

## KULTURA ALTERNATIVNOGA KAO IZAZOV ZNANOSTI I PASTORALU

Ivica RAGUŽ, Đakovo

### Sažetak

Članak pojašnjava pojam kulture alternativnoga. Kultura alternativnoga izrasta iz kršćanske vjere, koja se od svojih početaka shvaćala kao alternativa, napose kao alternativa religiji i filozofiji. Današnja kultura alternativnoga suprotstavlja se instrumentalnoj racionalnosti, a može se tumačiti pod trostrukim vidom: racionalnost vrjednota, nihilizam i uzvišenost. Sva tri oblika predstavljaju izazov znanosti i pastoralu. S obzirom na znanost, taj se izazov posebno odnosi na opasnosti scijentističkoga shvaćanja znanosti, koje znanost uzdiže na razinu religije, tj. njezinu instrumentalnu racionalnost proglašava jedinim mjerodavnim tumačem čovjekove egzistencije. Kultura alternativnoga pokazuje da je čovjek višedimenzionalno biće, biće s više perspektiva. Glede pastoralu, oblici kulture alternativnoga djeluju korekcijski na pastoral, ukoliko upozoravaju na razne stranputice ili redukcije u današnjemu pastoralu: pastoral projekata ili projektantski pastoral, malograđanski pastoral bez eshatologije i funkcionalni pastoral bez traganja za autentičnošću, za autentičnim susretom s istinom, s Bogom.

*Ključne riječi:* kultura alternativnoga, alternativa, kultura, znanost, pastoral, instrumentalna racionalnost.

### Uvod

Tema »kultura alternativnoga kao izazov znanosti i pastoralu« toliko je opširna da se čini preuzetnim promišljati je u jednome kratkom članku. Tema je opširna zbog nekoliko razloga. Prvo, današnju bi se kulturu moglo definirati kao kulturu alternativnoga, a to bi značilo da bi se ovaj članak trebao pozabaviti odrednicama današnje kulture. Drugo, sam pojam alternativnoga vrlo je slabo rasvijetljen. Gotovo da i ne postoji djelo koje je analiziralo značenje alternativnoga kao takvoga. Analize se uglavnom usredotočuju na određena područja alternativnoga, pri čemu je samo značenje pojma ostavljeno po strani. Treće, kulturu alternativnoga treba promišljati kao izazov znanosti i pastoralu, što opet zahtijeva dodatnu analizu suvremenoga shvaćanja znanosti i pastoralu. Iz svega navedenoga uočljiva je složenost zadatka, koji je pred nama, te je sasvim razumljivo da ovaj članak može ponuditi samo neke pokušaje rasvijetljavanja zadane teme.

To će se nastojati postići u tri dijela. U prvome dijelu ukazat će se ponajprije na činjenicu da se kršćanstvo već od samih početaka poimalo kao alternativa, kao alternativa religiji i filozofiji. U drugome dijelu progovorit ćemo o utjecaju kršćanstva na oblikovanje novovjekovnoga duha, a time i na pojavu kulture alternativâ i kulture alternativnoga. Treći i zadnji dio predstaviti će tri temeljna oblika kulture alternativnoga i njihov izazov za znanost i pastoral.

## 1. Kršćanstvo kao alternativa – alternativa religiji i filozofiji

Već smo u uvodnim razmišljanjima istaknuli da želimo promatrati kršćansku vjeru kao jednu od glavnih izvorišta mogućnosti pojave kulture alternativnoga. Time smo zapravo izrekli da postoje također i drugi izvori kulture alternativnoga. Ponajprije je to religija kao takva, odnosno religiozno iskustvo. Sve se religije mogu promatrati kao sustavi teorije i prakse, koji omogućuju čovjeku iskustvo božanskoga. To se iskustvo božanskoga doživljava kao alternativa ovosvjetskomu životu, kao područje alternativnoga koje ima funkciju opravdanja, kritike i promjene postojećega stanja društva. Prema engleskomu teoretičaru religija Johnu Hicku, konkretna alternativa svih religija sastoji se u napuštanju centriranja u sebi samome (»self-centredness«) prema »centriranju u Zbilji« (»reality-centredness«).<sup>1</sup> Ta bi se alternativa mogla, dakako, i drukčije protumačiti, no za nas je ovdje bitna sama činjenica da je religijsko iskustvo izvorište ideje alternativnoga.<sup>2</sup> Uz religiozno iskustvo, za poja-

---

<sup>1</sup> J. HICK, *An Interpretation of religion. Human responses to Transcendent*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2004. O Hickovoj teologiji vidjeti: G. D' COSTA, *John Hick's Theology of Religions: a critical evaluation*, University Press of America, Lanham, 1987.; K.-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Johannes, Freiburg, 1995., str. 75–176. Slično poimanje religije kao napuštanje, odnosno kao povlačenje jastva može se vidjeti kod: E. TUGENDHAT, *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, C. H. Beck, München, 2004. Prema Tugendhatu, postoji temeljna proturječnost između religije i mistike. Dok je religija pragmatična, tj. ispunjava čovjekove želje, njegovu potrebu za Bogom–bogovima, kojima manipulira kako bi promijenio svijet, mistika omogućuje istinsko napuštanje i preobražaj vlastitoga jastva (posebno str. 111–149). Čini se da Tugendhat preuzima logiku proturječja između religije i vjere iz protestantske dijalektičke teologije, ali je sada premješta na razinu proturječja između religije i mistike. Sada istinsku suprotnost religiji ne predstavlja više kršćanska vjera, već mistika istočnjačkih religija, posebice budizma.

<sup>2</sup> Sasvim je očito da sve religije nisu jednako alternativne. Tako npr. arhaične religije služe više opravdanju postojeće zbilje negoli njezinoj kritici. No, i kod arhaičnih religija postoji određena alternativnost. Njihova alternativnost ne odnosi se toliko na postojeće društvo u kojemu se nalaze (ne)alternativne (iznutra), koliko na druge religije i društva (alternativne prema vani): naši bogovi protiv tuđih bogova i drugih društava. U visoko razvijenim religijama, židovstvu, budizmu, kršćanstvu i islamu, religija se sada shvaća kao alternativa ne samo drugim društvima i religijama, nego cjelokupnoj zbilji. Kasnije ćemo pokazati da u kršćanstvu, za razliku od triju navedenih religija, dolazi najsnažnije do izražaja alternativnost religije, zapravo da je kršćanstvo uvjet mogućnosti nastanka toga pojma u današnjemu značenju.

vu kulture alternativnoga u europskoj kulturi posebno je zaslužna grčka filozofija. Filozofija se od svojih početaka shvaćala alternativom ne samo svakidašnjemu načinu življenja, već i kao alternativa postojećemu religioznom iskustvu božanskoga, posebice mitskoj svijesti. Pritom treba imati na umu da filozofska alternativa nije bila samo teoretska, već ponajprije praktična. Drugim riječima, filozofi su nastojali drukčije živjeti te tim drukčijim načinom življenja nuditi alternativu tadašnjemu društvu. Tako su njegovali drukčiji način odijevanja, govora, zajedničkoga življenja, što pokazuju ne samo životi velikih grčkih filozofa poput Sokrata i Platona, nego posebno sve filozofske grčke škole iz helenističkoga razdoblja: stoicizam, epikureizam, cinizam, skepticizam.<sup>3</sup> Lik filozofa, koji proizlazi iz brojnih antičkih filozofskih tekstova, s pravom se može nazvati alternativnim likom, alternativcem.

