

Kršćanski identitet u globalnom i pluralnom društvu

*Joseph Joblin SJ**

Mnogi se danas pitaju o tom koji stav zauzeti spram Crkve: za jedne ona pripada prošlosti i danas jedino ometa razvoj društva; za druge njezin utjecaj vodi moralne snage koje osiguravaju smjer napretka; treći pak smatraju da ona ima ključ pravde i mira u svijetu kojim dominira globalizacija.

Takvo pozicioniranje u stvarnosti tiče se svih religijskih snaga i kulturnih tradicija, jer svaka je protkana konceptima koji su u temelju društva. Uostalom, međunarodne su institucije stvorene kako bi se prebrodile razlike i protivljenja. Cilj im je omogućiti narodima, koje obilježavaju različiti svjetonazori i koji slijede suprotstavljena vjerovanja ili filozofijske teorije, da, otkrivajući ono što ih veže, progresivno grade temelje svojega jedinstva.

Etika budućega univerzalnoga društva zahtijeva da se dadne zajednički smisao tim vrijednostima, koji ne može proizlaziti iz samo jednoga društva ili religije. Pomirenje koje treba postići između vjernosti tradicijama i univerzalizacije vrijednosti izazov je danas pred svim društvima: izazov posebice snažan za Crkvu, koja sebe proglašava univerzalnom, premda je povezana sa zapadnom kulturom.

U kojem se smislu, dakle, može govoriti o čuvanju kršćanskoga identiteta kakav je bio prenesen prethodnim generacijama? Pitamo se nadalje: je li Crkva još u stanju pridonositi univerzalizaciji vrijednosti, čuvajući vlastiti identitet. Kako može doprinijeti omogućavanju jedinstva između različitih kulturnih svjetova koji moraju temeljiti svoj zajednički život na vrijednostima koje imaju isti smisao za sve?

* P. Joseph Joblin SJ (28. prosinca 1920. — 1. veljače 2018.) rođen je u Orléansu, a 1942. stupio je u novicijat Družbe Isusove u Lavalu te je bio zaređen za svećenika deset godina kasnije. Diplomirao je pravo, filozofiju i ekonomiju, a 1954. doktorirao je teologiju. Bio je profesor na Papinskom sveučilištu Gregoriana do 1995., a od 1956. do 1981. visoki dužnosnik pri Bureau international du travail, trajni tajnik u Organisation internationale du travail i eklezijalni savjetnik u Comitato internazionale cattolico delle infermiere e delle assistenti medico-sociali. U listopadu 2017. u povijesnom arhivu Gregoriana uspostavljen je Fond Joblin, koji se sastoji od 24 svezaka akademskih materijala i različitih intervencija. P. Joblin bio je suradnik časopisa *La Civiltà Cattolica*. Ovo je njegov posljednji članak koji je predao za objavu, a tiskan je 3. ožujka 2018. u *La Civiltà Cattolica*, 169(2018), 4025, str. 442–456. S talijanskoga preveo je Stanko Perica SJ.

Sukob između identiteta i univerzalnosti

Svaki pojedinac svjestan je vlastitoga identiteta. Razumije ono što je jedinstveno u njemu, između ostaloga, svojih obiteljskih i profesionalnih veza i smisla koji daje svojem postojanju. Iz toga proizlazi koherentnost u njegovu ponašanju. No, priznavanje vlastitoga identiteta odvaja svaku skupinu ljudi od ostalih, koji se i sami prepoznaju kao različiti. Rizik je, dakle, da svaka od skupina ima potrebu braniti pod svaku cijenu vlastitu posebnost.¹

