajući opet po svojoj naravi »vezana ni uz koji posebni oblik ljudske kulture, niti uz bilo koji politički, ekonomski ili društveni sistem« (GS 42), ipak mora neprestano »dozrijevati u razvijanju svojih odnosa sa svijetom« (GS 43).⁶

Papa Pavao VI. će u svojem apostolskom nagovoru o evangelizaciji u suvremenom svijetu *Evangelii nuntiandi* naglasiti kako bi se evangelizacija kulture trebala odvijati »ne dekorativno, površinski lakirano, nego životno do samih korijena«, iako se evanđelje i evangelizacija »ne poistovjećuju s kulturom i nezavisni su od svih kultura« (EN 20). Papa napominje kako bez obzira na »rascjep između evanđelja i kulture«, što predstavlja izraz »drame našega vremena«, kultura, odnosno kulture, bi trebale biti evangelizirane i štoviše s time »preporođene« (EN 20). Evangelizacija koja je namijenjena svima, pače i raskršćanjenom i nekršćanskom svijetu, usmjerena je i prema onima koji ne vjeruju, također i ateistima (usp. EN 49-55). Bez obzira na otpore evangelizaciji od strane onih koji su nepraktikanti vjere ili ateisti, Crkva u odnosu na njih »neprestano mora pronalaziti sredstva i prikladan jezik« kako bi i pored možda otvorenog odbijanja nekih da se vjera poima i prakticira na način kršćansko-katoličkog tipa (postoji tu i razlog da netko u sebi ustrajno zadržava svojevrsnu subjektivističku viziju vjere) ili se zbog ateističkog sekularizma odbacuje vjeru uopće, i takvima donijelo »objavu Božju i vjeru u Isusa Krista« (EN 56).

⁵ Usp. Giuseppe de ROSA, *Natura, caratteri e radici dell'ateismo moderno*, u: *La civiltà cattolica*, 118 (1967.) 2, 417-432. Osobito o problemu pomalo mučnog odnosa između Crkve i modernosti u XIX. stoljeću vidi: Christopher CLARK – Wolfram KAISER, *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, 2003.

⁶ S druge pak strane Crkva ne bi smjela biti sluškinja *koje god* kulture kao da bi svoje primarno evanđeosko poslanje stavila na stranu. Nekoja ili nečija *kultura* može označavati i nešto posve protivno evanđelju. Usp. Pedro ARRUPE, *Crkva i kultura*, u: *Obnovljeni život*, 27 (1972.) 4, 359-368.

2. Određenje kulture

Što je zapravo *kultura*? Pod kulturom se ovdje ne podrazumijeva samo područni vid nekog umjetničkog stvaralaštva u suženom smislu (slikarstvo, kiparstvo, glazba, film itd.), nego i u disperzivno-opisnom smislu, razumijevanje nekog društva ili šire zajednice s kojima se uočava utabani (strukturirani) specifikum načina življenja ili, kako se to u *Gaudium et spes* definicijski općenito i obuhvatno želi slično izreći da kultura »označuje sve ono čime čovjek izgrađuje i razvija mnogostruke svoje duševne i tjelesne darove te nastoji da spoznajom i radom sebi podvrgne svijet; čini sve čovječnijim društveni život (...) moralnim napretkom i napretkom institucija« (GS 53)⁷. Kultura koja se socijalizacijom i povijesnošću nekog društva učenjem prenosi i s time »nasljeđuje«, uz naknadne novine modifikacija ili stapanja u doticaju s drugim »kulturama«, obuhvaća u sebi nešto *ustaljeno*, a ne toliko *varijabilno-promjenjivo* (osim gledom na post-moderne varijacije), u smislu etabliranih predodžaba kolektivne svijesti o bitnim, općim i pojedinačnim stvarima, vrijednostima, normama, moralnosti, zakonima, institucijama, praksama, običajima, vjeri, štoviše čuvstvima i očekivanjima u-ređenosti društvenog ili kojeg god poretka stvari, podrazumijevajući time i društvene obrasce i »agense« kojima se ocrtava svijest, postupanje i konkretna specifičnost življenja.⁸

Kultura koja je povijesno-etimološki potekla iz zemljoradničke djelatnosti kultiviranja biljnog svijeta, baš kao *kultiviranje*, preneseno u društveno-civilizacijskom smislu razvoja čovječanstva označuje i onaj postupno povijesni odmak od pukog biološkog prema simboličko-stvaralačkom, duhovno-misaonom i vrijednosno-ponašajnom vidu.⁹ Kultura, dakle, proizlazi iz ljudskog susreta sa svijetom koji biva čovjekovim duhovno-stvaralačko-simboličkim moćima *pre-rađen* i *nad-građen* u jedan specifičan ljudski duhovni svijet vrijednosti koji ga povratno oblikuje kao čovjeka-osobu, i koji također naznačuje ideale i razloge motivacije u potrebi za sve većem kultivirajućem napredovanju čovjeka i društva. Štoviše, u svojem najdubljem smislu kultura predočava ono najplemenitije i najljepše u ljudskoj stvara-

⁷ Usp. Michael HARALAMBOS – Robin HEALD, *Uvod u sociologiju*, Zagreb, 1994., 16-22. Vidi također: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=34552> (22. VI. 2020.); Stjepan JAGIĆ – Marko VUČETIĆ, Globalizacijski procesi i kultura, u: *Acta Iadertina*, 9 (2012.) 1, 15-24.

⁸ Usp. Markus KEMMELMEIER – Ulrich KÜHNEN, The Dynamics of Cultural Stability and Change, u: *Social Psychology*, 43 (2012.) 4, 171-173.