Ovaj govor o filozofima, kao alternativcima, omogućuje nam da se pozabavimo središnjom tezom ovoga poglavlja, koja tvrdi da kršćanska vjera predstavlja presudno izvorište kulture alternativnoga. Kršćanska se vjera od samih svojih početaka shvaćala kao alternativa ovom svijetu: »Ne ljubite svijeta ni što je u svijetu. Ako tko ljubi svijet, nema u njemu ljubavi Očeve« (1 Iv 2, 15). Ta se kršćanska alternativa temeljila na iskustvu novosti riječi i djela Isusa Krista. Novi zavjet predstavlja Isusa Krista kao alternativu određenome shvaćanju Boga i čovjeka. Moglo bi se reći da svi novozavjetni tekstovi odišu Kristovom novošću, Kristovom alternativom, tako da bi se cijeli Novi zavjet mogao nazvati alternativnim tekstom, tekstom kulture alternativnoga. Novost Kristove alternative sastoji se u tomu da Krist ne želi svoju alternativu shvatiti poput ostalih alternativa. Sada je riječ o alternativu, u kojoj progovara sam Bog. To se posebice očituje u rečenicama sa sljedećim izrazima: »Čuli ste da da je rečeno. ... A ja vam kažem« (usp. Mt 5, 21–48). Još više, Kristova alternativa ne odnosi se samo na njegovu poruku, nego uključuje i njegovu osobu: »Ja sam Put i Istina i Život: nitko ne dolazi Ocu osim po meni« (Iv 14, 6); »Ja sam svjetlost svijeta; tko ide za mnom, ne će hoditi u tami, nego će imati svjetlost života« (Iv 8, 12). Pritom dakako treba imati na umu da se novozavjetna poruka Kristove alternative naslanja na Stari zavjet, prema kojemu izraelska vjera u jednoga i jedinoga Boga Jahvu treba biti alternativa ostalim narodima i njihovim bogovima: »Gledajte! Nudim vam danas blagoslov i prokletstvo: blagoslov, budete li slušali zapovijedi Jahve, Boga svoga, koje vam danas dajem; a prokletstvo, ne budete li slušali zapovijedi Jahve, Boga svoga, nego sađete s puta koji vam danas određujem te pođete za drugim bogovima, kojih niste poznavali« (Izl 11, 26–28). Ovdje ne možemo i ne želimo ulaziti u podrobniju analizu sadržaja starozavjetne, a posebno novozavjetne alternative u Isusu Kristu. Za sada nam je važna činjenica da Novi zavjet promatra kršćansku vjeru kao alternativu, kojoj je izvorište Božja alternativa u Isusu Kristu. Sv. Pavao kršćansku alternativu sažima na sljedeći način: »Zaklinjem vas, braćo,

<sup>3</sup> To posebno ističe P. HADOT, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino, 1998.

milosrdem Božjim: prikažite svoja tijela za žrtvu živu, svetu, Bogu milu – kao svoje duhovno bogoslužje. Ne suobličujte se ovom svijetu, nego se preobrazujte obnavljanjem svoje pameti da možete razabirati što je volja Božja, što li je dobro, Bogu milo, savršeno» (Rim 12, 1–2).

Prva kršćanska Crkva sebe je na poseban način shvaćala kao alternativu poganskome svijetu bogova i božica. Za kršćane taj je poganski svijet idololatrijski svijet, kojemu se treba suprotstaviti vjerom u Trojedinoga Boga. Budući da je nakana filozofije također bila alternativa religiji, tj. kritika religije i mitova, rana se Crkva već od samih svojih početaka odlučila za filozofiju protiv religije: »Rana je Crkva odlučno odbacila sav kozmos antičkih religija, uopće ga smatrala varkom i opsjenom, a svoju je vjeru tumačila riječima: Ništa od svega toga mi ne štujemo niti mislimo kada kažemo Bog. Jedino sam onaj bitak, koji su filozofi istakli kao temelj svega bića, kao Boga koji stoji iznad svih snaga – jedino je to naš Bog«<sup>4</sup>. »Kršćanska se vjera – vidjeli smo – opredijelila protiv bogova religija za Boga filozofa, to jest protiv mitosa pukog običaja za istinu samoga bitka.«<sup>5</sup> Također je grčka filozofija, posebno Platonova, pokazivala mnogostruke sličnosti s kršćanskom vjerom u poimanju Boga, svijeta i čovjeka,<sup>6</sup> što je također pridonijelo da se kršćanska alternativa nađe sjedinjenom s filozofskom alternativom. No, Crkva se s arijanskom krizom morala suočiti i s filozofijom, jer je arijанизam bio zapravo pokušaj filozofske, novoplatonističke modifikacije kršćanstva. Sabori u Niceji (325.) i Carigradu (381.) zapravo su izričaj svijesti da se kršćanska vjera sada poima kao alternativa ne samo religijama, već i filozofiji, odnosno raznim filozofskim sustavima.<sup>7</sup> Ta je kršćanska alternativa grčkoj filozofiji od presudne važnosti

---

<sup>4</sup> J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, KS, Zagreb, 41993., str. 111. Također ISTI, *Vjera – istina – tolerancija. Kršćanstvo i svjetske religije*, KS, 2004., str. 73: »Kršćanska vjera je svoju prepoziciju u prvim stoljećima tražila više u prosvjetiteljstvu, dakle u pokretu razuma protiv religije koja je tendirala prema ritualizmu. Tekstovi otaca o 'sjemenkama Logosa' (i slični oblici misli), što se danas navodi kao potvrda spasenjskog karaktera religija, u originalu se nipošto ne odnose na religije, nego na filozofiju, na 'pobožno' prosvjetiteljstvo što ga zastupa Sokrat koji je istodobno bio i tragatelj za Bogom i prosvjetitelj.«

<sup>5</sup> ISTI, *Uvod u kršćanstvo*, str. 115. Tu činjenicu potvrđuje i P. Hadot, ukazujući posebno na sličnost između kršćanskoga i filozofskoga načina življenja. Usp. P. HADOT, *Che cos'è la filosofia?*, str. 227–241.

