
EVANGELIZACIJSKI IZAZOV MODERNE KULTURE I
PROMICANJE KULTURNOG NAPRETKA (I.)

Pokušaj sustavnog teološkog vrednovanja kulture
u "Gaudium et spes" (53-62)

Tonči Matulić, Zagreb

UDK: 261.6
Izvorni znanstveni rad
Primljeno 2/2006.

Sažetak

Polazište ovog doprinosa čine doktrinarna i pastoralna načela Pastoralne konstitucije "Gaudium et spes" o Crkvi u suvremenom svijetu Drugoga vatikanskog koncila (7. prosinca 1965.) u pogledu teološkog utvrđivanja strukturnoga i sadržajnoga značenja pojma kulture i na tim zadanostima utemeljenog traženja prikladnih uvjeta i realnih mogućnosti promicanja kulturnog napretka u suvremenom svijetu u svjetlu Evanđelja. U doprinosu je dakle riječ o svojevrsnom teologijskom vrednovanju postojeće artikulacije kulture u "Gaudium et spes". No, da bi takvo vrednovanje doseglo određenu razinu obuhvatnosti i kontekstualnosti, autor u prvom dijelu doprinosa obrađuje pojam kulture u svjetlu povijesnih, antropoloških, socioloških, etnoloških i religijskih začetaka, razvoja i utjecaja kulture i kulturnog napretka. Ta je obrada poduzeta na temelju analize postavki u nekim važnim teološkim istraživanjima posljednjih desetljeća u svijetu. Na tim se osnovama postupno gradi jedan povijesno-kritički uvod, u smislu prethodnoga sustavnoga teologijskog vrednovanja ideje kulture i kulturnog napretka, a za potrebe kasnije obuhvatnije analize koncilskog poimanja i vrednovanja kulture te njegovog izričitog naloga za promicanjem kulturnog napretka u suvremenom svijetu. Po sudu autora u kontekstu specijalističkih teoloških rasprava o kulturi stoji glavno kršćansko pitanje o nastojanjima Crkve glede definiranja novih i autentičnih kriterija za evangelizaciju, kao izvornu i prvotnu zadaću Crkve, suvremenoga svijeta dinamičkih i evolutivnih procesa, tj. svijeta koji počiva na rezultatima velikih povijesnih, društvenih i znanstvenih metamorfoza koje su na općedruštvenom planu već nametnule nove vrijednosne paradigme. Nenadmašiva novost Radosne vijesti jednostavno se mora susresti s neupitnim

povijesnim, društvenim i znanstvenim novostima, tj. s očitim društvenim, kulturnim i civilizacijskim promjenama koje je Crkva do prije Koncila nevoljko priznavala ili čak prešutno odbacivala ili, pak, izričito osuđivala, a koje su snažno utjecale ili neprestano utječu na oblikovanje svijesti i mentaliteta ljudi, uključujući dakako i kršćane, s novim pogledima na svijet, čovjeka, povijest, znanost, tehniku, prirodu, društvo, politiku, religiju pa onda neminovno i na samu vjeru. Zbog toga je takozvana moderna kultura, zajedno s neumoljivim zahtjevom za promicanjem integralnoga kulturnog napretka, postala prvorazredni i urgentni izazov za Crkvu općenito, što u skladu s njezinim teološkim određenjem u prvom redu znači za njezino evangelizacijsko poslanje u suvremenom svijetu, dotično društvu. Ta se spoznaja u drugom dijelu doprinos temeljito i kritički propituje i vrednuje upravo u svjetlu koncilskog nauka o kulturi u "Gaudium et spes". Nema nikakve sumnje da se inkulturacija evanđelja u modernu kulturu ili, još šire, u nove civilizacijske stečevine čovječanstva mora odvijati logikom same evanđeoske vjere, a ne logikom prevladanih i zastarjelih teoloških i pastoralnih modela koji više otežavaju nego što olakšavaju susret evanđelja i kršćanske vjere s modernom kulturom, tj. s njezinim pozitivnim i hvalevrijednim stečevinama dostojnima evanđelja i vjere. U tu svrhu, a na pozadini prethodnih analiza kulture iz etimologijske perspektive, zatim iz njezinih bitnih obilježja kao i iz nekih problemskih vidova pokušaja definiranja kulture, autor iznosi jedno teologijsko vrednovanje kulture u koncilskom duhu i smislu, nastojeći naznačiti neke žarišne točke oko kojih ne bi smjelo biti parničenja pri utvrđivanju kriterija za novo – postkoncilsko i obnovljeno – evangelizacijsko poslanje Crkve u suvremenom svijetu.

Gljučne riječi: evanđelje, vjera, Crkva, teologija, Koncil, "Gaudium et spes", kultura, kulturni napredak.

Uvodna promišljanja

Analizirajući čitav niz izazova što su ih pred takozvane tradicionalne kulture postavile prirodne znanosti i tehnika, odnosno suvremena znanstveno-tehnička civilizacija, J. Ladrière je, a opet poznajući najdublju strukturu dotične civilizacije i njezine dominantne elemente znanstvenosti (razum, racionalnost), tehnološkičnosti (tehnike, učinkovitost) i ekonomičnosti (produktivnost,

interes i profit), sasvim ispravno nasuprot tome istaknuo da "kultura nije neka vrsta izvanjskog usmjerenja koja bi se htjela pridodati egzistenciji čovjeka da bi mu dala nekakvu dodatnu draž, a koja mu načelno nije nužna. Ona [kultura, op. T. M.] je sam uvjet istinske ljudske egzistencije".¹ Ladrière je očitio time htio naglasiti da je suvremena kultura proizvela i odnjegovala čitav niz novih elemenata koji "do jučer" nisu presudno utjecali na kulturno naslijeđe i kulturnu situaciju čovjeka, među koje se ubrajaju upravo prirodne znanosti, tehnika i ekonomija = znanstveno-tehnička civilizacija. Ta je situacija stavila u pitanje ili ozbiljno uzdrmla sve one bitne elemente koji su "do jučer" odigrali glavnu ulogu u kreiranju kulturne supstancije u okvirima dominantne kulturne situacije i naslijeđa, među koje su se posebno isticali religija, moral, običaji, pravo, rituali i jezik. Iako mnoge suvremene, tj. današnje sustavne analize stanja duha i morala u već uspostavljenoj znanstveno-tehničkoj civilizaciji imaju pomalo pesimistička obilježja koja se kreću u okvirima ispisivanja liste loših učinaka, rezultata, promašaja i sveprisutne krize, o čemu jedno konkretno svjedočanstvo daje također i živo crkveno učiteljstvo, osobito papinsko, sa svojim nebrojenim dokumentima u kojima se u posljednje vrijeme sve češće pojavljuje pesimističko gledanje na današnje stanje društva, kulture i civilizacije, ipak nije moguće zaobići činjenicu da se današnji čovjek, uključujući dakako i kršćanina, zatekao u jednoj novoj kulturnoj situaciji kojoj načelno nije moguće zanijekati legitimitet. Naime, kultura kao takva nigdje ne postoji. Kultura kao konkretna zbilja ne pada s neba. Kultura postoji samo kao konkretna povijesna tvorba. A čim je riječ o povijesnosti, onda unutar toga nije moguće zanijekati ideju razvoja, napretka, transformacije pa čak i propadanja pojedine kulture. Stoga, umjesto žestoke kritike na račun kulturnih ostvarenja koja ne zadovoljavaju i koja su se postupno udaljila od dojučerašnje dominantne matrice kulturnog stanja i naslijeđa, primjerenije i evanđeoskije bi bilo zapitati se samokritički o propustima, nesnalaženjima i nedostacima s kršćanske – ili crkvene – strane koji su također, makar propustom, pridonijeli ostvarenju jednostranoga kulturnog napretka koji je proizveo mnoga krizna žarišta na osobnoj i društvenoj razini, transformaciji dojučerašnje matrice kulturnog stanja i naslijeđa u zapadnoeuropskom kontekstu i čak propadanju nekih kulturnih elemenata koji su se "do jučer" smatrali neupitnima.