⁹ Usp. Wendi GRISWOLD, The Sociology of Culture, u: *Acta Sociologica*, 35 (1992.) 4, 323-328.

lačjoj sposobnosti i najbolje u vrijednosnom samosvješćivanju čovjeka kao povijesno-napredujućeg bića, također i društvene zajednice koja se, recimo, u dosezima europske kulturne (duhovne i materijalne) tradicije i baštine često hoće hvastati možda i kao civilizacijsko-razvojno superiorna.¹⁰ Stoga će konstitucija *Gaudium et spes* podvući kako je vlastitost »ljudske osobe da jedino putem kulture (...) dođe do prave i potpune čovječnosti« (GS 53). Iako se može govoriti o kulturi općenito, moguće je i tipološki uočiti ili je dijeliti pod određenim vidovima. Tako možemo govoriti o materijalnoj i duhovnoj, tradicijskoj i suvremenoj, urbanoj i ruralnoj, supkulturi ili kontrakulturi, demokratskoj ili totalitarnoj, nacionalnoj ili kontinentalnoj (npr. europskoj), umjetničkoj ili tehničkoj, zdravstvenoj ili gospodarskoj kulturi itd. Treba dodati kako zapravo svaka kultura koja ima svoje statične i dinamične momente koji se mogu znanstveno izučavati, za neko društvo igra važnu funkcionalnu, integrativnu, kultivirajuću i također duhovnu ulogu.

U svojim pak vrijednosnim očitovanjima i predodžbama, standardiziranja primjerice moralnog, umjetničkog, napredujućeg i drugog vida djelovanja i stvaralaštva, *kultura* dakle biva obilježena svojom nutarnjom *konzistentnošću*.¹¹ Time ona pruža ne posve, ali donekle *stabilnu* vrijednosnu platformu oslonca, kojom se nudi uporište razvitku primjerice nečijeg *kulturnog identiteta* s kojim su opet povezana mjerila simboličke ili neke druge konzistencije ili izvrsnosti u nekom (kulturnom) području. Sâm *identitet* (kulturni ili osobni) već značenski sugerira neku čvršću istovjetnost s ustaljenošću simboličkog u kulturnom ili karakternog u psihološkom smislu.¹² Svaka kultura, čak i ona sekularizirana, ima također i *transcendirajuće* momente nudeći i neki koncept »duhovnoga« kao koloplet ideala očekivanja i ciljeva kojima bi se trebalo smjerati u vidu mogućeg stvaralaštva ili više razine kultivirajućeg samoostvarenja čovjeka i društva. Tako u povijesti književnosti, na primjer, nalazimo razne primjere kojima se nudi neka vrsta »duhovnog supstrata« kao osobnog i društvenog ideala življenja u epohama renesanse, manirizma, baroka, klasicizma, romanizma itd..

¹⁰ Usp. Michael PAYNE, *Culture*, u: *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*, Chichester, 2010., 168-169.

¹¹ Crkva u vezi svoje akulturirajuće uloge mora voditi računa o organskoj povezanosti i koheziji društveno-kulturnog sustava. Budući da, kako kaže Joseph Laloux: »Bez svijesti o unutrašnjoj povezanosti društveno-kulturnih sustava Crkva je nesposobna da se s njima istinski sretne i da na tom području akulturira svoje pastoralno djelovanje«, Joseph LALOUX, *Uvod u sociologiju religije*, Zagreb, 1981., 128.

¹² Usp. Mervyn F. BENDLE, *The crisis of 'identity' in high modernity*, u: *British Journal of Sociology*, 53 (2002.) 1, 1-18.

U vezi pojašnjenja (tehničkih) pojmova akulturacije i inkulturacije, za prvi treba reći da podrazumijeva, formalno govoreći, procese dodira i mogućega stapanja sustava pojedinih kultura kojima članovi nekog društva ili zajednice preuzimaju ili prihvataju kulturne obrasce, obilježja i osobine nekog drugog društva, dok će inkulturacija značiti, osobito u kontekstu kršćanskog govora o evangelizaciji, unošenje ili prožimanje religijskim (kršćanskim) sadržajem kulturnih i drugih, u nekom podneblju, već postojećih društvenih formi življenja s tendencijom njihova povijesnog razvoja i također drugih formi kojima se može s vremenom pripisati kršćanska navlastitost, odnosno izvornost.¹³ Zato je potrebno razlikovati evangelizaciju u užem smislu riječi od kršćanske inkulturacije, koja može biti izraz i tek posljedica evangelizacijskog nastojanja, dok inkulturacija predstavlja specifični povijesno razvojni proces koji ovisi o mnogim društvenim silnicama.

3. Dva primjera misijskog pokušaja inkulturacije (akomodacije) iz prošlosti

Polazeći od toga da povijesni fenomen evangelizacije koji bi podrazumijevao i inkulturaciju – kako već rekosmo – u smislu unošenja ili stapanja kršćanskih vjerskih sadržaja ili poruke s već prethodno ustaljenim i prevladavajućim kulturnim formama i misaono-simboličkim izrazima nekoga društva ili zajednice, što sugerira da je kršćanstvo već od svojih početaka i inkulturacijsko (počevši još od grčko-rimskog podneblja), ovdje bismo pak sažeto prikazali dva primjera moguće inkulturacije u azijskom kulturno-religijskom području. Uzimamo to stoga kako bismo pokazali da je kršćanska inkulturacija bila donekle moguća i u neeuropskom ambijentu (također i na drugim kontinentima u povijesnom smislu) jer su tamošnje tradicionalne kulture ipak nudile neke društvene pretpostavke nadovezivanja na kršćanstvo, naime u njima su već bila etabrirana veoma snažna religijska i moralna shvaćanja i običaji.

¹³ Iako pojmovi *akulturacija* i *inkulturacija* mogu biti sinonimi gotovo istoga procesa, u ovom smislu kontakata, prožimanja ili stapanja kulturnih formi ili fenomena, akulturacija se više hoće shvaćati također kao socijalizacija npr. nekih imigrantskih skupina u neku domicilnu kulturu, a inkulturacija kao »sadržajni umetak« mogućeg religijskog značenja u neku kulturalno-običajnu formu. U vezi prvog pojma vidi: Acculturation, u: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/acculturation> (20. VI. 2020.). Također usp. Nicki L. COLE, Understanding Acculturation and Why It Happens (8. XI. 2019.), u: <https://www.thoughtco.com/acculturation-definition-3026039> (20. VI. 2020.). U vezi inkulturacije također usp. Ladislav NEMET, Inkulturacija u suvremenoj evangelizaciji, u: *Obnovljeni život*, 52 (1997) 6, 511-520.