<sup>6</sup> To posebno ističe W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996., str. 37–105.

<sup>7</sup> O tomu opširnije I. RAGUŽ, »Arijanska soteriologija patničkoga Boga kao jedan od osnovnih razloga privlačnosti arijanizma u Crkvi 4. stoljeća i odgovor Crkve na saboru u Niceji 325. god.«, u: A. SULJAK (prir.), *Simpozij o 1700. obljetnici Sirmijsko-panonskih mučenika*, Đakovo, 2006. (u tisku). Tu je važno istaknuti da kršćanstvo svoju alternativnost spram religije i filozofije nikada nije poimalo kao uništenje i potpuno odbacivanje svega religioznoga i filozofskoga, nego kao njihovo prihvaćanje, čišćenje i preobraženje. Stoga se kršćanstvo i shvaćalo kao »religio vera« ili »philosophia vera«. Usp. J. RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, Verbum, Split, 2005., str. 45–56.; Ch.

za razumijevanje novovjekovlja, a time i teze ovoga članka da je kultura alternativnoga bitno uvjetovana kršćanskom vjerom. Stoga ćemo sada ukratko pojasniti u čemu se konkretno sastojala kršćanska alternativa grčkoj filozofiji.

Ponajprije valja istaknuti da se kršćansku alternativu filozofiji treba shvaćati kao kritiku, produbljivanje i preobrazbu već postojećih filozofskih tema. Ta je alternativa vođena trima temeljnim kršćanskim mislima: 1. Bog je slobodni stvoritelj svijeta; 2. Bog se utjelovio u čovjeku; 3. Bog je Trojedini Bog. S obzirom na prvu misao, činjenica da je Bog stvorio svijet znači da je svijet sada, prema kršćanske shvaćanju, konačna stvarnost. Na taj način kršćanstvo radikalizira i preobražava grčku misao konačnosti, koja ne pozna ideju svijeta kao stvorenja. Usto, kršćanska vjera ističe da je Bog svojom slobodnom voljom stvorio svijet, što ima za posljedicu drukčije poimanje kontigentnosti.<sup>8</sup> Kod grčkih filozofa kontigentnost se shvaćala kao osobina materije, tj. kao njezina neodređenost, a u kršćanskoj vjeri kontigentnost sada počinje označavati ljudsku slobodu, koja je neovisna i neizvediva iz mogućnosti izbora. Drugo, misao Božjega utjelovljenja u čovjeku Isusu iz Nazareta također radikalizira grčko shvaćanje individualnosti i običnoga svakidašnjeg života. Grci poimaju individualnost čovjeka kao jedan dio, jedan slučaj općega i tipičnoga. Za kršćansku vjeru naprotiv osoba nije puki slučaj općega, ona je jedincata, sa svakom osobom Bog ulazi u dijalog, svaka je osoba vrijedna Božje ljubavi.<sup>9</sup> Razlog tomu je Božja bliskost s čovjekom u Isusu Kristu (usp. Iv 15, 15). Osim toga svaka osoba, ako se otvori djelovanju Duha Svetoga, može postati djetetom Božjim, sinom i kćeri Božjom (usp. Rim 5, 5; 8, 14–17). Budući da Bog utjelovljenjem ulazi u sve pore ljudskoga, on posvećuje sve ljudsko, povijest, svaku životnu dob<sup>10</sup>, a posebice običan svakidašnji život<sup>11</sup>.

GNILKA (prii.), *Chrēsis. Kultur und Conversion. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, Schwabe, Basel, 1984.; ISTI, *Kultur und Konversion*, Schwabe, Basel, 1993.

<sup>8</sup> Usp. W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, str. 107–111.

<sup>9</sup> J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, str. 132–133.: »Grčko je mišljenje množinu pojedinačnih bića, a tako i množinu pojedinačnih ljudi, uvijek tumačilo samo kao individuum. Oni nastaju lomljenjem ideje u materiji. Tako je ono što nastaje umnažanjem uvijek sekundarno, a ono prvo i pravo bilo bi ono što je i općenito. Kršćanin u čovjeku ne gleda individuum, već osobu. (...) Ovo određeno biće nipošto nije sekundarno, što bi nam tek fragmentarno dalo naslutiti ono općenito kao uistinu pravo. Kao minimum to je biće maksimum; kao jedinstveno i neponovljivo, ono je najviše i autentično.« Usp. također W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, str. 113–114.

<sup>10</sup> Usp. H. U. von BALTHASAR, »Das Kind Jesus und die Kinder«, u: ISTI, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Johannes, Einsiedeln, 1986., str. 165–174.

<sup>11</sup> Na tu činjenicu ukazuje posebno Ch. TAYLOR, *Sources of the self: the making of the modern identity*, <sup>8</sup>1996., str. 211–302 (pod naslovom »the affirmation of ordinary life«). Usp. također ISTI, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Rim, 2005., str. 107–112. Prema Tayloru, moderno doba na poseban način vrjednuje običan svakidašnji život, što je posljedica kršćanske vjere, posebice protestantskoga vrjednovanja svjetovnoga života.

Bog se utjelovio u drvodjeljinu sinu Isusu iz Nazareta te tako svaki obični život može postati mjestom Božje prisutnosti. Kod grčkih filozofa običan svakidašnji život nije predmetom razmišljanja i vrjednovanja. Treće, nasuprot grčkomu shvaćanju Boga, vjera u Trojedinoga Boga ističe da Božji bitak nije monada, monolitna stvarnost, već zajedništvo, različitost. U Bogu postoje relacije, koje nisu samo akcidentalne kao kod Aristotela, nego subzistentne stvarnosti<sup>12</sup>, a to znači da Božji bitak uvijek opstoji u relacijama. Relacije su identične s božanskim bitkom. Iz svega tog proizlazi da kršćanska vjera promišlja Boga samo na način različitosti, a različitost na način jedinstva.

## **2. Kršćanska alternativa kao uvjet mogućnosti kulture alternativâ i kulture alternativnoga**

Te ukratko skicirane kršćanske alternative grčkoj filozofiji oblikovale su duh novovjekovlja. Prema Charlesu Tayloru, novovjekovni duh ili, kako ga on naziva »novi moralni poredak društva«, obilježen je trima idejama<sup>13</sup>: 1. Ne postoji više jedan zajednički oblik ili zajednička ideja koja bi oblikovala društvo. 2. Događa se diferencijacija jednoga monolitnog društva, a raspodjela raznih društvenih funkcija nije više normativno određena. 3. Društvo se organizira instrumentalno, a ne više na temelju neke vrhovne krjeposti. Prva ideja izražava da je sada u središtu novovjekovnoga duha sam čovjek. On se sada ne poima više kroz unaprijed određeni (hijerarhijski) poredak, već kroz sebe samoga<sup>14</sup>: »homo hierarchicus« postaje »homo modernus«<sup>15</sup>, ili drugim riječima, u središtu nije više čast nego dostojanstvo čovjeka<sup>16</sup>. Navedene kršćanske alternative grčkoj filozofiji sada se

---

<sup>12</sup> Usp. TOMA AKVINSKI, *Sth I*, 29.4.