¹ J. Ladrière, *I rischi della razionalità. La sfida della scienza e della tecnologia alle culture*, Torino, 1978., str. 114.

Pomalo pesimističko gledanje na kulturno stanje današnjice valja suočiti s jednom važnom, ako ne i odlučujućom odnosnom točkom za radostan hod Crkve ususret budućnosti snagom kršćanske nade. Ta je odnosna točka u svojoj biti optimistična, vedra i dijaloški otvorena, a nalazimo je u koncilskom govoru o kulturi i promicanju kulturnog napretka u Pastoralnoj konstituciji "Gaudium et spes" o Crkvi u suvremenom svijetu.² Dakako, koncilski bi govor o kulturi prije svega valjalo staviti u njegov povijesno-društveni i crkveni kontekst bez kojega je teško moguće dovinuti se do duha Koncila koji je pokretao njegovo sazivanje, pripremu, zasjedanja i rasprave te konačno izglasavanje i potpisivanje pojedinih dokumenata, pa tako i ove Konstitucije. Ako je putem deskriptivnog poopćavanja moguće dozvati u pamet duhovno stanje i ozračje Koncila, onda bi slijedom toga bilo moguće naznačiti nekoliko bitnih duhovnih elemenata koji po svojem najintimnijem smislu i značenju upućuju na izvornu evanđeosku renesansu Crkve. Među duhovne elemente najčešće se ubrajaju sljedeći:

a) otvaranje Crkve modernome svijetu (naime, svijet, shvaćen kao pozornica povijesti čovječanstva, stubokom se izmijenio, zahvaljujući dinamičnom, evolucijskom i povijesnom poimanju stvorenoga svijeta, zatekavši Crkvu posve navezanu na statičko, nepomično i apovijesno poimanje stvorenoga svijeta);

b) napuštanje "anatema sit" načina izražavanja i ophođenja s modernim svijetom (naime, princip sučeljavanja i osuđivanja dugi je niz stoljeća upravljao odnosom Crkve prema drugima, drugačijima i drugačijemu);

c) podanašljenje (aggiornamento) Crkve i njezine poruke današnjem čovjeku u konkretnim povijesno-društvenim okolnostima (naime, govor Crkve je mnogim ljudima svoga vremena bio postao teško razumljiv, a komunikacija otežana i često nemoguća, tako da je najviše trpjela upravo kršćanska poruka);

d) dijalog Crkve sa svijetom i njegovim ostvarenjima promoviran je u temeljno moralno načelo i u konkretan zahtjev osobne kreposti (naime, od Crkve koja je samo govorila i poučavala, a po potrebi i osuđivala druge, očekivalo se da odsada znade ponizno slušati, učiti od drugih te prije svake osude kritički prosuđivati različite načine razmišljanja, izražavanja i vjerovanja);

² Drugi vatikanski koncil, Pastoralna konstitucija "Gaudium et spes" o Crkvi u suvremenom svijetu, (7. prosinca 1965.), Dokumenti Drugoga vatikanskog koncila, IV. izdanje, Zagreb, 1986., (dalje u tekstu GS).

e) otkrivanje, prepoznavanje i tumačenje znakova vremena (signa temporum; naime, moderni svijet se otkrio kao opravdana težnja čovjeka za većom slobodom i unapređenjem uvjeta za život, no ta je težnja pored mnoštva pozitivnih rezultata iznjedrila također i mnoge negativne rezultate, protivne kršćanskoj poruci; stoga je mudro i razborito prosuđivanje novih pojava – znakova vremena – promovirano u načelo djelovanja Crkve; Bog je Gospodar povijesti);

f) evanđeosko načelo milosrđa prevladalo je nad svim ostalim načelima djelovanja i ophođenja Crkve s ljudima i pojavama svoga vremena, osobito s neistomišljenicima (naime, Crkva je pred sobom itekako imala državno-etablirani komunizam (socijalizam), ateizam koji je promovirao scijentizam i materijalizam te liberalizam s prijetnjama relativizma i nihilizma, ali je ostala dosljedna evanđeoskom načelu milosrđa: "Tko je od vas bez grijeha, neka prvi baci kamen");

g) ukratko, buđenje duhovske renesanse Crkve u svjetlu Evanđelja za uvjerljivo i dosljedno svjedočenje i naviještanje spasenja svijeta i čovječanstva u Isusu Kristu.³

Prije upuštanja u konkretno koncilsko razmatranje kulture i kulturnog napretka primjereno je prisjetiti se činjenice da se posljednjih desetljeća razvija jedan poseban oblik antropologije koji je sasvim usredotočen na proučavanje kulture. Odatle se rodila posebna znanstvena disciplina, kulturalna antropologija. Izučavanje epistemološkog određenja i metode te nove znanstvene discipline izlazi izvan granica ovog doprinosa. No, korisno je iznijeti neke temeljne odrednice kulture, kako su istražene i prezentirane u okvirima kulturalne antropologije, kao i paralelnih studija etnologije i sociologije, a u novije vrijeme i kulturologije u svrhu boljeg razumijevanja koncilskog tumačenja kulture i kulturnog napretka.

1. Etimologija pojma kulture

Pojam kulture dolazi od latinskog glagola colo (colui, cultum, colere) koji se preko korijenskoga glasa $\kappa\omicron\lambda$ povezuje s grčkom

³ Ponešto o iznesenim duhovnim elementima, ali i o nekim drugim vidovima sustavno je promišljao: usp. V. Bajsić, Indiciji trećeg tisućljeća, u: Čovjek slika i prijatelj Božji. Zbornik u čast Ivana Goluba, [R. Perić, (ur.)], Zagreb, 1991., str. 274-291. Isto je također objavljeno u: V. Bajsić, Filozofija i teologija u vremenu. Članci i rasprave, [S. Kušar, (prir.)], Zagreb, 1999., str. 167-185.

riječi *βουκολέω* (= pašnjak) iz koje se potom može izvesti trostruko temeljno značenje pojma kulture: a) obrađivati, obavljati, raditi (zemljoradnja); b) stanovati, pohađati (arhitektura, graditeljstvo); c) služiti, brinuti se, poštivati, iskazivati štovanje, častiti, željeti dobro (skrb, kult, norme, vrijednosti).⁴

Na temelju korijenske povezanosti pojma kulture s grčkim jezikom može se doći do njezinog temeljnog značenja koje upućuje na određenu čovjekovu djelatnost koja završava ispunjenjem, ostvarenjem onoga što čovjek tom djelatnošću želi postići. Najprije valja naglasiti da je kultura izvorno označavala poljoprivrednu djelatnost, u smislu obrađivanja zemlje, upravo u smislu kulture zemlje, a još se i danas tako kaže. S prolaskom vremena kultura je poprimila jedno analogno značenje koje je bilo nabijeno antropološkom semantikom, a ono je u prvi plan isticalo disciplinu i formaciju. Tako se, primjerice, kod Cicerona kultura, i to prvenstveno na subjektivnoj razini, izjednačava s pojmom filozofije, dok se na objektivnoj razini izjednačava s vrijednostima, to jest sa ciljevima, svrhama koje se čovjeku nameću kao pravila života.⁵ Za te je ciljeve bila i ostala zainteresirana moralna filozofija. Ono što pojam kulture danas nameće za razumijevanje njegova izvornog značenja, u smislu aksioma *id ad quod significandum nomen imponitur*, dolazi iz jednoga drugog srodnoga grčkog pojma, naime iz pojma pajdeje (grč. *παιδεία* = odgoj, poučavanje, odgojem stečeno).⁶ Nema sumnje da grčki pojam pajdeje označava cilj koji se želi postići u određenom formativnom procesu, pri čemu ni sam proces nije izvan semantičkog dometa toga pojma. Dakle, pajdejom se označavaju i proces i cilj koji se tim istim procesom želi ostvariti, a to je briga i odgoj dječaka (grč. *παις* = dječak) tijekom njegova odrastanja posredstvom vodstva koje ga instruirava, poučava, disciplinira. U tom se kontekstu kultura preko pajdeje približava pojmu trofé (grč. *τροφή* = fizičko podizanje djece). Između V. i IV. stoljeća prije Krista to se značenje pajdeje postupno zamjenjivalo intelektualnim odgojem pomlatka. Upravo u tom povijesnom razdoblju pojmovi kulture i pajdeje poprimaju gotovo isto značenje. Pajdeja ne označava samo fizički nego i duhovni i intelektualni i disciplinski odgoj djeteta. Pajdeja je zapravo postala odgoj svijesti i savjesti u djeteta za odgovorno djelovanje u odrasloj

⁴ Colo, u: E. Forcellini – V. De Vit, *Totius latinitatis lexion*.