Prvi se odnosi na Roberta de Nobilia (1577. – 1656.), isusovca misionara koji je pokušavao primijeniti tzv. *akomodaciju* na ondašnje indijsko pučanstvo. Treba uočiti da zbog prožetosti ondašnjeg misijskog kršćanstva izrazitim europskim kulturnim crtama, zbog čega je postojala sumnja da možda misionarska djelatnost predstavlja i instrument kolonijalno-osvajачkog interesa tadašnjih portugalskih kolonizatora. Robert de Nobili nastojao se je prilagoditi, odnosno na neki način *inkulturirati* u domaće podneblje, barem što se tiče nekih elemenata u vezi brahmanskog načina života, tako da je u Maduri (južna Indija), poput brahmana prigrlio primjerice isposništvo, askezu i neke druge oblike običajnog ponašanja.¹⁴ Uz to, osim što je tumačio kako se Kristovo evanđelje može shvatiti i kao peta Veda, da bi je tada pokršteni brahmani mogli bolje uklopiti u svoj već postojeći koncept povijesno-etabliranog religijskog shvaćanja, također je i s velikom smjelošću nalazio druge *sponse* na kojima je pokušao nadovezati kršćansku poruku. Dok je s jedne strane naglašavao vrijednosti već postojećih brahmanskih moralnih predodžaba o važnosti krepognog života, poput recimo težnje prema spoznaji, istini, mudrosti, čestitosti, vršenju dužnosti itd., znao je i kritički polemizirati protiv shvaćanja karme, koja se je tada snažno razumjela kao krivnja *processus in infinitum*, i zbog poteškoće suočavanja s tamošnjom nepravednom kastinskom podjelom društva i sl.¹⁵ Bio je također i snošljiv i prema nekim hinduskim običajima (dakako ne svim) koje su »brahmanski novokrštenici« mogli zadržati, uklopivši pojedine njihove elemente u liturgiju i obrede, da bi već papa Grgur XV. neke i dopustio 1650. godine. Treba dodati kako je takvim misijskim zalaganjem već polovicom XVII. stoljeće u Maduri bilo oko 40 000 kršćana.

Sličnim se metodama akomodacije u isusovačkoj misiji u Kini koristio i isusovac Matteo Ricci (1552. – 1610.). Kao carev prijatelj i savjetnik, u ulozi i astronoma i matematičara na pekinškom carskom dvoru, nastojao je kršćansku vjeru nadograditi na već tada postojeća duhovna religijska shvaćanja Kineza početkom XVII. stoljeća. Izbjegavajući kršćanstvo predočiti kao nešto sasvim novo u odnosu na dotadašnja religijska vjerovanja Kineza, Ricci ih je uvjeravao kako njihova dotadašnja težnja prema pobožnosti, spoznaji Boga i moralnosti, nalazi najveći doseg i vrhunac upravo u kršćanstvu.¹⁶ Tako

¹⁴ Usp. Hubert JEDIN, *Velika povijest Crkve*, V, Zagreb, 1978., 269; August FRANZEN, *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb, 1970., 266.

¹⁵ Usp. Soosai AROKIASAMY, *Dharma, Hindu and Christian, According to Roberto de Nobili. Analysis of its meaning and its use in Hinduism and Christianity*, Roma, 1986., 89.

¹⁶ Usp. Hubert JEDIN, *Velika povijest Crkve*, V, 280-281; August FRANZEN, *Pregled povijesti Crkve*, 267.

npr. njihovo dotadašnje štovanje »nebeskog gospodara« zapravo se u pravom smislu odsada otkriva u Kristu Gospodinu. U tom smislu treba spomenuti Riccievo djelo *O prijateljstvu*, koje je napisao na kineskom jeziku, a u kojem navodi životno-mudrosne i filozofske izreke europskih klasika o toj temi, uvjeravajući Kineze da u vezi toga s Europljanima dijele gotovo iste vrijednosti. Želeći postati bliži Kinezima, Ricci je dopuštao da se kineski kršćani nadahnjuju i moralnim učenjem Konfucija, kao i da njeguju, ako pritom nije riječ o poganskim praznovjerjima ili opasnostima od idolopoklonstva, štovanje predaka u smislu poštivanja kulturne i običajne tradicije. Međutim, dolaskom dominikanskih i franjevačkih misionara i svakojakim sumnjičenjima i spletkama na račun isusovačkog reda, tada napredujuća akomodacija bila je dovedena u pitanje.

Bez obzira na doktrinarnu-liturgijsku uspjelost ili rizičnost (?) spomenutih akomodacijskih, štoviše društveno-pokusnih metoda, razvidni su prethodni uvjeti za moguću evangelizaciju kao inkulturaciju na već, dakle, stasalu i običajno stabilnu tradicijsko-društvenu kulturu indijskog i kineskog podneblja. Riječ je zapravo o tradicionalnim kulturama u kojima se čvrsto isprepliću moralni i religijski s običajnim, životno-praktičnim i proizvodnim vidovima, koji već imaju neku svoju nutarnju i međusobnu poveznju konzistenciju, misleći ovdje primjerice *osobito* na religijsko-moralnu svijest, na čijim se sponama zapravo nadovezuje kršćanska poruka.¹⁷ Akomodacija je i zato bila izvjesna jer su dvojica spomenutih misionara znali naglasiti bazične sponove nadovezivanja, s jedne strane vjerskih elemenata kršćanstva (npr. u potrebi za kreposnim životom) i s druge strane, lokalnih izraza religijskih i moralnih predodžaba, praksi i potreba, a da su pritom donekle izbjegli opasnostima sinkretističkog miješanja ili pukog spajanja raznih religijskih tradicija. U tim slučajevima evangelizacija i inkulturacija podrazumijevaju procese kojim se donekle iz spomenutih istočnjačkih religijsko-moralnih tradicija izvlače i zadržavaju kulturalne forme i obrasci običajnog ponašanja da bi namjesto njihovih prethodnih nosivih religijsko-kulturnih predodžaba i navika bili ugrađeni kršćansko-vjerski sadržaji. Dakle, kršćanstvo se htjelo donekle kulturalno *de-europeizirati* da bi važni sadržaji kršćanske vjere mogli

¹⁷ U nešto manjem stupnju društvene integriranosti pojedinca u tradicionalnu indijsku kulturu u kojoj je dominirala fatalistička i pomalo karmičko-individualistička svijest i lutalačka prepuštenost sudbini, kineska je tadašnja kultura težila idealu svekolike (i socijalne) integracije svih značajki ljudskog života i djelovanja, najviše zahvaljujući konfucijanskoj etici. Usp. Talcott PARSONS, *Društva*, Zagreb, 1991., 94-107.

biti *uneseni* u postojeće kulturalne forme npr. brahmanizma, koji od tada gubi svoje primarno religijsko značenje, a zadržavaju kulturalno.