<sup>13</sup> Usp. Ch. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, str. 20–36. Uz Taylorove knjige izvorno pisane na engleskom jeziku, poslužiti ćemo se i nekim prijevodima njegovih knjiga, jer nam originali nisu bili dostupni.

<sup>14</sup> Posebno je tu ulogu odigrala reformacija, koja je odstranila ili relativizirala reprezentiranje Boga na zemlji. Taj suodnos između pojave novovjekovlja i reformacije posebno je uvidio G. W. F. Hegel. O tomu vidjeti I. RAGUŽ, »Kant i Hegel o molitvi i kultu«, u: B. VULETA – A. VUČKOVIĆ – I. M. LITRE (prir.), *Dijalogom do mira. Zbornik u čast dr. Željku Mardetiću*, Franjevački institut za kulturu mira, Split, 2005., str. 188–219. Također J. HABERMAS, *Filozofski diskurs moderne. Dvanaest predavanja*, Globus, Zagreb, 1988., str. 27–46.

<sup>15</sup> Usp. G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1997., str. 117–120.

<sup>16</sup> Ch. TAYLOR, »Politics of Recognition«, u: A. GUTMANN (prir.), *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton University Press, New Jersey, 1994., str. 26–28. Ista se misao može naći i u: Ch. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Sagittari Laterza, Roma–Bari, 1994., str. 51–64.; također ISTI, *Gli immaginari sociali moderni*, str. 154: »Počelo modernoga horizontalnog društva radikalno je drukčije. Svatko je od nas jednako udaljen od središta; imamo neposredan odnos s totalnošću. Taj element definira društvo, koje bismo mogli nazvati društvom s neposrednim pristupom. Prešli smo iz hijerarhijskoga poretka osobnih veza u egalitarni neosob-

sekulariziraju te se počinju odnositi isključivo na čovjeka. Čovjek je sada autonomno i kreativno biće: on sada samostalno i slobodno određuje samoga sebe–društvo (autonomija), kao što Bog sebe slobodno određuje, te stvara slobodno svijet izvan sebe (kreativnost), kao što Bog slobodno stvara svijet izvan sebe. Čovjek je prepušten samome sebi, a mjesto njegova ostvarenja i pobožnosti prema Bogu jest ovaj svijet, točnije čovjekov svakidašnji život: »Dok je katolicizam naginjao shvaćanju celibata kao najvišega oblika kršćanske prakse, reformatori su, naprotiv, isticali da smo poslušni Bogu ponajprije u našem zvanju i našoj obitelji. Na taj se način posvećivao svakidašnji život ili, drukčije rečeno, odbačen je zahtjev nekih načina življenja (monaški), posebnih mjesta (crkve) ili posebnih djelatnosti (misa) da utjelovljuju posebnu svetost. (...) Mi živimo svoj svakidašnji život, radimo u svojim zvanjima, uzdržavamo svoje obitelji u svjetovnome vremenu. U novoj perspektivi to je ono što Bog traži od nas, a ne da nastojimo ulaziti u kontakt s vječnošću.«<sup>17</sup> Druga i treća ideja ističu da se društvo fragmentira u određena područja, koja djeluju neovisno o drugima, odnosno ne daju se više reducirati na jednu normativnu i sveobuhvatnu ideju. Taylor navodi tri autonomna područja: ekonomija, javni prostor (neovisan o politici) i suverenost naroda.<sup>18</sup> I tu također možemo primijetiti kršćanske ideje u sekulariziranome obliku. Kao što u Bogu postoji različitost božanskih osoba koje nisu apsorbirane božanskom naravi, već opstoje u jedinstvu božanske naravi, tako i u modernome sekularnom društvu postoje razna područja koja se ne mogu i ne smiju apsorbirati jednim područjem, jednom idejom, nego sva opstoje unutar jedne slobodne i razumske naravi.<sup>19</sup>

Premda se novovjekovlje može i drukčije tumačiti, odlučili smo se ipak za Taylorovu interpretaciju, jer ona izvrsno rasvjetljuje temu ovoga članka, značenje kulture alternativnoga. No, prije nego što pokušamo predstaviti značenje kulture alternativnoga, potrebno je ovdje uvesti vrlo važno razlikovanje između kulture alternativnoga i kulture alternativâ. Taylorov opis modernoga društva zapravo je opis društva ili kulture, koju možemo nazvati kulturom alternativâ. Moderno društvo je kultura alternativâ, jer u njoj postoje ne samo tri alternativna područja, već mnoštvo različitih skupina, Crkava, organizacija, udruga koje sve pružaju alternativu. Dosad je ukazano na to da moderna kultura alternativâ svoje postojanje duguje na poseban način kršćanstvu. Ali, sada se nužno nameće pitanje o definiciji kulture alternativnoga i njezinoj razlici od kulture alternativâ. Da bismo pojasnili značenje kulture alternativnoga, ponovno ćemo se poslužiti Taylorovim interpre-

ni poredak; iz vertikalnoga svijeta s posrednim pristupom u horizontalno društvo s neposrednim pristupom.«

<sup>17</sup> ISTI, *Gli immaginari sociali moderni*, str. 108.

<sup>18</sup> *Isto*, str. 77–140.

<sup>19</sup> Opširnije o toj problematici vidi G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* (erweiterte Auflage), Herder, Freiburg – Basel – Wien, 42001., str. 465–491 (posebno str. 472–474).

tacijama modernoga doba.<sup>20</sup> To ne znači da ćemo u potpunosti slijediti njegova razmišljanja. Ona će nam samo poslužiti da pojmovno jasnije definiramo kulturu alternativnoga, koja nije neposredna tema Taylorovih razmišljanja.