⁵ Usp. Ciceron, *Tusculanae disputationes*, II, 5.

⁶ Usp. Gellio, *Noctes Atticae*, 13,17. Gellio to objašnjava ovim riječima: "Humanitatem appellarunt id propemodum, quod Graeci *παιδείαν* vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artes dicimus".

dobi. Sve to, po načelu poopćavanja, upućuje na zaključak da pojam kulture korijenski u sebi sadržava nekoliko momenata: a) djelatni čin; b) stanje kao rezultat, učinak djelatnog čina, ali i kao apriorni cilj, svrhu, samom djelovanju; c) složeno oruđe koje omogućuje takvu vrstu djelatnosti i postignuće cilja, svrhe takve djelatnosti. Kulturni čin, kao "obrađivanje" (kultiviranje), sastoji se, dakle, u poticanju same naravi (prirodnog stanja stvari) dakako pomoću prikladnih sredstava, na aktivnost sve dok ona ne proizvede nešto bolje od postojećega, upravljajući tako onom spontanom energijom koja, u slučaju prepuštenosti samoj sebi, proizvodi samo "divlje učinke". U samom pojmu kulture, stoga, nije moguće ne uočiti, implicitno zahvaćene, pozitivne dimenzije nužnog usavršavanja čovjeka na putu željenog savršenstva.⁷ Osim toga, u korijenskom značenju latinskog pojma kulture stoji također *cultus* (kult) koji, osim što upućuje na svu raznolikost oblika i načina štovanja nekoga ili nečega, također posjeduje eminentno religiozni karakter. Zbog te intimne značenjske povezanosti kulture i kulta, u smislu njegova eminentno religioznog karaktera, u raspravama o temeljima kulture nametat će se odlučujuće pitanje upravo o religiji kao samom i isključivom temelju kulture.

2. Obilježja kulture

Većina autora posvećenih proučavanju fenomena kulture slaže se s idejom da pojam kulture nije moguće jednoznačno definirati. G. Gismondi u djelu *Nuova evangelizzazione e cultura*, a onda ponovno u *Dizionirao interdisciplinare di scienza e fede* pod pojmom kulture ističe "da postoji velika raznolikost definicija" kulture. Gismondi je stoga prisiljen unijeti neke korisne metodološke distinkcije u pokušaju definiranja kulture. Za njega je kultura u užem smislu: "skup najuzvišenijih proizvoda ljudskoga duha" (u tom smislu kultura se može izražavati pojmovima: učena, klasična, humanistička, eruditska, itd.), a u širem smislu: "skup vitalnih manifestacija naroda i skupina" (u tom smislu kultura se može izražavati pojmovima: antropološka, vitalna, egzistencijalna, narodna, ali i populistička). Zbog toga se suvremena istraživanja kulture kreću u okvirima stroge sistematizacije kulture. Kultura kao totalni sustav

⁷ O tome vidi: G. Barzaghi, *Metafisica della cultura cristiana*, Bologna, 1990., str. 59-61.

ili globalni/generalni sustav ili čak totalno područje koje obuhvaća sve oblike društveno-humanističkog izraza i izražavanja; kultura kao parcijalni/djelomični sustav, nazvan također sektorijalni, specifični ili djelomično područje koje obuhvaća specifične i ograničene oblike izraza i izražavanja dotičnog područja (znanost, religija, sport, umjetnosti, i dr.). Sve to, ističe Gismondi, s pravom nameće zaključak da sama kultura predstavlja jednu osjetljivu, dinamičku, mnogostruku, kreativnu, promjenljivu i kompleksnu stvarnost koja je kao takva uvijek podložna napretku.⁸ To je bilo važno istaknuti da se lakše dovine do srži koncilske ideje kulturnog napretka o kojemu je riječ u *Gaudium et spes*.

Što se tiče samoga izvora kulture, valja reći, a s time se slaže većina autora, da je kultura eminentno ljudska tvorba. Kultura je ljudska ne samo zato što nije direktni Božji proizvod nego i zato što nije ni direktni proizvod prirode, već je proizvod čovjekova stvaralačkoga genija. R. Niebuhr je glede izvora kulture ustvrdio sljedeće: "Kultura je ljudsko ostvarenje (a human achievement). Razlikujemo je od prirode, promatrajući tragove ljudskih intencionalnosti i napora. Tako, na primjer, rijeka je priroda, dok je kanal kultura (...). Kultura je djelo uma i ruku ljudi".⁹ Isti autor zatim dodaje: "Kultura je društveno naslijeđe koje pojedinac prima i prenosi. Sve ono što je čisto privatno ne ulazi u činjenje udjela u kulturi".¹⁰ Uz činjenicu da je kultura eminentno ljudska tvorba veže se također karakteristika kulture kao jedne radišne stvarnosti. To, drugim riječima, znači da kultura ne nastaje niti se prenosi mehanički, automatski, instinktivno. O tome Niebuhr opet kaže: "Nitko ne posjeduje kulturu bez vlastitog napora i ostvarivanja. Darovi prirode su primljeni tako kako se priopćavaju neovisno od nakana i napora čovjeka; međutim, darovi kulture ne mogu biti stečeni bez određenoga napora od strane onoga tko ih prima. Jezik se stječe marljivošću; vlada se ne može očuvati bez trajnog napora; znanstvena metoda mora biti obnovljena i ponovno tumačena u svakoj generaciji".¹¹ Niebuhr time želi pokazati da je kultura eminentno ljudska tvorba te da je za njezin nastanak, razvoj, prenošenje, kao i za njezino propadanje

⁸ G. Gismondi, *Cultura*, u: *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, [G. Tanzella-Nitti – A. Strumia, (ur.)], Città del Vaticano – Roma, 2002., str. 322-333, ovdje posebno, str. 322. Usp. Isti, *Nuova evangelizzazione e cultura*, Bologna, 1993., str. 86-88.

⁹ H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, 1956., str. 33.

¹⁰ H. R. Niebuhr, nav. dj., str. 33.