4. Problem post-moderne kulture kao (možda i) *ne-kulture* ili *protu-kulture*¹⁸

Poprište suvremenosti i u svojim »kulturalnim« očitovanjima, dakle, odskakče od one tradicionalne običajne konzistencije relativno stabilnih predodžaba – primjere te relativne društveno-normativne *stabilnosti* tradicionalne kulture smo ponešto dotakli u prethodnom poglavlju – o tome što bi to u suvremenom smislu trebale biti uporišne vrijednosti i načela o nekoj sektorskoj ili općoj stvarnosti egzistencije (osim onih koji se odnose na znanstvena ili stručna područja) ili pak na planu »životnog kultiviranja« koji bi bio pretočen u neki stil ili praktičnu moralnost, jer se razvojem demokracije, svekolike pluralizacije (spoznajne, etičke i estetske) u kontekstu globalizacije i procesa sekularizacije, društvena stvarnost usložnjava i s aspekta moguće inkulturacije ili pak prodorne evangelizacije, otežava. Suvremena demokratska društva u kojima prevladava neoliberalna paradigma civilnog, pluralnog i gospodarsko-tržišnog ustroja s »vrijednostima« slobode i ljudskih prava i uvjetom neutralne (i sekularne) države koja ima biti samo zakonski jamac i arbitar formalno-ustavno-pravnog funkcioniranja, plod su sekularizacijskog načela da se sama razvojna samoniklost društva kakva god bila u svojim dosegnutim (i kulturnim) fenomenima ima razumjeti iz sebe same poput *laissez faire* na ekonomskom planu, te ostaje dovoljan razlog vrednovanja sebe i svega ostaloga.¹⁹ To nadalje znači kako u tzv. post-modernitetu, osim pravno uređenog društva i slobode mišljenja i svih mogućih stilova življenja, ne postoje uporišni kriteriji što bi to bilo, recimo, u općem smislu kako se nekad s nekom sigurnošću držalo *istinito* (na spoznajnom planu), *dobro* (etičkom) ili *lijepo* (na estetskom).²⁰ Takve bi odrednice i u istočnim tradicijskim kulturama, koje bi bile nadahnute primjerice,

¹⁸ Za Romana Guardinija suvremenoj kulturi nedostaje upravo ono što je u povijesno-razvojnom smislu bilo običajno nosivo za određenje nečega kao *kultura*, između ostalog i organski karakter smisla rasta i proporcije, trajnost u autentičnom bujanju stvaralaštava, a nasuprot fabrikaciji i patetičnoj površnosti što ga nosi suvremenost. Usp. Romano GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia, 2007., 86.

¹⁹ Usp. Marylin G. PIETY, The Long Term: Capitalism and Culture in the New Millenium, u: *Journal of Business Ethics*, 51 (2004.) 2, 103-118.

²⁰ Usp. Ignazio SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia, 2004., 192-240.

brahmanizmom, budizmom, konfucionizmom i sl., imale donekle neku opću normativnu predodžbu što bi to otprilike značilo.

U smislu pak same *kulture* postmoderne, prevladava, međutim, pluralnost stilova, »ukusa« i takvih »vrijednosti« koje često subjektivno već uzdižu na objektivnu razinu visoko legitimirajuću važnost koječega (npr. nečija frizura može biti smatrana najvećom vrijednošću u odnosu na druge stvarnosti), gdje bizarnosti mogu postati vrednote, proturječne identitetom, subverzivnost društvenom vrlinom i provokativnost prema, recimo, vrijednosno ustaljenim, izrazom napredne svijesti. S obzirom na sekularizacijske procese promjene ljudske svijesti koja ide usporedno sa sve većom industrijalizacijom, odnosno informatizacijom, tehnologizacijom i racionalizacijom društva, isto to ima utjecaja i na tvorbu post-modernog (pa i kulturnog) identiteta prosječnog suvremenika koji u prepuštenosti samome sebi, iz svoje samosvojne subjektivnosti izvodi vlastite aksiološke predodžbe o npr. nečemu istinitom (što može biti i nečija shizoidna ili fantazmogorijska ideja), o vrednoti dobra (za mnoge je to npr. karijera ili zdravlje) i o lijepom (u što bi, tipično postmodernom, za neke ulazilo i ono čak bizarno ili vulgarno). Negdašnje grčko traganje za *logosom* i kršćansko otkrivanje utjelovljenog *Logosa* i s modernom kakvom-takvom čežnjom za unutarstvjetovnim smislom života, postmoderna istina rasplinjuje u bespućima sitničave površine svijesti prosječnog pojedinca, kojemu je uvelike strana negdašnja potreba za cjelovitom misaonošću i duhovnošću.²¹ Dok se moralna svijest sve više koncentrira oko percepcije subjektivnog dobra, estetska pak vrijednost nečega afirmira se u postmodernim antinomijama do apsurda koji dopire do pukog performansa nečega, egzibicije prikaza ili abnormalnosti umjetničkog ili ponašajnog kao društveno-poželjnoga.

Mnogi pak autori podvlače kako je postmoderni čovjek zapravo paradoksalno bez-identiteno identitetan, odnosno i s time ne-povijestan, ne-literalan, ne-pedagogijski, ego-centričan, individualist, konzumerist, a-spacijalan, jedinka mase uvučena u svakovrsna o-masovljenja. Govori se i o radikalnoj i *narcističkoj kulturi*, koja je štoviše uvijek korjenito *protu-nečega*, primjerice kao protu-autoritativna, protu-institucionalna, protu-klerikalna, protu-tradicionalna, protu-restriktivna, ako se o ovome potonjem radi o tzv. pravima na pobačaj, spolnoj orijentaciji itd.²² Stoga zapravo i stoji Guardianijeva teza, sadržana u

²¹ Usp. Gianni COLZANI, Discernere il nostro tempo. La mentalità postmoderna: una sfida per la pastorale, u: *La Rivista del Clero Italiano*, 78 (1997) 1, 257-273; Ignazio SANNA, *L'identità aperta*, Brescia, 2006., 41-42.