Već smo vidjeli da Taylor tzv. novi moralni poredak novovjekovlja vidi u naglasku na čovjeku koji sebe autonomno i slobodno određuje samim sobom, a ne više izvanjskim prethodno određenim strukturama. Taj novi moralni poredak novoga doba kanadski filozof naziva još i »ekskluzivnim humanizmom«, koji isključuje transcendentno.<sup>21</sup> Riječ je naime o humanizmu koji ne isključuje transcendentnu stvarnost, ukoliko bi nijekao opstojnost transcendentnoga, već o humanizmu, koji se više ne temelji na transcendentnome, nego na sebi samome. Kako bi izrazio kršćanske korijene toga ekskluzivnog humanizma, Taylor ga još naziva i »potenciranim kršćanstvom«, jer je kršćanstvo na »izvjestan način već otkrilo ideju da je svaki individuum svet i vrijedan poštovanja.«<sup>22</sup> No, unutar te zajedničke ideje modernoga poretka novovjekovlja Taylor razlikuje dvije verzije.

Prvu verziju Taylor naziva instrumentalnom racionalnošću<sup>23</sup> ili naturalizmom.<sup>24</sup> Bit instrumentalne racionalnosti sastoji se u tomu da čovjek sve oko sebe promatra kao instrument, oruđe, kojim može zadobiti kontrolu nad samim sobom i nad svojom okolinom. Sve oko čovjeka materijal je za ostvarenje njegovih vlastitih želja. Takav stav ne trpi iluziju i laž te stoga omogućuje istinsko »rašćarenje« svijeta. Taylor vidi u toj instrumentalnoj racionalnosti samo nastavak biblijske misli »rašćarenja« svijeta na slavu čovjeka i njegove slobode. No, on ne tumači instrumentalnu racionalnost kao nešto negativno. Ona je, naprotiv, određena duhovnost kao »potvrda naše autonomije: da nam naše svrhe nisu nametnute

---

<sup>20</sup> Uz ostale navedene Taylorove knjige, ova će se razmišljanja posebno oslanjati na Ch. TAYLOR, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1995., str. 235–294 (članak »Legimationskrise?«); ISTI, »Die immanente Gegenauflklärung: Christentum und Moral«, u: L. NAGL (prir.), *Religion nach der Religionskritik*, R. Oldenbourg Verlag – Akademie Verlag, Beč, 2003., str. 60–85.

<sup>21</sup> Ch. TAYLOR, »Die immanente Gegenauflklärung: Christentum und Moral«, str. 67.

<sup>22</sup> *Isto*, str. 74.

<sup>23</sup> ISTI, *Negative Freiheit?*, str. 262 ss. O toj verziji govore mnogi teoretičari i kritičari novovjekovlja, npr. Th. ADORNO – M. HORKHEIMER, *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski argumenti*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1974. Od teologa izdvajamo H. U. von Balthasara i J. Ratzingera. O Balthasarovu shvaćanju novovjekovlja vidjeti I. RAGUŽ, *Sinn für das Gott-Menschliche. Transzendental-theologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar*, Echter, Würzburg, 2003., str. 313–328; J. RATZINGER, *Europa: njezini sadašnji i budući temelji*, Verbum, Split, 2005.

<sup>24</sup> Težnju posebno današnjega vremena prema naturalizmu uočava i J. HABERMAS u svojoj najnovijoj knjizi *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005. O toj knjizi vidjeti I. RAGUŽ, »Kako i »religiozno nemuzikalne« osobe mogu učiti od religije. Jürgen Habermas o potrebi 'ponizne poniznosti' u postsekularnome društvu«, u: *Okno*, 3 (2005.), str. 2–3.



tobožnjim poretkom stvari, već ih mi sami razvijamo svojom spoznajom.«<sup>25</sup> No, problemi nastaju ondje gdje instrumentalna racionalnost postaje isključivom. Tada se na sceni pojavljuje druga verzija novovjekovnog doba. U toj drugoj verziji vrhunac ljudskoga života ne sastoji se u instrumentalnoj racionalnosti i autonomiji, već u osluškivanju glasa prirode: »Nije više kalkulirajući um koji mu govori da ne bi trebao bližnjemu načiniti štetu ili da mora biti marljiv i trijezan, već glas prirode, čisti, besprijekorni impuls, koji ga vodi prema dobrohotnosti, marljivosti, trijeznosti, umjerenosti, užitku jednostavnih radosti.«<sup>26</sup> U središtu je sada tzv. racionalnost vrjednota koja se suprotstavlja racionalnosti svrhâ. Prema toj drugoj verziji romantičko-rousseauovskoga tipa, racionalnost svrhâ zarobljava i otuđuje čovjeka od njega samoga i prirode,<sup>27</sup> budući da ne postoje vrjednote, već samo određene svrhe, koje ništa ne govore o tomu jesu li one dobre ili loše. Racionalnost svrhâ tako neograničeno akumulira svrhe, tj. potrebe, koje treba bespoštedno realizirati, bile one dobre ili loše. Jednom riječju, isključivost instrumentalne racionalnosti predstavlja radikalni oblik subjektivizma: »Osim toga, naše tehnokratsko i birokratsko društvo pridaje instrumentalnome razumu sve veću važnost. A to neizbježno jača atomizam, jer tako promatramo naše zajednice, a i mnoge druge stvari, s instrumentalnoga gledišta. Usto, podržava antropocentrizam, ukoliko uvodi instrumentalni stav s obzirom na sve aspekte našega života i naše okoline: na prošlost, prirodu i također na naša društvena usmjerenja.«<sup>28</sup> Taylor ističe da i druga verzija ostaje unutar ideje modernosti, tj. i prema drugoj verziji ne postoji nekakav vanjski etabrirani moralni poredak, koji bi određivao čovjeka bez njega samoga. Dakle, i ovdje je opet čovjek mjesto autentičnoga samoostvarenja.

Taylor dolazi do zaključka da prva verzija novovjekovlja predstavlja ono što mi danas nazivamo konzumističkim društvom, a druga verzija izriče sve kasnije vrste kritike konzumizma, kapitalističkoga društva te današnje »romantičko-ekspresivne«<sup>29</sup> čežnje za životom u ljubavi, za obiteljskim životom, za onim što se ne može i ne smije instrumentalizirati. No, u današnjemu društvu obje su verzije često uzajamno povezane: »Ekspresivne težnje pridonose oblikovanju ciljeva,

<sup>25</sup> Ch. TAYLOR, *Negative Freiheit?*, str. 265.

<sup>26</sup> *Isto*, str. 267.

<sup>27</sup> *Isto*, str. 269: »Askeza raščarenja i kontrole promatra se kao gubitak kontakta s prirodom, humanošću, sa sebstvom.«

<sup>28</sup> ISTI, *Il disagio della modernità*, str. 69 (također str. 65–81.).