¹¹ H. R. Niebuhr, nav. dj., str. 33-34.

odgovoran isključivo čovjek, shvaćen kao djelatni subjekt i tvorac kulture. Ta je tvrdnja veoma važna za razumijevanje kulture. Što se, pak, tiče oblika kulture, možemo ponoviti koliko je već zajedno s Gismondijem ranije istaknuto, naime da je kultura osjetilna, dinamična, mnogostruka, kreativna, kompleksna, itd., stvarnost. Za tumačenje svih tih oblika kulture od koristi nam mogu biti promišljanja B. Mondina. On, naime, ističe da je kultura osjetilna stvarnost utoliko što sve kulturalne pojave zaodijevaju aspekte koji se uočavaju preko osjetila, dok ono što nije poprimilo osjetni oblik ne može činiti dio kulture; čak i tako veliki izričaji ljudskog duha kao što su poezija, filozofija, religija, glazba, umjetnost, da bi zadobili mjesto u kulturi, moraju se utjeloviti u određeno, osjetilima dostupno sredstvo. Kultura je dakle jedna konkretno opipljiva, a ne apstraktna stvarnost. Kultura je, nadalje, dinamična, u smislu trajne evolucije i transformacije. Kultura se neprestano razvija. Zbog toga kultura, kao ljudska tvorba, neprestano slijedi sudbinu ljudi ili, točnije, različitih društvenih skupina koje se nikada ne nalaze u stanju nepomičnosti, već su u trajnom odrastanju ili opadanju, unapređenju ili propadanju. Baš kao što ljudi, odnosno društvo ili skupina prolazi kroz vremenite mijene, tako i njihova kultura prolazi kroz vremenite mijene, u smislu širenja ili opadanja, odrastanja ili odumiranja.¹² U tom je pogledu M. Chenu istaknuo da razlog dinamizmu kulture treba ponajprije istražiti u činjenici što čovjek "može obnoviti potpunu i jedinstvenu istinu samo preko izdvojenih dijelova, kao fragmenata polomljenog zrcala kojeg se neprestano naprežemo iznova sastaviti".¹³ Chenu potom nastavlja: "Naše ruke su previše uske da bismo stisnuli svemir s jednom gestom tako širokom da bi jedno ili drugo bogatstvo u tome pronašli svoje pravo mjesto (...). Ljudske epohe posjeduju, svaka pojedinačno, gotovo kolektivni poziv da otkriju i veličaju jednu ili drugu od mnogih ljudskih vrijednosti".¹⁴ Sve to upućuje na jedan važan zaključak, koji je od velike koristi za koncilsko razumijevanje kulture, a posebno kulturnog napretka. Taj zaključak glasi: kultura nikada nije dovršena stvarnost, već je u trajnom rastu i razvitku. Rečeno je da je kultura također mnogostruka stvarnost. B. Mondin za mnogostrukost kulture kaže da je ona rezultat dinamičnosti kulture, jer kultura tijekom stoljeća poprima različite oblike,

¹² Usp. B. Mondin, *L'uomo: chi è? Lineamenti di antropologia filosofica*, Milano, 1993., str. 204.

¹³ M. D. Chenu, *Teologia della materia*, Torino. 1966., str. 25.

¹⁴ M. D. Chenu, nav. dj., str. 26.

forme i manifestacije. Mnogostrukost kulture, nadalje, proizlazi iz, s jedne strane, mnogostrukih sposobnosti čovjeka, a s druge strane, iz beskrajnih mogućnosti prirode koja pred čovjekom stoji kao izazov.¹⁵ O mnogostrukosti kulture R. Niebuhr kaže da su "vrijednosti koje svaka kultura nastoji ostvarivati u svakom vremenu i na bilo kojem mjestu nebrojene. Nijedno društvo ne može ni pokušati ostvariti sve svoje mogućnosti i, zbog toga, svako od njih je krajnje složeno, sačinjeno od mnoštva institucija s mnogim svrhama i interesima".¹⁶ Iz dosad rečenoga proizlazi još jedan važan zaključak za načelno razumijevanje kulture. Naime, mnogostrukost kulture je uvjetovana ljudskim sposobnostima koje rezultiraju mnogostrukošću kulturnih izraza za mnogostruke konkretne – životne – potrebe čovjeka. Nadalje, kad se kaže da je kultura kreativna stvarnost, onda se pod time prvenstveno misli na onu urođenu čovjekovu kreativnost koja stoji u temeljima same kulture. Mnogi su teoretičari kulture smatrali, slijedeći prvenstveno Platonovu misao, da kultura predstavlja svojevrсно oponašanje određenoga idealnog vječnog plana, tj. vremenito ostvarenje izvornoga vječnoga plana koji je božanski zamišljen. Tu je tezu u svojim promišljanjima veoma dobro aktualizirao rumunjski povjesničar religije Mircea Eliade u djelu *Sveto i profano*. Teorija o "mitu vječnog vraćanja" omogućila je Eliadeu da kulturu, poglavito u njezinim religioznim izrazima, veže za vrijeme početka, kojemu je dao ime "sveto vrijeme". To "sveto vrijeme" nastoji oko ponovnog oživljavanja i utjelovljenja u prostoru i vremenu.¹⁷ Teza o kreativnosti kulture kao oponašanju "vremena početka" na temelju "mita o vječnom vraćanju istoga" danas nema osobitu podršku među teoretičarima kulture, a iz perspektive biblijskog poimanja vremena, kao linearnog smislenog događanja prema eshatološkoj punini, je neprihvatljivo. Zbog toga B. Mondin s pravom ističe da gledanje na kulturu iz povijesne perspektive otkriva da stvari stoje sasvim obrnuto. Naime, kultura je eminentno kreativna po samoj svojoj naravi, što je najbolje vidljivo iz njezinih izražaja i manifestacija kao ljudskih proizvoda koji trajno idu naprijed. Jer, rijetki su autori koji osporavaju vrijednost kulture kao eminentno ljudskog proizvoda, tj. proizvoda čovjekova genija sa svim njegovim sposobnostima i mogućnostima da usavrši sebe i poboljša uvjete života. Otuditi čovjeku njegovu originalnost i kreativnost značilo bi destrukciju vrijednosti čovjekove djelatnosti

¹⁵ Usp. B. Mondin, *L'uomo: chi è?...*, str. 204.

¹⁶ H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*, str. 38.

¹⁷ Usp. M. Eliade, *Sveto i profano*, Zagreb, 2002., str. 64-70.

u svijetu te svođenje te iste djelatnosti na puko instrumentalno djelovanje.¹⁸ Na temelju toga može se zaključiti sljedeće: kultura je čovjekov proizvod, ali i obrnuto, čovjek je također, u određenom smislu, proizvod kulture. Čovjek razvija kulturu, a kultura razvija čovjeka. Ovaj zaključak ima također važne implikacije za koncilsko razumijevanje kulture. Koncil, naime, modernu kulturu razmatra pod vidom prevladavajućeg duha prirodnoznanstvene racionalnosti, tehničke učinkovitosti, industrijske produktivnosti i ekonomske koristoljubivosti, koje su uvjetovale uspostavu jednog novog tipa civilizacije – znanstveno-tehničkog.

Što se, pak, tiče razmatranja kulture pod vidom njezine bitne svrhe, mnogi autori smatraju da je kultura jedna bitno religiozna stvarnost.¹⁹ Drugi autori opet smatraju da je kultura isključivo humana stvarnost. Već je više puta ranije istaknuto da je kultura eminentno ljudski proizvod, ali to se ne bi smjelo shvatiti na način da je kultura isključivo ljudska stvarnost bez kulturnih elemenata nadnaravnoga, transcendentnoga i religioznog. Naprotiv, u samim temeljima kulture stoji religiozni element, kao njezina istinska pokretačka snaga.²⁰ No, ni to ne umanjuje vrijednost tvrdnji da je kultura eminentno ljudski, a ne ni božanski, ni prirodni proizvod. Nadalje, postoje također autori koji smatraju da je kultura čisto naturalistička, u smislu da nema nikakve veze s bilo kakvim nadnaravnim, religioznim elementom, a ako i ima, onda je taj element opet puki proizvod prirode, odnosno prirodnog nedostatka čovjeka kao biološkog bića. Radi bolje jasnoće, a ostavljajući po strani ideološke implikacije tumačenja kulture, moglo bi se tvrditi da je kultura religiozna ako za posljednji cilj ima Boga i njegovu slavu te u skladu s tim postignuće čovjekova blaženstva i spasenja u Bogu. Zatim bi se moglo tvrditi da je kultura humanistička ako kao cilj ima isključivo blagostanje i napredak čovjeka unutar društveno-povijesnih okolnosti. Konačno, moglo bi se reći da je kultura naturalistička ako kao cilj ima čovjekovo ovladavanje prirodom i s time vezano povećanje njegove moći. Rečeno upućuje na već poznati zaključak da je kultura veoma kompleksna stvarnost, a to je osobito danas razvidno kad znamo da su u uspostavi takozvane moderne kulture svoju ulogu odigrale sve te koncepcije. Naime, novovjekovni nagovještaj skorog kraja religije nije se dogodio, naprotiv, religija

¹⁸ Usp. B. Mondin, *L'uomo: chi è?...*, str. 205.