²² Usp. Vittorio POSSENTI, *Filosofia e società: Studi sui progetti eticopolitici contemporanei*, Milano, 1983., 103-110.

naslovu ovoga poglavlja (kao i kod mnogih drugih autora), kako tzv. postmoderna kultura koja se u svojoj autarkičnoj opsesiji samo-zatvaranja u puko skučenu bizarnost sekulariziranog doživljaja – koji je takav i zbog lišenosti tvorbenih viših i dubljih duhovnih razloga i instancija u čovjeku – ista postaje nešto sasvim drukčije, štoviše *ne-kulturno* u odnosu na dosadašnje poimanje kulture ili kulturnoga. Je li onda uopće moguća, recimo, inkulturacija u evangelizacijskom smislu u takvu suvremenu kulturu, koju je teško zapravo odrediti prema prethodnim povijesnim, donekle stabilnijim kriterijima što bi to bilo kulturno ili kulturalno, zbog čega bi ju se moglo kvalificirati, doduše malo i prestrogo, pače u sebi i proturječno, kao i *ne-kulturu* ili pak *protu-kulturu*, a opet postmodernu kulturu?²³

5. Poteškoće mogućnosti inkulturacijskih spona postmoderne evangelizacije i traganje za mogućim šansama

Ako se u evangelizacijskom smislu pod *inkulturacijom* razumije »napor Crkve da unese Kristovu poruku u jednu određenu društveno-kulturnu sredinu, potičući istu da raste prema svim vlastitim vrednotama koje su u suglasnosti s evanđeljem«²⁴, onda moguće evanđeosko unošenje u suvremenost nosi sa sobom poteškoće zbog uglavnom – uočili smo već – evanđelju dispartnog karaktera suvremene kulture. Ta je dispartnost štoviše i formalno potaknuta stvarnošću, ukoliko je suvremena (postmoderna) kultura uz to i heterogena, i ne toliko ustaljeno (statično) strukturirana (kao recimo tradicijska), iako s tendencijom homogenizacije u globalizacijskom smislu, varijabilna (s obzirom

²³ Ne poričući nimalo važnost suvremene znanstveno-napredujuće civilizacije, Guardini će joj osobito spočitnuti činjenicu istodobno rastuće duhovne krize čovjeka i društva, čija se kultura u postmodernom ruhu, između ostaloga, u raz-duhovljenom smislu više predstavlja i kao *ne-kultura*. Usp. Romano GUARDINI, *Etica*, Brescia, 2001., 539.

²⁴ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Fides et inculturatio, Natura, cultura et gratia* (1988.), br. 11, u: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_It.html (8. VI. 2020.). Osobito o inkulturaciji u učenjima koncilskih i postkoncilskih papa, biskupskih sinoda i drugih crkvenih dokumenata, vidi u: Josip ŠIMIĆ, *Kultura i inkulturacija u učenju i djelovanju Katoličke crkve od II. vatikanskog sabora*, u: *Filozofska istraživanja*, 28 (2008.) 4, 805-822. Također sličnu tematiku obrađuje: Nikola VRANJEŠ, *Inkulturacija kao postulat nove evangelizacije*, u: *Riječki teološki časopis*, 23 (2015.) 2, 283-300. Također usp. Nikola BIŽACA, *Značenje evangelizacije i nove evangelizacije u govoru crkvenog učiteljstva*, u: *Crkva u svijetu*, 34 (1999.) 4, 419-436; Sergio LANZA, *Katoličko viđenje pokretljivosti kultura. Identitet, inkulturacija, interkulturacija*, u: *Teologija i Crkva u procesima europskih integracija. Zbornik XIII. međunarodnog teološkog simpozija*, Nediljko Ante ANČIĆ – Nikola BIŽACA (ur.), Split, 2008., 35-65.

na pluralnost vrijednosnoga područja), dinamična (i ne samo kao intenzivno događajna *ovdje i sada* nego i u novom uvijek simboličko-(kvazi)-kreativna možda i inovativna), hibridna (s proturječnim procesima kulturnih »miješanja«) i sekularna (gdje su religijske teme marginalne, odbojne ili pak folklorne, usputne, privatizirane ili možda rasplinute u pseudoreligioznost).²⁵ Kultura koja je u sebi s obzirom na raznovrsne očitovane fenomene, oblike, stilove, kriterije vrednovanja, *ekcentrična* i *sinkretična*, time ujedno dočarava i objektivian perceptivni, društveni, simbolički, vrijednosni, mentalni i duhovni *kaos*, iako istodobno i s time, zapadna društva mogu nazivna biti adekvatno i povoljno uređena u pravnom, političkom i gospodarskom smislu.²⁶

Na etičkom i moralnom, pak, planu kao mogućim sponama nadovezivanja kršćanskog sadržaja predodžba se ispravnog postupanja uglavnom u suvremenom smislu reducira na suhu juridičku ili pak neposrednu pragmatičnu razinu (radi izbjegavanja konflikta suparnika u kompetitivnoj sredini) ili funkcionalno-institucijsku (primjerice kroz radnu etiku i disciplinu radi visoke produktivnosti neke tvrtke). Čak je i sama uporaba pojmova etike i morala u javnom prostoru pomalo iščezla. Sekularizacija koja je na društvenom planu istisnula tradicionalne vrijednosti čiji su se izvori i nadahnuće nalazili uglavnom u religijskoj (kršćanskoj) matrici, i s prosvjetiteljsko-emancipatorskim pokličima o potpunoj autonomiji prirode, čovjeka i kulture, odvojenosti Crkve i države – s čime također religijsko ili kakvo god meta-ontološko mišljenje gubi svoje društveno relevantno značenje – suvremeni navještaj vjere stavlja itekako u veliku zahtjevnost iznalaženja novih *metoda* i *spona* kršćanskog govora i djelovanja. Jer kakve su danas zapravo uopće – ako se suhoparno pitamo – »religijske potrebe« postmodernog čovjeka u ne-religijskom sekulariziranom društvu, ne misleći ovdje konkretno na populaciju kršćana-katolika? Osim onih koji svoj ne-religijski stav uglavnom potkrepljuju komocijama materijalističkog ili kakvog god drugoga stila života suprotnog kršćanstvu, u postmodernoj perspektivi uočava se prodor i svakojakih duhovnih i pseudo-religijskih predodžaba u aranžmanu *new-age* ponuda subjektivnih psiho-duhovnih metoda ili pak drugih duhovnih sustava i praksi pseudokršćanskog ili nekršćanskoga tipa, nudeći neku svoju »duhovnu kulturu«. U najvećoj mjeri su u potražnji neposredni i donekle djelotvorni momenti stjecanja duhovnog iskustva po intenzivnim doživljajima, spoznajama i osjećajima *ovdje i sada* (što je tipična postmoderna »potreba«), afektima i us-

²⁵ Usp. Milan MESIĆ, Pojam kulture u raspravama o multikulturalizmu, u: *Nova Croatica*, 1 (2007) 1, 159-184.