<sup>29</sup> Taylor je mišljenja da i tzv. »postschopenhauerovska« kritika instrumentalne racionalnosti također nastavlja romantičarsku kritiku. No, sada s određenim modifikacijama: umjesto optimističke »epifanije bitka«, sada se više ističe određeni pesimizam kao »epifanija okvira ili međuprostora«. Drugim riječima, moderna kritika instrumentalne racionalnosti ne želi biti izričaj ničega, već kani samo ograničiti, »uokviriti prostor te približiti nešto što bi inače bilo beskonačno udaljenim« (*Sources of self*, str. 478; o cijeloj toj problematici *ondje*, str. 456–493).

za koje se zalažemo u velikoj mjeri *racionalnošću svrha* i orijentiranošću prema uspjehu, npr. unutar konzumističkoga društva, u kojemu racionalizirana produkcija treba omogućiti ispunjenje u obiteljskomu životu za široke mase ljudi. Tako su obje verzije naravnoga života usidrene u našoj današnjoj civilizaciji.«<sup>30</sup>

### 3. Tri oblika današnje kulture alternativnoga

Nakon što smo uvidjeli temeljne varijante novovjekovlja, možemo se opet vratiti temi ovoga članka. Taylor je svojim razumijevanjem novovjekovlja ponudio okvir za shvaćanje kulture alternativnoga. Ono što je Taylor nazvao drugom varijantom modernoga doba, *racionalnost vrjednota*, to bi se ovdje moglo nazvati kulturom alternativnoga. Iz toga slijedi da je kultura alternativnoga ona kultura koja se prije svega suprotstavlja instrumentalnoj racionalnosti. Ako je moderna znanost, posebice prirodne znanosti, predstavnicica instrumentalne racionalnosti, onda je očito u čemu se sastoji izazov kulture alternativnoga znanosti. Riječ je, dakle, o izazovu koji nastoji ograničiti znanost te upozoriti na moguće ili već stvarne negativne posljedice znanstveno-instrumentalne racionalnosti: razaranja obiteljskoga života konzumizmom i izrabljujućim radnim uvjetima<sup>31</sup>; opasnost manipuliranja čovjekom u genetici i zdravstvu (reakcija: alternativna medicina<sup>32</sup>); uništenje prirode (reakcija: »green-peace« organizacija, antiglobalni pokret); rastakanje morala, kulture i religija.<sup>33</sup> Kultura alternativnoga želi reći da postoji dobro u sebi,

---

<sup>30</sup> Isto, str. 271.

<sup>31</sup> Očito je da se i marksistička kritika kapitalizma nadahnjuje drugom, romantički-rousseauovskom kritikom novovjekovne racionalnosti.

<sup>32</sup> Bit alternativne medicine, odnosno zajednički nazivnik različitih oblika alternativne medicine (npr. homeopatija, kiropraktika, fitoterapija) jest pokušaj liječenja čovjeka netehničkim načinom, odnosno onim što čovjek nije proizveo: prirodom. Time dolaze do izražaja tri temeljna aspekta alternativne medicine: 1. Mnoge su bolesti današnjice proizvod čovjekova otuđenja od prirode, tako da alternativna medicina vraća čovjeka prirodi. 2. Dobiva se dojam da službena medicina pristupa čovjeku kao stroju, čije dijelove treba popraviti. Alternativna medicina, naprotiv, pristupa čovjeku kao cjelovitom biću. 3. Liječenje je u alternativnoj medicini gotovo uvijek vezano uz promjenu načina življenja, duhovnosti, što teško dolazi do izražaja u službenoj medicini. Iz svega navedenoga očito je da alternativna medicina pripada jednome vidu romantičkoga oblika kulture alternativnoga: postoji nešto neproizvedeno našim rukama (priroda) što donosi ozdravljenje. Unatoč mnogim ezoterijsko-magijskim oblicima, alternativna medicina predstavlja istinsku provokaciju i korekciju (instrumentalne racionalnosti) službene medicine u njezinu pristupu liječenja čovjeka.

<sup>33</sup> Na to upozorava posebno sadašnji papa Bendikt XVI. Prema njemu, postoji velika opasnost da tehnička civilizacija, koja je određena instrumentalnom racionalnošću, rastoči sve religije, kojima je bit upravo neinstrumentalnost stvarnosti, tj. božanske stvarnosti: »Naravno, sve je prisutni proces u kojemu se kršćanska vjera kao europska kulturalna baština odbacuje radi vlastite autentičnosti te se religijski ponovno uspostavljaju poganske religije, dok se u isto vrijeme strastveno prihvaća i iskorištava tehniku premda ona nije ništa manje zapadna. Ova podjela zapadne baštine na ono što je korisno i što se prihvaća, te na ono što je tuđe i što se napušta, dakako, ni u

da postoje određene vrjednote koje su nedodirljive i koje bi trebale biti vodilje instrumentalnoj racionalnosti. Sasvim je razumljivo da je kršćanska vjera nadahnula tu istu kulturu svojim poimanjem stvarnosti: »Vjera znači posve drugačiju razinu no što je razina činjenja i tvorivosti. Ona u biti znači povjeriti se onom što nismo sami učinili i što se nikada ne može učiniti – što upravo tako nosi i omogućuje sve naše činjenje.«<sup>34</sup> Dakako da takav vid kulture alternativnoga predstavlja izazov i kršćanskome pastoralu. U novije vrijeme lako je uvidjeti da instrumentalna racionalnost prodire i u kršćanski pastoral. To se očituje ondje gdje se pastoral shvaća isključivo kao projekt. Riječ »projekt« ukazuje na ono što mi sami stvaramo, što ovisi isključivo o nama i po čemu mi ostvarujemo sami sebe. To bi značilo da bi »pastoral projekata« ili »projektantski pastoral« uništio bit onoga što Crkva jest, a ona je Kristovo tijelo, Kristova zaručnica, koja ne raspolaže sobom, već kojom raspolaže Isus Krist. Ili, drugim riječima, pastoral projekata ima samo tada smisla, ako je utemeljen u neprojektantskoj djelatnosti, u molitvi i u liturgiji.<sup>35</sup> Napomenuli smo da je kultura alternativnoga kompatibilna s kršćanskom vjerom, ukoliko se obje stvarnosti suprotstavljaju instrumentalnoj racionalnosti. No, tu ne treba zaboraviti temeljnu razliku: romantičko-rousseauovski vid kulture alternativnoga kreće se unutar logike »ekskluzivnoga humanizma«, tj. utemeljuje vrjednote polazeći isključivo od čovjeka, dok kršćanska vjera pretpostavlja utemeljenje vrjednota u Bogu. Te razlike ne umanjuju njihovu kritiku instrumentalne racionalnosti i zajedničku nakanu oko utemeljenja društva na vrjednotama.<sup>36</sup>

Predstavili smo prvi vid kulture alternativnoga, koji je proizašao iz Taylorovih promišljanja modernoga identiteta. Ali, kultura alternativnoga, kao suprotstavljanje instrumentalnoj racionalnosti, ima i jedno drukčije naličje, točnije dva naličja.<sup>37</sup> Već smo vidjeli da je za Taylora moderni moralni poredak »potencirano

---

kojemu slučaju ne vodi očuvanju starih kultura. Sada se naime pokazuje da ono što je u starim religijama veliko, što tjera naprijed i što bih volio nazvati njihovom adventskom dimenzijom, pritom propada jer se čini kako se to ne da povezati s novim spoznajama o svijetu i čovjeku pa nije više ni interesantno, dok se zadržava i čuva ono što bismo u najširem smislu riječi nazvali magijskim, tj. sve ono što obećava moć za ovladavanje svijetom; upravo to sada u potpunosti određuje život ljudi.« (J. RATZINGER, *Vjera – istina – tolerancija*, str. 68–69).