¹⁹ Usp. Ch. Dowson, *Religion and Culture*, London, 1948.; usp. A. Toynbee, *Civiltà al paragone*, Milano, 1949.; usp. P. Tillich, *Theology of Culture*, New York, 1959.

²⁰ To je glavna teza autorâ citiranih u prethodnoj bilješci.

i dalje pokazuje znakove svoje vitalnosti i prilagodljivosti, ali ovaj put prilično pročišćena od praznovjernih i mitskih elemenata te vraćena u granice svoje vjerodostojnosti. Novovjekovna intronizacija čovjeka na mjesto Boga (L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche) već se razotkrila u svojim pretjeranostima i neodrživostima (npr. ideologije XX. stoljeća, dva svjetska rata, Auschwitz, holokaust), ali nije moguće zaniijekati dublju osjetljivost za čovjeka, za njegovo dostojanstvo, njegova temeljna prava i slobode. Novovjekovna promocija načela *scientia potestas est* (F. Bacon), kao pokretačka snaga naturalizma, u današnjem razdoblju sveprisutne ekološke krize i prijetnji od samouništenja također se pokazala pretjeranom i neodrživom, ali nije moguće zaniijekati sve one njezine pozitivne rezultate koji su vidljivi u svim sferama ljudskog života i djelovanja (kvaliteta življenja). Dakle, usprkos svim negativnostima, čije su posljedice i dandanas posvuda vidljive, ipak nije moguće ni preskočiti, ni zaobići, ni zaniijekati sva ona pozitivna ostvarenja modernoga doba, o kojima Koncil otvoreno govori u čitavoj Konstituciji, a onda na poseban način u kontekstu razmatranja kulture i kulturnog napretka.²¹ Koncil je jasan: "Neuravnoteženosti od kojih trpi suvremeni svijet u stvari su povezane s onom osnovnijom neuravnoteženošću kojoj su korijeni u čovjekovu srcu".²² Moglo bi se dodati "i u čovjekovu razumu i umu". Stoga krize i pogoršanja koje je pokoncilsko razdoblje do danas doživjelo na društvenom i kulturnom planu, nisu ni nužan ni dostatan razlog za udaljavanje od pozitivnoga koncilskog govora o kulturi i kulturnom napretku, jer u konačnici, istaknuto je već, kultura je dinamična, promjenljiva, mnogostruka i kreativna stvarnost, dakle stvarnost u trajnom gibanju, razvoju i napretku. Pesimističko gledanje na postkoncilsko stanje društva i kulture, stoga, nije moguće opravdati osim prikrivenim željama i težnjama za restauracijom predkoncilskog kršćanstva i Crkve. Svako jednostrano "kršćansko" pretjerivanje u razmatranjima današnjeg stanja kulture valja kritički preispitati. Naime, držimo da se, iz povijesne perspektive gledano, ne radi o doslovnom ukidanju bilo kojega kulturnog elementa, pa tako ni religije, jer to je uostalom nemoguće radi konstitutivnog značenja kulture za samu ljudsku egzistenciju (J. Ladrière), nego se radi o premještanju naglasaka među samim kulturnim elementima. Ako je istinita tvrdnja po kojoj su novovjekovne prirodne znanosti

²¹ Usp. GS, br. 53-62.

²² GS, br. 10.

sa svojom matematičko-eksperimentalnom metodom u sprezi s tehnikom,²³ a i uz pomoć filozofije zasnovane na autonomiji uma,²⁴ izvršile odlučujući utjecaj na raslojavanje tradicionalne – kršćanske – slike svijeta i s njom vezanoga društva, kao i dominantne kulture,²⁵ onda je mutatis mutandis također jasno da vrednovanje odsada novih kulturnih elemenata nije imalo, jer nije moglo imati, značajniju ulogu u oblikovanju ranije kulturne situacije srednjovjekovne – kršćanske – slike svijeta i društva. Jer, *societas perfecta christiana*, kako se uobičajeno naziva srednjovjekovno društvo i njegova kultura, u sebi je, kao glavnu vitalnu osovinu postojanja, imalo Crkvu i njezine glavne kodove postojanja i funkcioniranja (autoritet, institucije, dogme, liturgija, moral, pravo, politika, umjetnost, običaji), tako da je bio posve zatopljen pojam svjetovnoga svijeta koji su konstituirali i pokrivali upravo Crkva i kršćanstvo. Sve što je stajalo izvan Crkve, odnosno kršćanstva bilo je “barbarsko”. Proces sekularizacije, ma koliko bio bolan, a u nekim aspektima i tragičan za Crkvu i kršćanstvo, stvorio je dvije važne pretpostavke za daljnji kulturni razvoj i napredak. Prvo, taj je proces omogućio valorizaciju čitavog niza novih kulturnih elemenata koji su pomalo stvorili pretpostavke za bolje uvjete života i bolju povezanost među ljudima. Drugo, taj je proces također omogućio revalorizaciju same Crkve, koja se postupno čistila, i još uvijek se čisti, od poistovjećivanja sa svjetovnom instancijom i koja se neopterećena može okrenuti svome

²³ Spregu prirodnih znanosti i tehnike sustavno argumentira njemački fizičar i filozof W. Heisenberg. Podrobnije o tome usp. W. Heisenberg, *Promjene u osnovama prirodne znanosti. Šest predavanja*, [M. Klepac, preveo], Zagreb, 1998., posebno str. 86. Također vidi: W. Heisenberg, *Fizika i filozofija*, [S. Kutleša, preveo], Zagreb, 1997., str. 152, 156 i 158.

²⁴ Veoma dobar kritički prikaz novovjekovnoga razvoja filozofske misli u svjetlu temeljnog pitanja o Bogu vidi: H. Küng, *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku*, [T. Stamač, prevela], Zagreb, 1987.

²⁵ Mnoštvo korisnih natuknica o razlozima tog raslojavanja pod utjecajem prirodno-znanstvenih istraživanja i nove matematičko-eksperimentalne metode može se naći u promišljanjima V. Bajsića. Posebno vidi: V. Bajsić, *Evolucionizam unutar kršćanske slike svijeta*, u: *Bogoslovska smotra*, 37 (1967.) 1-2, str. 97-106. Isto je također objavljeno u: V. Bajsić, *Na rubovima Crkve i civilizacije*, Zagreb, 1972., str. 137-151. Ponovno objavljeno također u: V. Bajsić, *Grafična pitanja religije i znanosti. Studije i članci*, [S. Kušar, (prir.)], Zagreb, 1998., str. 149-160. Također usp. V. Bajsić, *Filozofski korijeni prirodnih znanosti*, u: V. Bajsić, *Grafična pitanja religije i znanosti*, nav. dj., str. 249-264; usp. V. Bajsić, *Izazov prirodnoznanstvene civilizacije*, u: *Bogoslovska smotra*, 55 (1985.), 3-4, str. 346-359. Ponovno objavljeno također u: V. Bajsić, *Grafična pitanja religije i znanosti*, nav. dj., str. 265-280.

izvoru – Evandjelju i izvornom poslanju što joj ga ono nalaže.²⁶ Prema tome, promjene društvenih i kulturnih prilika ne bi se ni danas smjele isključivo shvaćati kao prijetnja Crkvi i kršćanstvu, nego više kao istinska prilika za unutrašnju duhovsku obnovu Crkve u svrhu zahtjeva za novom evangelizacijom. Želimo vjerovati da je Crkva na Drugomu vatikanskom koncilu upravo to htjela i ostvarila koliko je to bilo moguće u jednom konkretnom povijesnom trenutku. No, ni svijet, ni društvo, ni kultura nisu ostali onamo gdje su bili prije četrdeset godina (1965.-2005.).