Revolucija kršćanstva proizlazi iz afirmacije da narodi mogu izbjeći neprijateljsku jukstapoziciju koja proistječe iz svijesti da oni imaju vlastitu kulturnu individualnost. Sv. Ivan, sv. Pavao te kasnije *Didaché* i crkveni oci široko su razvili ideju iz Poslanice Efežanima, prema kojoj više nema ni Židova ni Grka, jer Kristovo poslanje osigurava njihovo pomirenje: “On je naš mir” (Ef 2,14; usp. Gal 3,26–28).² Oni su tako potvrđivali mogućnost jednoga nadmoćnoga jedinstva, koje je omogućilo prevladavanje podjela proizišlih iz kulturne i civilizacijske različitosti. Povijest kršćanstva može biti gledana kao uvijek obnavljani pokušaj da se učini dominantnom potreba univerzalnoga bratstva, kako bi bile prevladane prepreke koje izbijaju u društvima i među njima. No, može se reći kako je danas paradoks željeti od potrage za univerzalnošću napraviti prepoznatljivo obilježje katoličkoga identiteta. Ideja o Crkvi koja ima poziv realizirati jedinstvo ljudskoga roda čini se irealnom, posebno kada, nakon renesanse, razdioba civilne i vjerske vlasti na Zapadu izgleda nepovratno ostvarena, i dvije trećine čovječanstva živi u neznanju o kršćanskoj objavi. Ipak, istina je također da svi narodi postaju svjesni kako dijele isto stanje i željeli bi izgraditi zajednički dom oko vrijednosti slobode, jednakosti i bratstva. Ivan XXIII. u enciklikama *Mater et Magistra* i *Pacem in terris* od toga je napravio početnu točku svojih refleksija.

Odvajanje vjerskih i socioloških temelja univerzalnoga društva bilo je progresivno. Premda je stoljećima načelo *cuius regio eius et religio* odavalo dojam kako se njime održava savez religije i politike, zapravo je tomu savezu treslo temelje. Odsutnost jedinstvenoga vjerskoga autoriteta, onoga papinskoga, koji bi u zadnjoj instanci presudio o ispravnosti nekoga političkoga opredjeljenja, ostavljao je tu zadaću razumu svakoga suverena, a pod cijenu nepostojanja jednoga autoriteta priznatoga od svih i jamca jedinstva. U tom je izvor sukoba koji je na Zapadu nastao između Crkve i građanskoga društva, koje je zahtijevalo slobodu od svakoga vjerskoga skrbništva. Polako je rastao taj rascjep, te temelj nacionalnoga jedinstva više nije bila religija, nego se je tažilo od ideologija da ih osiguraju — prva od njih bila je nacionalizam.

1 “Grčka i Perzija predstavljaju dvije različite državne koncepcije: jedna je koncepcija slobode; druga je koncepcija apsolutizma.” O. Bucci, “Tolleranza e libertà religiosa nell’ordinamento guduridico persiano antico”, u F. Biffi (ur.), *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa*, Città del Vaticano, Liber. Ed. Vaticana, 1985, str. 229–286.

2 Usp. G. Fessard, *Pax Nostra: Examen de consicence international*, Paris, B. Grasset, 1936; M. Aumont, *Philosophie sociopolitique de Gaston Fessard: pax nostra*, Paris, Cerf, 2004; M. Sales, *Gaston Fessard (1897–1978): Genèse d’une pensée*, Namur, Culture et Verité, 1997.

Uzimajući u obzir kako narodi nastoje izgraditi vlastito jedinstvo izvan svake religijske referencije, Crkva se je našla u savezu s međunarodnim institucijama, koje i same nastoje uspostaviti mir u kulturno podijeljenom svijetu, no snage koje su bile u začetku Lige naroda i UN–a smatrale su kako demokratski ideali prisutni u zapadnom svijetu imaju univerzalnu vrijednost.³ Ta filozofija međunarodnih odnosa bila je još prisutna u stavu zapadnih vlada tijekom “hladnoga rata”. Oni su mislili, kao i oni iz istočnoga bloka, da posjeduju jedan model društva kojemu je suđeno da postane sveopći.