<sup>34</sup> ISTI, *Uvod u kršćanstvo*, str. 46.

<sup>35</sup> Sasvim je očito da se molitva i liturgija također mogu instrumentalizirati. O tomu vidjeti H. U. von BALTHASAR, *Klarstellungen*, Johannes, Einsiedeln, 1978.; ISTI, *Neue Klarstellungen*, Johannes, Einsiedeln, 1979.; J. RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja*, Ziral, Mostar – Zagreb, 2001.

<sup>36</sup> Jedan takav pokušaj predstavlja svakako filozofija Charlesa Taylora. Vidjeti A. HONNETH, »Nachwort«, u: Ch. TAYLOR, *Negative Freiheit?*, str. 295–314.

<sup>37</sup> To bi značilo da se može govoriti ne samo o dvjema varijantama novovjekovlja, kao što to čini Taylor, već o četiri varijante, premda ove dvije posljednje varijante imaju istu nakanu kao i romantičko-rousseauovska varijanta: kritika i pokušaj prevladavanja instrumentalne racionalnosti.

kršćanstvo«, ukoliko preuzima gotovo sve kršćanske ideje o čovjeku. Istodobno Taylor taj moralni poredak naziva i »reduciranim kršćanstvom«, budući da ga čovjek doživljava kao zatvor, kao ograničenje. Stoga takav doživljaj ograničenosti modernim moralnim poretom izaziva dvije reakcije. Taylor im daje zajednički nazivnik »immanentno antiprosvjetiteljstvo« ili »immanentna transcendencija«. <sup>38</sup> Riječ je o reakcijama, kojima je osnovna nakana potpuno odbacivanje prosvjetiteljstva. Mi ćemo preuzeti tu Taylorovu distinkciju, pri čemu ćemo te dvije reakcije tumačiti kao drugi i treći vid kulture alternativnoga.

Prva reakcija doživljava moralni poredak novoga doba kao ograničenje, kojemu je jedina alternativa smrt. No, sada se smrt ne shvaća više u kršćanskome shvaćanju, kao susret s Bogom koji relativizira svu stvarnost, nego smrt postaje ništavilo. Zato se ta reakcija, koju mi nazivamo drugim vidom kulture alternativnoga, može nazvati *nihilizmom*. Dakle, više se ne kritizira i ne odbacuje samo instrumentalna racionalnost, nego cjelokupno prosvjetiteljstvo. Taylor to prikazuje na primjeru francuskoga pjesnika Stéphane Mallarméa. Ali, ta nihilistička reakcija na moderno doba, odnosno nihilistički aspekt kulture alternativnoga ne pokazuje se samo u umjetnosti. Nihilistička kultura danas se očituje napose u zagovaranju anarhije, kulturalnome pesimizmu i ciničkome stavu mnogih suvremenika. Također valja reći da je ta nihilistička kultura alternativnoga u nekim svojim oblicima posebice sklona ideji revolucije, jer jedino revolucija može uništiti staro i postaviti novo. I tu nije teško ne uvidjeti utjecaj kršćanske vjere u sekulariziranome obliku. To se posebno odnosi na kršćansku apokaliptičku eshatologiju, koja promatra povijest kao mjesto trajnoga Božjeg djelovanja. To Božje djelovanje radikalno postavlja u pitanje, niječe postojeće strukture i poziva čovjeka na promjenu tih i na stvaranje novih struktura. Sada, umjesto kršćanske apokaliptičke eshatologije imamo sekularizirani, nihilistički oblik apokaliptičke eshatologije, u čijemu središtu nije više Bog, nego čovjek, čovjek koji sve niječe i želi stvoriti apsolutno novo. O takvoj kulturi alternativnoga teško je govoriti kao o izazovu znanosti i pastoralu, jer ona apriori odbacuje i znanost i vjeru. No, njezin bi izazov znanosti ipak mogao biti u tomu da znanost postane svjesnom kako nihilistička kultura alternativnoga može biti reakcija na negativne posljedice znanosti, o kojima je već bilo govora. Sličan bi to bio izazov i za pastoral. U kršćanskome pastoralu često nedostaje istinski duh kršćanske apokalipse i eshatologije. Nihilistički antiprosvjetiteljski vid kulture alternativnoga može probuditi pastoral iz mirnoga malograđansko-konformističkog sna, tj. iz suobličavanja s duhom modernoga doba. Drugim riječima, nihilistička kultura alternativnoga može biti žalac u tijelu kršćanskoga pastora, kako bi on otkrio svoj istinski eshatološki žalac Božjega djelovanja.

---

<sup>38</sup> Ch. TAYLOR, *Die immanente Gegenauflklärung*, str. 77.