3. Problem definicije kulture

Prva znanstvena definicija kulture seže unatrag do engleskog znanstvenika i antropologa Taylora. On je u antologijskom djelu *Primitive Culture*,²⁷ objavljenom već 1871. godine, dao sljedeću definiciju kulture: "Kultura ili civilizacija je ona složena sveukupnost, onaj totalitet koji obuhvaća spoznaju, vjerovanja, umjetnost, moral, pravo, običaje i bilo koju drugu sposobnost i naviku stečenu od čovjeka kao člana nekog društva".²⁸ U Taylorovoj definiciji kulture upravo pojam složenosti igra temeljnu ulogu, a samo nabrojanje kulturnih elemenata služi svrsi prepoznavanja sastavnica te složenosti, odnosno tog totaliteta. Može se razložno zaključiti da nijedan element te iste složenosti nju samu ne može iscrpiti, kao što ni sama složenost ne kaže sve o pojedinom njezinom elementu. Taylorova definicija kulture implicite ostavlja veliki prostor za dinamičko razumijevanje kulture, u smislu njezina razvoja, uobličavanja u tradiciju, njezino prenošenje u obliku (ili oblicima) normativno-idealne srži i strukturirane organizacije onoga što se prenosi, ali i otvorenosti za nove doprinose. Taylorova definicija kulture izvršila je veliki utjecaj na kasnije tumačenje i razumijevanje kulture. Njegova definicija kulture osobit je odjek imala među antropolozima koji su postali njezini glavni širitelji.

²⁶ O stanju Crkve u razdoblju srednjega vijeka i razmatranje uvjeta i mogućnosti njezine obnove vidi: Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970. Povijesne analize stanja Crkve također su poučne i veoma indikativne. O tome vidi: H. Jedin (ur.), *Velika povijest Crkve*. Vol. VI/I: *Crkva između revolucije i restauracije*, Zagreb, 1987. O odnosu kršćanstva i sekularizacije vidi: J. Jukić, *Kršćanstvo i sekularizacija*, u: *Diacovensia*, 8 (2000.), 1, str. 69-87.

²⁷ Usp. E. B. Taylor, *Primitive Culture*, London, 1871.

²⁸ E. B. Taylor, *Primitive Culture*, str. 1.

Za razliku od Taylora, antropolog C. Wissler ovako je definirao kulturu: "Način života koji slijedi određena zajednica ili pleme definira se kao kultura (...). Ona obuhvaća sve utvrđene društvene procedure".²⁹ Zatim dodaje: "Plemenska kultura (...) je nakupina vjerovanja i utvrđenih procedura koje pleme slijedi." Wisslerova definicija kulture stavlja naglasak na ono što je normativno u kulturi, tj. na ono što unutar određene kulture sačinjava regulativne aspekte načina života. Antropolog F. Boas, pak, sa svoje strane kaže da "kultura može biti definirana kao totalitet psihičkih i fizičkih reakcija i aktivnosti koje karakteriziraju, individualno i kolektivno, ponašanje individualnih članova neke društvene skupine u odnosu na prirodni ambijent, na druge skupine, na članove vlastite skupine kao i svakog individuuma u odnosu prema samome sebi. Uključuje također proizvode tih aktivnosti te njihovu ulogu u životu skupina. Jednostavno nabranje tih različitih aspekata života, međutim, ne čini kulturu. Ona je mnogo više od toga, budući da njezini elementi nisu neovisni, već imaju određeni ustroj."³⁰ Za razliku od Taylora, kojemu je stalo do nabranja kulturnih elemenata, Boas smatra da je nabranje kulturnih elemenata suvišno, budući da ti elementi uopće nisu neovisni, već se otkrivaju svojim zasebnim ustrojem unutar kulturne cjeline. Boasu je, stoga, više stalo do toga da istakne neke konkretne aspekte glede kretanja između totaliteta ljudskih sposobnosti, s jedne strane, i onoga što taj totalitet stvara i proizvodi u određenu svrhu, s druge strane. Za Boasa kulturna proizvodnja kao glavnu svrhu ima ponašanje, jer upravo u tome leži smisao pojedine kulture. Slično Boasu, antropolog Malinowski tvrdi da je "kultura integralno 'sve' koje se sastoji od sredstava i dobara potrošnje, ustavnih isprava za različite društvene skupine, ideja i umjetnosti, vjerovanja i običaja".³¹ Na mjesto Boasova totaliteta stavljen je pojam integralnosti, čime se Malinowski kreće prema holističkom poimanju kulture, dodajući ipak i neke važne kulturne elemente. Za razliku od svih navedenih definicija kulture, koje pokušavaju zahvatiti kulturu kao takvu, tj. u njezinom totalitetu, sociolog A. Redcliffe-Brown je ostao više zaokupljen aspektom prenošenja kulture. On ističe da je "kultura proces kulturalne tradicije, to jest proces pomoću kojega se u određenoj društvenoj skupini ili društvenoj klasi, jezik, vjerovanja,

²⁹ C. Wissler, *An Introduction to Social Anthropology*, New York, 1929., [citat preuzet iz: A. L. Kroeber – C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, 1963., str. 117].

³⁰ F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York, 1938., str. 131.

³¹ B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture*, Chapel-Hill, 1944., str. 44.

ideje, estetski ukusi, spoznaje, sposobnosti, različiti tipovi upotrebe prenose (...) od jedne do druge osobe, od jedne generacije na drugu generaciju”.³² Kultura kao proces kulturalne tradicije, tj. prenošenja sačinjava važnu sastavnicu kulture, jer je kultura tek onda kultura kad je u stanju da bude prenesena na iduću generaciju. Moglo bi se čak zaključiti da je kultura, koju više nije moguće prenositi na nove generacije, de facto mrtva, tj. da je takva kultura izgubila svoju temeljnu funkciju, naime oblikovanje konkretne čovjekove egzistencije.

Početna etnološka, antropološka i kasnije sociološka istraživanja kulture iznijela su na vidjelo zanimljive rezultate. Kasnija istraživanja tu činjenicu nisu propustila istaknuti. Talijanska filozofska enciklopedija donosi dvije definicije kulture. Jedna definicija sadržava više subjektivne implikacije: “Kultura je vježbanje duhovnih sposobnosti pomoću kojeg se one stavljaju u stanje davanja najobilnijih i najboljih plodova, a koji su omogućeni njihovim prirodnim ustrojstvom”.³³ Definicija kulture u subjektivnom smislu izjednačava kulturu sa značenjem Platonove pajdeje, koja označava povijesno ishodište suvremene pedagogije, a glavno joj je obilježje razvijanje i usavršavanje prirodnih sposobnosti čovjeka. Druga definicija kulture sadržava više objektivne implikacije: “Kultura jesu plodovi ostvareni od čovjeka pomoću vježbanja njegovih duhovnih ili organskih – tjelesnih – sposobnosti”.³⁴ Objektivna dimenzija kulture odnosi se na ono što čovjek stvara i proizvodi pomoću svojih sposobnosti. Prigodno valja skrenuti pozornost na potrebu prilagođavanja jednoj nelogičnosti. Naime, uz duhovne sposobnosti čovjeka, kao tipično ljudske i kao takve pokretače kulture, ističu se organske sposobnosti, kao da one nisu tipično ljudske, u smislu da organske sposobnosti mogu tek onda nešto značiti za kulturu ako su prethodno prošle kroz filter duhovnih sposobnosti, jer ove potonje daju glavni pečat kulturi kao eminentno ljudskoj tvorbi. Ch. Dawson, jedan od najznačajnijih zagovornika religije kao temelja čitave kulture, definirao je kulturu kao formu društva. “Društvo bez kulture je društvo bez forme – gomila ili zbir pojedinaca koji se drže zajedno zbog trenutačnih potreba. Međutim, koliko je snažnija kultura, toliko ona sveobuhvatnije oblikuje društvo i preoblikuje

³² A. R. Redcliffe-Brown, “White’s View of Science of Culture, u: *American Anthropologist*, [citat preuzet iz: A. L. Kroeber. – C. Kluckhohn, *Culture...*, nav. dj., str. 113].