²⁶ Usp. Romano GUARDINI, La minaccia alla personalità vivente, u: Romano GUARDINI, *Scritti politici*, Brescia, 2005., 218.

hitima, tjelesnim gestikulacijama i ritmici pokreta, psiho-somatskoj terapijskoj učinkovitosti, umjetnoj fabrikaciji životnoga smisla, potrazi za društvenim ugođajima i toplinom zajedništva itd..

S druge strane sadašnjoj situaciji usprkos, baš paradoksalno, kršćanstvo bi itekako imalo što ponuditi u evangelizacijskom smislu, tragajući i za mogućim načinima inkulturacije sa suvremenim elementima »kulture« – pitamo se – koje bi možda u sebi imale dodirne točke-spone evanđeoskog nadograđivanja? Ipak vjerujemo da šanse postoje i u tim otegotnim okolnostima, ukoliko i ta postmoderna varijabilnost i svakojakost koja se sastoji u zgusnutosti i rašomonu stilova, marketinga, zagušenošću informacijama i medija, ne može zatomiti još veću čovjekovu čežnju za nečim *autentičnim* u življenju i traganju, ako se doista želi biti otvorenim za istinito, dobro i lijepo, pa i u području kulture u njezinu općem opsegu i značenju. Jer to traganje kao potreba jednostavno je nešto što je duboko utisnuto u ljudskoj naravi. Današnji čovjek – već rekosmo – preferira neposredno iskustveno zahvaćanje kao mjerilo vrednovanja istinite, etičke i estetske spoznaje, dajući naglasak na tjelesnosti i doživljajnosti, što sugerira kršćanstvu da u tom smjeru pruža sa svoje strane ispravan i kvalitetan duhovno-iskustveni (dakako i spasenjski) put i napatuk osobnog ili zajedničkog čovjekovog rasta, u smislu neprestanog otkrivanja ljepote Radosne vijesti.

Moguća in-kulturacija mogla bi biti, između ostalog, upravo i u tom pružanju duhovne bistrine, koja je toliko malo prisutna, a za koju postoji tako velika (štoviše i postmoderna) potreba. Takvomu zadatku kršćanstva može se ispriječiti njegova vlastita neautentičnost, suha institucionalnost i rigidna zatvorenost, i često skučenost u sposobnosti gledanja mogućnosti i vrijednosnog nadovezivanja. To nadalje znači da *duhovna kriza* suvremenosti, paradoksalno, otvara nove mogućnosti, pa i možda donekle u inkulturacijskom smislu nadovezivanja (kršćanskoga) duhovnoga, osobnoga i zajedničarskoga, a nasuprot recimo individualističkim i neognostičkim, također i iluzornim varijacijama ponuda spiritualnog i narcističkog samoostvarenja, populizama svih vrsta, političkog mesijanstva, utopija o sreći i slično. Pa i u pojavama ideoloških nacrti i projekata društveno-osloboditeljskog tipa, gdje se nazire iskonska čežnja za slobodom i pravednošću, i u vezi želje za humanijim uređenjem društva, s pojedinim elementima, dakako i bez potrebe za ideologizacijom, kršćanstvo se ovdje može nadovezati u smislu inkulturacije (s obzirom primjerice na radničku kulturu, kulturu siromaha, itd.), recimo: govor o kraljevstvu Božjem kao vrhunskom zahtjevu oslobođenja i humanizacije (to je osobito tematizirano u konceptu tzv. teologije oslobođenja, ali

nažalost s opasnošću redukcije na unutarsvjetovnu društvenu borbu i revoluciju), kao i s drugim sadržajima koji imaju svevremenski i uvijek aktualan značaj.²⁷ Potrebno bi dakle bilo iščitavati znakove vremena, povećani govor o ljudskim pravima (npr. prava žena, siromašnih), ne uzmičući nimalo promotorima »kulture smrti« i njihovu konceptu prava na pobačaj, eutanaziju itd. Mogućnosti se otvaraju i u vezi globalizacijskih procesa u kojima se otkrivaju važnost općosti i makar virtualne povezanosti naroda s naglaskom da upravo kršćanstvo želi tu zbiljsku povezanost (ne dakle virtualnu ili kako je već u globalizacijskom smislu samo gospodarski i informacijski uvjetovana) u vidu promoviranja suradnje i mira među svim ljudima. I u mnogim drugim vidovima i prilikama suvremenog društva i tzv. postmoderne kulture dale bi se naći – pretpostavljamo – šanse (ovdje smo općenito naveli samo neke) stvarnoga kršćanskog utjecaja u kontekstu sekularnog svijeta s ciljem inkulturacije, što međutim, realistički gledano, nije tako jednostavno i predvidivo.