Dok prva reakcija promatra moderni moralni poredak kao ograničenje istinskoga života, druga reakcija, prema Tayloru, vidi u tome poretku vrhunac opravdanja malograđanstvine, banalnosti, prosječnosti. Odnosno, prema toj drugoj reakciji, moderni moralni poredak uništava herojski duh, duh uzvišenosti, hrabrosti, mučeništva i tragičnosti. Na tu je problematiku već ukazao Alexis de Tocqueville, a glavni predstavnik te antihumanističke misli je Friedrich Nietzsche: »Istinska kretnja života želi rehabilitirati razaranje i kaos, tj. želi tijekom svoga vlastitog samopotvrđivanja nametnuti patnju i izbrabljivanje. (...) Ne protiviti se smrti kao negaciji, već hrabrosti, smrti, manje cijeniti život od časti i ugleda. To je obilježje ratnika za sva vremena, njegove nadmoći nad običnim smrtnicima. Moderni humanizam rađa malodušnost.«<sup>39</sup> Taylor ističe da se Nietzscheov antiprosvjetiteljski utjecaj može vidjeti u fašizmu<sup>40</sup> kao i u onoj misli, koja doduše odbacuje fašizam, ali prihvaća u potpunosti njegov antihumanizam (npr. Bataille, Derrida, Foucault). Za nas je ovdje bitno istaknuti da to nietzscheansko antiprosvjetiteljstvo predstavlja treći oblik kulture alternativnoga, koji ćemo radije nazvati *uzvišenim oblikom* kulture alternativnoga. Danas se taj uzvišeni oblik kulture alternativnoga izražava u jačanju političke desnice ili neokonzervatizma te u ponovnome otkriću religije kao nezaobilaznoga čimbenika današnjega društva i politike. Taj je vid kulture alternativnoga izazov znanosti, ukoliko znanost može biti u opasnosti da relativizira važnost autentičnoga ljudskog života. Pojam autentičnosti<sup>41</sup> označava osobno samoostvarenje kao ostvarenje određenih vrijednosti, a za vjernike ona je susret s Istinom, sa samim Bogom. To znači da se autentičnost ne može reducirati na instrumentalnu racionalnost. Prirodne znanosti niveliraju važnost autentičnosti, smatrajući je ostatkom arhaičnih neznanstvenih vremena ili pukim subjektivnim pristupom, koji zbog svoje neznanstvenosti ne može biti razlogom znanstvene rasprave. Autentičnost se time promatra kao nešto subjektivno, neznanstveno, partikularno te na taj način neprihvatljivo za univerzalnost znanosti i fleksibilnost tehničke kulture. Takav govor znanosti o autentičnosti pogada religije, kulture i nacije. Za prirodne znanosti čini se potpuno bespredmetnim raspravljati o autentičnosti određene religije, kulture ili nacije, jer su one sve jednake pred instrumentalnom racionalnošću, koja ostaje jedino mjerilo njihove autentičnosti. Danas instrumentalna racionalnost prirodnih znanosti prodire i u kršćanski pasto-

<sup>39</sup> Isto, str. 79.

<sup>40</sup> Premda Taylor ne spominje komunizam, komunizam se također može promatrati kao antihumanistička reakcija na malograđansku i nejunacku dimenziju modernoga moralnog poretka.

<sup>41</sup> Naglasak na uzvišenosti i autentičnosti nietzscheanskoga oblika kulture alternativnoga ukazuje na utjecaj kršćanstva i na taj vid kulture alternativnoga. To se pokazuje i činjenicom da su taj vid kulture alternativnoga jednako prihvaćali vjernici i nevjernici. Usp. Ch. TAYLOR, *Die immanente Gegenauflärung*, str. 74–79. O autentičnosti vidjeti ISTI, *The ethics of authenticity*, Harvard University Press, Cambridge – London, <sup>8</sup>1999.

ral. U Europi je trenutno u modi pluralistička teologija religija koja relativizira religije, proglašavajući ih sve jednako istinitima. Budući da Bog ostaje skriveni i nepoznatljivi Bog, sve religije, svaka na svoj, određeni način pokušava »tepati« o Bogu. To »tepanje« ne može se znanstveno provjeriti te su tako sve religije jednako istinite, tj. jednako autentične. Pastoral tada nije više mjesto autentičnosti<sup>42</sup>, mjesto autentičnoga traženja i susreta s Bogom ili spremnosti na mučeništvo poradi istine. Pastoral se pretvara u puko funkcionaliziranje zajednice, u govor o ljubavi bez istine ili u dijaloziranje bez navještaja. Stoga je uzvišena kultura alternativnoga pravi izazov kršćanskome pastoralu, poticaj da pastoral postane mjesto traženja one svetosti i savršenosti, koju posjeduje Otac nebeski.

### **Zaključak**

Članak je pokušao rasvijetliti nejasan pojam kulture alternativnoga. Iz analize toga pojma proizašlo je da se mogu razlikovati tri temeljna oblika kulture alternativnoga: racionalnost vrjednota, nihilistički i uzvišeni. Sva tri oblika predstavljaju pravu alternativu, izazov znanosti i pastoralu. S obzirom na znanost, taj se izazov posebno odnosi na opasnosti scijentističkoga shvaćanja znanosti, koje znanost uzdiže na razinu religije, tj. njezinu instrumentalnu racionalnost proglašava jedinim mjerodavnim tumačem čovjekove egzistencije. Vidjeli smo da tako shvaćena znanost reducira čovjeka, promatra ga jednodimenzionalno, unutar jedne jedine perspektive, i to znanstvene perspektive. Stoga je kultura alternativnoga pravi korektiv takvoj težnji znanosti. Ona pokazuje da je čovjek višedimenzionalno biće, biće s više perspektiva. Glede pasterala, oblici kulture alternativnoga djeluju korekcijski na pastoral, ukoliko upozoravaju na razne stranputice ili redukcije u današnjemu pastoralu: pastoral projekata ili projektantski pastoral, malograđanski pastoral bez eshatologije i funkcionalni pastoral bez traganja za autentičnošću, za autentičnim susretom s istinom, s Bogom.

---

<sup>42</sup> Ovdje shvaćamo autentičnost objektivno, kao osobno ostvarenje objektivnosti, tj. u kršćanskoj vjeri osobni susret s Isusom Kristom. Taylor također prihvaća takav objektivni pristup autentičnosti, pokazujući nerealnost i besmislenost subjektivističke autentičnosti. Upravo zbog danas sveprisutnoga subjektivističkoga govora o autentičnosti francuski filozof Jean-Luc Marion odbacuje taj pojam, govoreći radije o važnosti neautentičnosti; usp. J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Pariz, <sup>2</sup>1998., str. 400–401. No, njegovo je poimanje neautentičnosti, kao obdarenost drugim/Drugim, zapravo u skladu s našim objektivnim shvaćanjem autentičnosti.

*Summary**THE CULTURE OF THE ALTERNATIVE AS A CHALLENGE TO SCIENCE AND THE PASTORALE*

*The article explains the notion of the culture of the alternative. The culture of the alternative emerged out of Christian faith which from its beginning was understood as an alternative, primarily as an alternative religion and philosophy. Today's culture of the alternative contradicts instrumental rationality and can be interpreted tri-fold: rationality of values, nihilism and divinity. All three forms represent a challenge to science and the pastorale. With regard to science, that challenge in particular relates to the danger of scientific understanding of science that raises science to the level of religion, that is, its instrumental rationality is proclaimed as the only valid interpretation of man's existence. The culture of the alternative portrays man as a multi-dimensional being, a being with several prospects. With regard to the pastorale, various forms of the culture of the alternative act correctively on the pastorale in as much as they warn of the various off-shoots or reduction in current day pastorale: pastoral projects of projecting pastorale, civil pastorale without eschatology and functional pastorale without any trace of authenticity for an authentic encounter with the truth, with God.*

*Key words: culture of the alternative, alternative, culture, science, pastorale, instrumental rationality.*