Posljedično protivljenje dovelo nas je na rub novoga svjetskoga sukoba, no nemoć da drugomu nametne svoje ideje, u kojoj su se našla oba bloka, dovela je do novoga pristupa problemu kulturnih razlika među blokovima i omogućila da se zacrtaju prve linije pomirenja između identiteta i univerzalnosti u globaliziranom svijetu. Dapače, iza sukoba utjecaja, koji su obje strane poticale i koji je okupirao javno mišljenje, bilo je onih koji su smatrali mogućim privesti kompromisu nosioce različitih društvenih sustava, jer su svi bili složni oko toga da je svrha svake društvene organizacije osigurati pun “materijalni razvoj i duhovni napredak”⁴ “čitava čovjeka i svih ljudi”.⁵

Jedan od prvih signala takve evolucije dao je Jacques Maritain u inauguracijskom govoru druge Generalne konferencije UNESCO–a, koja je 1947. održana u Ciudad de México.⁶ Izjavio je da se izaslanici koji potječu iz različitih kultura i sustava življenja ujedinjuju kako bi našli koja zajednička djelovanja mogu poduzeti zajedno, bez obzira na suprotstavljene doktrinarne pozicije. Iz toga je proizišla nova ideja o prisutnosti kršćana u pluralističkom društvu, a što je potaknulo evoluciju javnoga mišljenja.

No, odlučujuće je bilo iskustvo koje su vlade imale o mogućnosti sklapanja međudržavnih ugovora s onima iz različitih društvenih sustava. Tada je postalo jasno to da kraj “hladnoga rata” može proizići iz stvaranja novoga tipa međunarodnih odnosa temeljenih na dogovoru “svih ljudi dobre volje”⁷ s jedne ili druge strane Željezne zavjese, a ne političkom ili vojnom pobjedom jednoga bloka nad drugim. To je radikalna promjena, jer više nije riječ o izgradnji univerzalnoga

3 Lord Rosebery 1893. govorio je: “Moramo se prisjetiti kako je dio naše dužnosti i našega nasljeđa nadgledati da svijet dobije naša obilježja, a ne ona drugih naroda.” G. Hanotaux, *Le partage de l'Afrique: Fachoda*, Paris, Flammarion, 1909. Usp. J. Joblin, *L'Église et la guerre: Consicence, violence, pouvoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, str. 188–190. Zamjećuje J. Rivero: “Ideologija iz 1789. [...] činila se je kao element kulture koju Zapad smatra definitivnom i uzornom.” J.–J. Vincensini, *Le livre des droits de l'homme*, Paris, R. Laffont, 1985, str. 105.

4 Međunarodna organizacija rada, *Philadelphijska deklaracija*, 1944.

5 Pavao VI., *Enciklika Populorum Progressio*, br. 14.

6 U svojem je nastupu Maritain zahtijevao mogućnost da se “potvrdi istovrsni skup praktičnih uvjerenja koje usmjeravaju djelovanje”. Usp. Centre Catholique International de Coopération, *Avec l'Unesco: Le parvis des Gentils*, Paris, 2011, str. 10; J. Fornasier, *Jacques Maritain ambasciatore: La Francia e la Santa Sede e i problemi del dopoguerra*, Roma, Studium, 2010, str. 62.

7 Pio XII., Radijska poruka za Božić 1956., u *w2.vatican.va/*. Usp. G. Fessard, *Libre méditation sur un message de Pie XII: Noël 1956*, Paris, Plon, 1957, str. 150; J. Joblin, “Le lent ‘grignotage’ de l’empire communiste par les ‘forces d’idéal’: le cas du Saint–Siège” u *Carità Politica* 15 (2010), str. 52–59.

društva svodeći jedinstvo na ono najmanje što je svima prihvatljivo, nego o očuvanju onoga što svatko specifično posjeduje, prilagodavajući ga, kroz dijalog, novim zahtjevima univerzalizma. Generalni direktor Međunarodne organizacije rada David A. Morse⁸ u jednom nastupu na Međunarodnoj konferenciji o radu ustvrdio je: “Svi imamo ideju slobode, ali ju ne razumijemo na isti način. Riječ je dakle o razumijevanju kako bi se nadišle poteškoće i izgradili temelji većega jedinstva.”⁹