6. Usprkos suvremenim ograničenjima, činiti evangelizacijski koliko je moguće. Pobudnica pape Franje *Evangelii gaudium* kao model i putokaz

Papa Franjo, iako svjestan tegobnosti aktualne sekularizirane i raskršćanjene društvene stvarnosti, ipak snažno podvlači kako danas »evangelizirati kulture radi inkulturacije evanđelja predstavlja imperativ« (EG 69). Sam će se Papa poslužiti povijesnim argumentom tolikih već očitovanih evangelizacijâ »naših predaka koji su inkulturirali evanđelje u život naših naroda (...), ne težeći stvoriti neki misaoni sustav odvojen od toga blaga, kao da bismo htjeli izmisliti evanđelje« (EG 233). Same, pak, partikularne Crkve, tamo gdje su katolici u manjini, trebale bi opet »aktivno promicati bar početne oblike inkulturacije« (EG 129) te težiti naviještati evanđelje koje bi se moglo sintetizirati s pojedinom kulturom jer, kako kaže Papa: »Kada se u nekom narodu evanđelje inkulturira, u svojem procesu prenošenja kulture, ono također prenosi vjeru na uvijek nov način; otuda važnost da se evangelizacija shvaća kao inkulturacija« (EG122). Međutim, suvremena bi evangelizacija – po papi Franji – morala imati i kritičku notu usmjerenu protiv društvenih anomalija i patologija koje otuđuju čovjeka od njegova dostojanstva, što bi podrazumijevalo da inkulturacija ni-

²⁷ Usp. Ignazio SANNA, *Immagine di Dio e libertà umana*, Roma, 1990., 18; Ubaldo PELLEGRINO, *Umanesimo cristiano e libertà*, u: *Umanesimo cristiano e umanesimi contemporanei*, Milano, 1983., 176-177.

pošto ne bi uključivala kakvu god puku adaptaciju na svakovrsne postmoderne fenomene koje bi bile recimo nespojive s dubokim humanitetom evanđelja. Zato bi ponajviše trebalo hrabro reći veliko NE ekonomiji isključivanja, idolo-poklonstvu novca, novcu koji vlada umjesto da služi, socijalnoj nejednakosti koja rađa nasiljem, također i postmodernističkom i globaliziranom individualizmu koji izobličuje međuljudske odnose (usp. EG 52-67).

Evanđelje, koje je u svojem sadržaju radikalno kritičko prema svakoj vrsti zla, sugerira i evangelizaciju koja ima biti i društveno razlučujuća i demaskirajuća glede suvremenog zla koje pod krinkom legitimnog dobra produktivnosti i profita, zapravo razosobljuje čovjeka. Takvo sadašnje stanje obilježava opću svijest ljudi koja pojedinca veže i za bizarno jer u »prevladavajućoj kulturi prvo mjesto zauzima ono što je izvanjsko, neposredno vidljivo, površno i prolazno«, što znači da i »ono što je stvarno ustupa mjesto prividu« (EG 62). Papa će također dotaknuti i problem »gradske kulture« koju kršćani sve više preuzimaju, a da je ista prožeta takvim jezikom, simbolima, porukama i paradigmom, koji su »često u opreci s Isusovim evanđeljem« (EG 73). U pokušaju evangelizacije treba međutim izbjegavati pretjeranu utopljenost u ideje s opsesijom njihovih razradbi, a na štetu stvarnosti koja je takva kakva jest. Nadalje, Papa inzistira i na crkvenoj evanđeoskoj samokritici jer i sama Crkva da bi evangelizirala mora biti i sama evangelizirana, što se kao zahtjev proteže gotovo čitavom spomenutom pobudnicom. U smislu načina komuniciranja radosne vijesti trebalo bi dakle izbjegavati »anđeoske oblike purizma, diktaturu relativizma, praznu retoriku, ciljeve koji su više idejni no stvarni, ahistorijske fundamentalizme, etičke sustave lišene dobrote, intelektualne rasprave lišene mudrosti« (EG 231). To pak znači kako Papa želi da se empirijski i praktično spustimo *in concreto* koliko je to moguće stvarnom stanju (društvene i kulturalne) zbilje (a nasuprot njegovanju prije spomenutim životu tuđih apstrakcija i misaonih sustava), pa učiniti evangelizacijski koliko se može jer se upravo Riječ »neprestano pokušava utjeloviti« (EG 233).

Metodom *od osobe od osobe* (EG 127) papa naglašava važnost neposrednog socijalnog kontakta bez prethodnih utvrđenih obrazaca jer se »poruka evanđelja izražava u tako različitim oblicima da bi ih bilo nemoguće opisati ili sastaviti njihov popis« (EG 129). Zato »Crkva izlaska« mora inzistirati na osobnom, živom i konkretnom dodiru s ljudima, što podrazumijeva »pogledati druge u oči« i »ostati s onima koji su posrnuli u životu« (EG 46). Kateheze bi evangelizatora pak trebale uključivati »blizinu, otvorenost za dijalog, strpljivost, srdačno prihvaćanje koje ne osuđuje« (EG 165) Stoga bi se novi evangelizatori trebali potruditi nadići individualizam, krizu identiteta i opadanje

gorljivosti u naviještanju (usp. EG 78), egoističnu mlitavost, koja može biti i posljedica otuđenosti od konkretne pastoralne stvarnosti, ako se robuje projektima i »taštīm snovima o uspjehu« (EG 82), sterilni pesimizam (usp. EG 84-85), izlazak iz izolacije (usp. EG 89), nesvjetovnoj duhovnosti koja bi bila obilježena nekom novom subjektivističkom gnozom ili »autoreferencijalnim pelagijanizmom« (EG 93-96). Nadalje, potrebno je nadići svoje partikularne uskoće i otvoriti se prema cjelini uz zadržavanje vlastite originalnosti i identiteta. U toj suvremenoj konvergenciji svekolikih aktivnosti, primjerice također političkih i pastoralnih, trebat će osobito uključiti i »siromašne s njihovom kulturom, njihovim težnjama i njihovim potencijalima« (EG 236). Sami bi propovjednici trebali biti ponizni štovatelji Božje Riječi, kao i osluškiivatelji naroda kako bi znali povezati biblijski tekst s konkretnim iskustvom vjernika. Pritom bi trebali izbjegavati suho doktrinarno, moralističko ili egzegetsko obrazlaganje evanđeoske poruke i pokušati dijaloškim tonom težiti obostranom obogaćivanju (usp. EG 142). U tom smislu Papa kaže: »Izazovi inkulturirane propovijedi sastoji se u prenošenju sinteze evanđeoske poruke, a ne ideja ili nepovezanih vrednota« (EG 143). Zato bi trebali svi, ne samo propovjednici i katehete nego i cijeli Božji narod, biti učenici misionari koji su kao novi evangelizatori sami otvoreni evangelizaciji od strane drugih, učeci kako navijestiti Isusa »na način koji odgovara situaciji u kojoj se nalazimo« (EG 121).