³³ V. Mathieu, *Cultura*, u: *Enciclopedia filosofica*, vol. I, str. 1369.

³⁴ V. Mathieu, *Cultura*, u: nav. mj., str. 1369.

raznoliki ljudski materijal od kojega je sastavljena”.³⁵ Da bi definirao kulturu, Dawson poseže za binomom materija-forma, pri čemu je očito da društvo ima status materije, a kultura status forme. Imamo li na umu činjenicu da metafizičko mišljenje binoma materija-forma odgovara također ontološkom određenju čovjeka kao materijalno-duhovnog bića, u smislu tijelo (materija) i duša (forma), onda iz toga slijedi da se Dawsonovu definiciju kulture može smatrati antropološkom u klasičnom smislu u kojemu tek *compositum* sadržava jedinstvo, a ne tek njegov jedan dio. Nadalje, B. Lonergan je bio više zaokupljen pluralizmom kultura, odnosno onime što kulturu čini da bude konkretna kultura. Za Lonergana “kultura je sveukupnost značenja i vrijednosti koje prožimaju uobičajeni način života, zbog čega postoji onoliko kulturâ koliko postoji različitih sveukupnosti tih značenja i vrijednosti”.³⁶ Lonergan time definira kulturu kao jedan zaokruženi sustav koji u sebi sadržava simboličke i vrijednosne elemente, koji su dostatni za oblikovanje “uobičajenog načina života”. Upravo ovo posljednje značenje izražava postojanje jedne konkretno određene kulture. “Uobičajeni način života” je, s jedne strane, očitovanje kulture, a s druge strane, glavno obilježje kulture kao “sveukupnosti značenja i vrijednosti”, tj. simbola, vjerovanja, običaja, vrijednosti, itd., čime kultura poprima konkretno egzistencijalno značenje za čovjeka i njegov život. Tako je Lonergan premostio nerijetko prisutni antropološki dualizam u definiciji kulture. Već ranije spomenuti R. Niebuhr suprotstavio je kulturu prirodi, ustvrdivši da je “kultura umjetni, drugorazredni, okoliš (environment) kojega čovjek stavlja iznad prirodnoga. Taj “okoliš” obuhvaća jezik, navike, ideje, vjerovanja, običaje, društvenu organizaciju, naslijeđene proizvode, tehničke postupke, vrijednosti”,³⁷ Niebuhrova definicija kulture je deskriptivna i u njoj eksplicite saznajemo ono što je u drugim definicijama sadržano tek implicite, naime, da kultura stoji nasuprot prirodi, kao njezina suprotnost, u smislu pokušaja prevladavanja prirodnih ograničenja i svladavanja prirodnih prepreka koje čovjeku stoje na putu njegova opstanka i usavršavanja. Niebuhr nabroja niz karakteristika koje čine kulturnu supstanciju, a koje se kao takve ne mogu susresti u sirovoj prirodi. Pojam sirove prirode označava razliku od čovjeka kao prirodnog bića koje proizvodi i stvara kulturu. Kultura je stoga eminentno ljudska

³⁵ Ch. Dawson, *Religion and Culture*, str. 48.

³⁶ B. Lonergan, *Il metodo in teologia*, Brescia 1975., str. 319.

³⁷ H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*, str. 32.

tvorba i kao takva sadržava tipično ljudske elemente. Niebuhr, stoga, kulturu misli i definira iz perspektive čovjekove posebnosti, tj. iz perspektive čovjekove (bitne) različitosti od ostatka prirode i živih bića unutar prirodnoga svijeta života. U središtu kulture stoji čovjek sa svojim razumom, umom, duhom i osjećajima, kao konstitutivnim odrednicama koje stoje nasuprot prirodi kao pukoj materiji. Na mjesto antropološkog dualizma Niebuhr stavlja dualizam kultura-priroda (nurture-nature). No, to opet pretpostavlja antropološki dualizam, ukoliko nema kulture bez čovjeka, a kultura baš izrasta iz čovjeka kao duhovno-materijalnog bića. Za prirodu je rezervirano ono materijalno, a ljudskom tijelu nije moguće zanijekati materijalno određenje. Tako je na mala vrata opet ušlo dualističko poimanje kulture. A. Kroeber i C. Kluckhohn su naglasili da je "kultura jedna serija svojstava i proizvoda ljudskih društava, tj. ljudskoga roda, koji su izvansomatski i prenosivi posredstvom različitih mehanizama biološkog nasljeđa".³⁸ Po njima je kultura tipično ljudski proizvod, čije obilježje je raznolikost svojstava i proizvoda koji kao takvi ostaju izvan samoga materijalnoga (tjelesnoga) određenja čovjeka, ali su jednako tako prenosivi pomoću različitih bioloških mehanizama nasljeđivanja. Autori ovdje misle na usvajanje kulturnih navika, u smislu prilagođavanja prirodi, kao i podvrgavanja prirode samome čovjeku, činjenica koja zauzvrat djeluje na samoga čovjeka i njegovo biološko naslijeđe. Slično kao i ranije u slučaju kulture i prirode, i ovdje se pojavljuje dualizam kulture i biologije. Vrijedna je spomena činjenica da su upravo Kroeber i Kluckhohn u svojim istraživanjima sakupili ni manje ni više nego 164 različite definicije kulture koje su probrali isključivo iz etnoloških i antropoloških istraživanja. Te su definicije nastajale između 1871. i 1950. godine, dakle u rasponu od osamdesetak godina. Autori su razvrstali sve prikupljene definicije kulture i shematski ih prikazali prema njihovom smislenom određenju: a) brojčano-deskriptivne definicije; b) povijesne definicije; c) normativne definicije; d) psihološke definicije; e) strukturalne definicije; f) genetičke definicije; g) nepotpune definicije.³⁹ Tolika raznolikost definicija kulture dodatno potvrđuje tezu o kulturi kao izuzetno kompleksnoj stvarnosti kojoj je teško dohvatiti zadnji *raison d'être*. Ta tvrdnja opet potvrđuje činjenicu da čovjeka, kao tvorca kulture, nije moguće dohvatiti u njegovoj najskrovitijoj srži. Uvijek nešto izmiče. Kako bilo, dominacija etnoloških i antropoloških

³⁸ A. L. Kroeber – C. Kluckhohn, *Culture...*, nav. dj., str. 145.

³⁹ Usp. A. L. Kroeber – C. Kluckhohn, *Culture...*, nav. dj.

pristupa istraživanjima kulture, o čemu upravo svjedoče Kroeber i Kluckhohn, potvrđuje analognu pojavu u današnje doba, naime opadanje interesa filozofskih istraživanja kulture, a porast interesa socioloških istraživanja kulture. Je li to tek prolazna faza ili je riječ o nečem dubljem, teško je reći, no činjenica je da je danas najveća produkcija kulturoloških studija među sociolozima.