To stajalište preokreće uvjete unutar kojih je problem do tada bio zadan. Nije više riječ o tom da se jedna partikularna koncepcija postavi nad ostalima kako bi tako bilo postignuto reduktivno jedinstvo, nego da se ispita što svatko mora promijeniti u ideji koju ima o vlastitom identitetu. Zapravo su dva bloka došla do prepoznavanja nužnosti univerzalizma, tj. do mira u svojoj najelementarnijoj formi, što je nepostojanje rata.¹⁰ Te su politike pripravile put Helsinškomu dogovoru (1973.–1991.) i padu Željezne zavjese. Opravdanje takve politike, kako je rekao Ivan XXIII., u činjenici je da je svaki čovjek, bio vjernik ili ne, pokretan potrebnom da svoje djelovanje usmjeri u skladu s idealima slobode, pravde, jednakosti i solidarnosti te, kako je rekao Pavao VI. na Međunarodnoj konferenciji o radu, da “pročisti” vlastitu savjest usklađujući ju s vrijednostima.¹¹

Prevladavanje blokova kakvi su postojali u doba “hladnoga rata” ne može jednostavno biti preslikano na današnji svijet, koji je od pluralističkoga postao multikulturalan. Dva su politička bloka imala zajedničke kulturne korijene — grčke i judeokršćanske — zahvaljujući kojima su oba imala želju za transformiranjem prirode, i također čovjeka, kako bi bio osiguran materijalni, društveni i duhovni napredak, no budući da su velike civilizacije koje Zapad susreće utemeljene na pretpostavkama različitim od njegovih, problem univerzalizma nameće nam se u novim okolnostima.

Suvremeni izazovi misiji univerzalnosti Crkve

Veza između kršćanskoga i političkoga identiteta nastala je u srednjem vijeku i još uvijek uvjetuje zapadnjački mentalitet, iako od renesanse neprestano oslabljuje. Otkriće ljudskih bića koja žive u civilizacijama utemeljenima na načelima različitim od onih koja su do sada bila smatrana univerzalnim označilo je po-

8 Usp. poglavito njegov nastup na međunarodnim konferencijama o radu iz 1954. i 1958., u kojima je ukazao na mogućnost prevladavanja potrebe za univerzalnošću nad partikularnim formama koje su proizlazile iz tripartitskih odnosa prilikom stvaranja Međunarodne organizacije rada s Versajskim ugovorom (1919.).

9 Odgovor generalnoga tajnika na izvješće generalnoga direktora, u *Compte Rendu Provisorie*.

10 Usp. A. Casaroli, “La Santa Sede e la comunità internazionale”, u id., *Nella chiesa per il mondo: Omelie e discorsi*, Milano, Rusconi, 1987, str. 329–352.

11 Usp. Pavao VI., “Govor u vijeću Međunarodne organizacije rada na 50. obljetnicu njezina osnutka, 10. lipnja 1969.”: “Prevladavajući sve razarajuće snage sukobljavanja i babilonizacije, moramo graditi grad ljudi, grad čiji je jedini trajni cement bratska ljubav između rasa i naroda, kao i između klasa i generacija. [...] Nužno je također da vi osigurate sudjelovanje svih naroda u izgradnji svijeta” (br. 21–22), u *w2.vatican.va*.

četak istinske kulturne revolucije, čije je temelje skicirao Francisco de Vitoria s idejom ujedinjenoga svijeta (*totus orbis*) u kojem svaki narod može dati svoj doprinos izgradnji opće solidarnosti. Jednu više konceptualnu formu dao je Franjo Suárez u *De legibus*, gdje ustvrđuje kako ljudski rod, premda podijeljen na različite narode i kraljevstva, posjeduje političko, moralno i prirodno jedinstvo, koje je u temelju zapovijedi o uzajamnoj ljubavi.¹²

Oba su mislioca otvorila put razumijevanju pluralističkoga svijeta uskladenoga s teocentrizmom. No, filozofi su osporili sintezu teologa tvrdnjom: ako su neki narodi mogli otkriti načela i vrijednosti koje osiguravaju društveni mir bez pomoći objave, znači da razum samostalno može poznavati istine kojima se treba voditi čestita osoba. Formula “kao da Bog ne postoji”, koju nalazimo kod teologa,¹³ uporabljenu kao dokaz *a fortiori*, okreće se protiv njih kako bi dokazala moć razuma: on zapravo otkriva vlastitu snagu, kako spram prirode, zahvaljujući razvoju znanosti, tako poradi veće svijesti o svojem dostojanstvu, koja potiče inicijativu ostvarenja pune slobode.