Zaključna misao

Je li na kraju ipak moguća kršćanska inkulturacija u kontekstu i ozračju tzv. postmoderne kulture? Odgovoriti na to pitanje zahtijeva donekle upliv zdrave i realistične svijesti o činjenicama nemalih poteškoća suvremene, uglavnom sekularizirane i često nažalost subverzivne, tzv. postmoderne kulture – ako se uopće danas može pojam *kulture* uzimati ozbiljno – i s obzirom na manjak stvarnih njezinih spona u mogućem nadovezivanju ili unošenju kršćanske poruke u raspoložive kulturne forme. Iako nije nemoguće u pojedinim momentima suvremeno kulturalnoga unijeti nešto i kršćanskog sadržaja (naveli smo sažeto nekoliko općenitih šansi), međutim, zbog svekolikoga općeg ozračja postmoderniteta, moći globalizacije i tehnologizacije (kojom ljudska svijest postaje paradoksalno nivelirana uniformizacijom marketinga, medija, trendova itd.), kultura u svojem mogućem poimanju, ili kulturna potreba nekog prosječnika, biva već veoma snažno određena tim navedenim silnicama. Treba ipak dodati da za nas kršćane uopće nije sporna mogućnost i s time uvijek aktualna moć evangelizacije koja ne mora uvijek biti i inkulturacija (to i u

povijesnom smislu nije išlo ubrzano ili »mehanički«, koliko realni društveni i (nazovimo) kulturalni otegotni uvjeti u suvremenom smislu jer se trenutna profilirana svjetovnost živi i doživljava uglavnom – već rekosmo – sekularizacijski, odnosno s time i u ispražnjenosti i od samoga izraza i izričaja Boga ili barem donekle, što je donedavno i dakako tradicijski mišljeno o moralnosti. Treba stoga iznova ponoviti kako je evangelizacija čak i još više moguća danas jer su ljudi zaista više gladni duhovnoga, budući da materijalistički i konzumeristički mentalitet ostavlja iza sebe duhovnu pustoš, pa tako i veću popratnu glad za Bogom, međutim, sama inkulturacija s mogućim očekivanim optimalnim ishodima je otežana, iako i ne nemoguća.

Zato nam je pobudnica pape Franje *Evangelii gaudium* toliko dragocjena, baš stoga što potiče na izgledno djelovanje kao sasvim moguće, ne pružajući nam pritom neku unaprijed programiranu proceduru ili tehniku evangelizacije razumljene i kao suvremene inkulturacije – sâm je papa zapravo protiv takvih sustava – već nam hoće unijeti optimizam činiti sinergijski s nekom konkretnom situacijom kako se ona već zadaje u susretu s ljudima, što dakle upućuje na »otvorenu Crkvu«. Upravo Papino naglašavanje tog osobnog, neposrednog živoga susreta s drugim – što ujedno ide i linijom postmodernog razumijevanja odnosa i doživljaja (baš zbog te neposredne i trenutne iskustvenosti, jest ono što današnjem čovjeku ostaje zaista djelotvorno – predstavlja važnu sponu na koju se može navezati kršćansko djelovanje. Nadalje, samo se ozračje postmoderne ne pruža kao nešto statično i u tom smislu kao da bi vazda bilo tegobno a-kristijanizirajuće ili nepovoljno zbog posljedica sekularizacijskih procesa. Koliko god bila sadašnja stvarnost otegotna, baš zato što je i postmoderno dinamična i varijabilna, uvijek može pružati i neke nove šanse koje možda ne možemo ni predvidjeti, a polučila bi povoljnije uvjete pozitivnih učinaka. Stoga treba, međutim, inzistirati na osobnom susretu.

Suvremena evangelizacija (koja tek mora smjerati prema inkulturaciji) morala bi biti i kritična prema »kulturi« (kao načinu življenja i mišljenja) zgrtanja, profita i društveno-ekonomskog iskorištavanja. Tu se mogu nazrijeti klice moguće inkulturacije (misleći hipotetski) kao evangelizacije kulture, ako se ona ima pročistiti od neevanđeoskog, a to znači i od nehumanoga. To pak ide usporedno sa samokritikom Crkve protiv raznih anomalija u njoj, koja bi – da bi uopće mogla učinkovito evangelizirati i s time inkulturirati kršćanstvo u suvremenost – morala i sama biti vjerodostojno prožeta evanđeljem. Jer postmoderna kakva god bila počesto i bizarna, a opet skeptična, ipak traga i za nečim autentičnim, zbog čega bi se sami kršćani trebali okrenuti prije svega protiv onoga ne-kršćanskoga u svojim redovima.

Summary

**A REFLECTION ON POSSIBLE EVANGELISATION AS
INCULTURATION IN THE CONTEXT OF POSTMODERN CULTURE**

Davor ŠIMUNEC

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Vlaška 38, p.p. 432, HR – 10 001 Zagreb
dav.simun@gmail.com

*This article wants to reflect on possible evangelisation as inculturation in the context of postmodern culture by starting with two important documents that touch upon that issue: the pastoral constitution of the Second Vatican Council, *Gaudium et spes*, and the apostolic exhortation of Paul VI on evangelisation in the contemporary world, *Evangelii nuntiandi*. Apart from a more general determination of culture as an overall and specific agent in a society, the article poses the question of a real possibility of Christian inculturation into the so-called contemporary postmodern culture, insofar as it is marked by the aggravating difference in relation to, for instance, traditional cultures that somewhat allowed the missionary inculturation (accommodation) at the beginning of the 17th century, as it has been done by missionaries Robert de Nobili and Matteo Ricci. If the so-called postmodern culture could be characterised as non-culture, due to its criteria plurality and its unclear self-evaluation of something possibly (and culturally) true, good, and beautiful, that does not have to be authentically reflected in the reality (in fact, quite the opposite), the author argues that there are difficulties of evangelisation in finding links of true inculturation in the postmodern context. This is why the contribution of pope Francis is precious. In his exhortation, *Evangelii gaudium*, he emphasises, despite the contemporary aggravating situation, the importance of dedicated authentic-evangelisational, personal, and concrete activity towards the world that, even in the postmodern atmosphere of dynamic-variable social reality, can bring out who knows what kind of new links to which the Christian message might be attached in the sense of inculturation.*

Keywords: *Gaudium et spes, Evangelii nuntiandi, Evangelii Gaudium, evangelisation, inculturation, postmodern culture, links of inculturation.*