Koliko je rečeno o definicijama kulture upućuje na zaključak da je ondje uglavnom riječ o vrednovanju pojma kulture u klasičnom razdoblju interesa za kulturu kada je još uvijek prevladavalo uvjerenje, staro koliko i sam čovjek i njegova kultura, da se smisao kulture sastojao u intelektualnoj, moralnoj, duhovnoj i društvenoj izgradnji čovjeka. Dakle, naglasak je bio na usavršavanju i odgoju. Međutim, polovicom XIX. stoljeća pojam kulture počeo se primjenjivati na pojedina ljudska društva i tako je taj pojam počeo ulaziti u jezik povijesnih znanosti. O tome najbolje svjedočanstvo daju istraživanja nekih njemačkih znanstvenika, a jedno takvo susrećemo u J. von Herdera, kod kojega kultura ulazi u kontekst komparativnog studija s etnografijom.⁴⁰ Nikakvo čudo onda da je upravo preko njemačkog pojma Kultur kultura prvi put poprimila značenje koje je sačuvala do naših dana. Klasično značenje kulture u kojemu je dominirao aspekt odgoja (formacija, izgradnja), danas je zamijenjeno drugim pojmom. U njemačkom jeziku to je pojam Bildung (za razliku od Erziehung), u engleskom Education (za razliku od Bringing up), u talijanskom formazione (za razliku od educazione), a u hrvatskom obrazovanje (za razliku od odgoj). Paralelno s njemačkim pojmom Kultur u romanskim jezicima i engleskom jeziku pojavio se pojam civilizacije ili hrvatski uljudbe. Nerijetko uzimanje kulture i civilizacije u sinonimskom smislu izazvalo je, a katkada još uvijek izaziva, mnoge rasprave, jer se u početku, o čemu svjedoče L. Ward i A. Small, značenje pojma kulture gotovo doslovno poistovjećivalo s materijalnim ostvarenjima i stvaralaštvom čovjeka, dok je značenje pojma civilizacije pokrivalo ono više, tj. duhovno stvaralaštvo čovjeka. Prolaskom vremena značenje pojma kulture se ipak više poistovjećivalo s različitim ciljevima i vrijednostima, kao što su umjetnosti, književnost, religija, moral, dok je značenje pojma civilizacije ostalo rezervirano za područje materijalnih sredstava, poglavito za znanstveno-tehničke rezultate istraživanja i proizvodnje, o čemu posebno svjedoče A. Maclver i R. K. Merton.⁴¹ Danas postoji

⁴⁰ Usp. J. G. von Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna 1971.

⁴¹ Usp. A. L. Kroeber – C. Kluckhohn, *Culture...*, nav. dj., str. 40-50.

tendencija, posebno među antropolozima, da se pojam kulture shvati u sveobuhvatnom smislu. To ne znači da bi se trebalo odreći razlike u značenjima kulture i civilizacije, makar se one sastojale u nijansama. Trebalo bi paziti i nadalje na različitu upotrebu tih pojmova. Jer značenje pojma kulture više smjera na oblikovanje života i mišljenja, kako individualnoga tako i društvenoga, s posebnim naglaskom na refleksivnoj, kritičkoj i vrijednosnoj razini. Za razliku od toga, značenje pojma civilizacije daleko je šire. Ono obuhvaća i označava jednu specifičnu duhovnost određenoga naroda (ili određenih naroda) i određenoga povijesnoga razdoblja, obuhvaćajući znanost, tehniku, ekonomiju, običaje, umjetnosti, moral, religiju, ali sve to pod objektivnim, tj. manifestacijskim vidom, a ne ujedno pod vidom njihova savršenog posjedovanja i ostvarenja od strane konkretnih ljudi unutar jedne kulture.⁴² Kultura i civilizacija se, stoga, u mnogome dodiruju i prožimaju, ali se mogu svesti jedna na drugu.

Pred kraj ovih promišljanja donosimo jedno filozofsko određenje pojma kulture, dotično ono koje je dao Jacques Maritain. On kaže da se "kultura sastoji u izrazu života u pravom smislu ljudskoga, koji ne obuhvaća samo materijalni razvoj nužan i dostatan da nam ovdje omogući pravu egzistenciju, nego također i iznad svega moralni razvoj, razvoj spekulativnih aktivnosti i praktičnih aktivnosti (umjetničke i etičke) koji zaslužuje da bude u pravom smislu nazvan ljudski razvoj".⁴³ Pojam kulture je ovdje mišljen holistički. Osim toga, Maritain stavlja naglasak na ljudski razvoj, a taj je tek onda u pravom smislu ljudski kad uspije u sebe uključiti i sačuvati moralni, intelektualni i duhovni razvoj čovjeka koji uravnoteženo prati njegov materijalni razvoj. Ivan Pavao II. je u svojim briljantnim analizama stanja današnje civilizacije u nastupnoj enciklici *Redemptor hominis* (1979.) razborito ukazao na problem neuravnoteženog odnosa između materijalnoga i moralnog napretka čovjeka.⁴⁴

(Nastavak u sljedećem broju).

⁴² Usp. G. Barzaghi, *Metafisica...*, nav. dj., str. 63, ondje posebno bilješka br. 165.

⁴³ J. Maritain, *Religion et culture*, Paris, 1946., str. 18.

⁴⁴ Usp. Ivan Pavao II., *Redemptor hominis*. Enciklika, br. 15.

CHALLENGE OF EVANGELIZATION OF MODERN CULTURE
AND PROMOTION OF CULTURAL PROGRESS

A try of systematic theological evaluation of culture
in "Gaudium et spes" (53-62)

Summary

The starting point of this contribution are the doctrinally and pastoral principles of the Pastoral Constitution "Gaudium et Spes" about the Church in contemporary world of II. Vatican Council (7th December, 1965) with regard to theological determination of structural and content-related meaning of culture and searching for the appropriate conditions and real possibilities in contemporary world in the light of the Gospel. Actually, the contribution is about a specific theological evaluation of the existing evaluation of culture in "Gaudium et Spes". But, if such evaluation should reach a certain level of coverage and contextuality, the author, in the first part of this contribution, treats the idea of culture in the light of historical, anthropological, sociological, ethnological and religious origins, of the development and influence of culture and cultural progress. The treatment has been done on the basis of the analysis of these in some important theological investigations in recent decades in the world. On these bases a historical-critical introduction has been gradually built up, in terms of previous systematic theological evaluation of the idea of culture and cultural progress, and for the needs of the subsequent more comprehensive analysis of the Council's understanding and evaluation of culture and the Council's explicit order to promote cultural progress in contemporary world. In the author's opinion, in the context of specialized theological disputes on culture, there stands the main Christian issue on the efforts of the Church to define new and authentic criteria of evangelisation, as an original and primary task of the Church of contemporary world, the world of dynamic and evaluative processes, i.e. the world that rests on the results of great historical, social and scientific metamorphoses that have already imposed new value paradigms on a general social level. The unsurpassed novelty of Good News simply must encounter the unquestionable historical, social and scientific news, i.e. the obvious social, cultural and civilization changes that the Church reluctantly admitted before the Council or even tacitly renounced or explicitly condemned. But, anyway, these changes strongly influenced or have been still influencing on the formation of human conscience and mentality, including the Christians, of course, with new views on

the world, man, history, science, technique, nature, society, politics, religion, and then inevitably, on the faith itself. That's the reason why the so called modern culture, together with relentless demand for the promotion of an integral cultural progress, has become the primary and urgent challenge for the Church in general, and that primarily means, in accordance with its theological attribute, a challenge for its mission of evangelisation in contemporary world, in the particular society. That cognition is thoroughly and critically analysed in the second part of the contribution. It is evaluated in the light of the Council's doctrine on culture in "Gaudium et Spes". There is no doubt that the inculturalization of Gospel into modern culture, or even more broadly, into new civilization achievements of mankind, has to develop by the logic of evangelic faith itself, and not by the logic of the obsolete and outdated theological and pastoral models that more often destruct than relieve the encounter of Gospel and Christian faith with modern culture, i.e. with its positive and praiseworthy achievements worthy of Gospel and faith. For this purpose, on the basis of previous analyses of culture from the etymological perspective, then also from its essential features as well as from some problem aspects of trying to define culture, the author presents a theological evaluation of culture in the spirit and sense of the Council, trying to point out some focal points that should not be the matter of dispute when determining the criteria for the new post-Council and restored evangelic mission of the Church in contemporary world.

Key words; Gospel, faith, Church, theology, Council, "Gaudium et Spes", culture, cultural progress.