Nastavila se je širiti udaljenost između religije i razuma kao privilegiranoga, ako ne i jedinoga, izvora spoznaje istine. Taj je odmak dao začetak najprije laičkomu humanizmu, a kasnije i sumnji u mogućnost humanizma. Ti su razvoji utjecali i na dijalog između Crkve i suvremenoga svijeta. Laički humanizam proširio je u javnom mnijenju moralna uvjerenja s temeljima različitih od onih karakterističnih za vjeru u božanstvo.¹⁴ Prije svega razvio je “etiku ljudske plemenitosti” (A. Renaudet),¹⁵ vidjevši u ljudskom biću “neiscrпно bogatstvo”, koje njegova priroda potiče da uvijek izumljuje. Bog mu više nije nužan za djelovanje. Jacques Vallée des Barreaux (1602.–1673.) govorio je: “Ti bogovi koje je čovjek načinio, i koji nisu načinili čovjeka.”¹⁶

Takav skepticizam, koji je dugo bio privilegij jedne elite, proširio se je među masama napose poslije 1945. godine. No, ispod psihološkoga šoka uzorkovana Drugim svjetskim ratom mutirao je u antihumanizam, jer negira vrijednosti i dignitet koji si je individua pridavala kao subjektu. Eugène Ionesco se pita: “Što misliti o napretku koji si stavlja na dispoziciju atomsku bombu?”¹⁷ Nakon Sartrea ili Foucaulta, Lévi–Strauss denuncira “tu vrstu besramnoga humanizma, koja proizlazi, s jedne strane, od judeo–kršćanske tradicije, koja od čovjeka čini posjednika, gospodara stvorenoga”.¹⁸ Taj “novi” humanizam poništava čovjeka uklanjajući povijest, jer pojedinac ne živi ništa više nego uzastopne tre-

12 Usp. F. Suárez, *De legibus*, II. IX. 9; O. De Bertolis, *L'ellisse giuridica: Un percorso nella filosofia del diritto tra classico e moderno*, Padova, Cedam, 2011, str. 116.

13 Usp. F. Suárez, *De legibus*, II. VI. 14.

14 Usp. J. D. Hunter, “De l’humanisme laïque”, u *Dialogue*, br. 2, 1991, str. 65–71.

15 H. Gouhier, *L’anti-humanisme au XVII siècle*, Paris, Vrin, 1987, str. 17.

16 Isto, str. 79.

17 E. Ionesco, *Un homme en question*, Paris, Gallimard, 1979.

18 J.–M. Domenach, “Pour un nouvel humanisme”; konferencija na Université Saint–Joseph de Beyrouth, 6. veljače 1994., u *Bulletin de la Société Internationale des Conseillers de Synthèse*, br. 3, 1994, str. 23–28.

nutke, i razum je proglašen nesposobnim za interpretaciju stvarnosti: “Stvarno se više ne razlikuje od simulakra. Sve je postalo spektakl. ‘Svijet postaje bajka’ (Nietzsche).”¹⁹ U suvremenim zapadnim društvima svjedočimo nestanku religiozne dimenzije egzistencije, ostavljajući tako savjesti bez kompasa za orijentaciju.

Filozofi promotori smrti Boga interpretiraju taj gubitak.²⁰ Oni daju teorijsku i konceptualnu formu osjećaju koji nesvjesno dijeli velik dio njihovih suvremenika. Nasuprot nesposobnosti da se u jednu objašnjavajuću sintezu skupe pitanja i kontradikcije sadašnjosti, proglašava se iluzornim put koji nude religije opravdavajući nesigurnosti sadašnjosti svrhom budućega cilja, za koji one smatraju da je različite naravi. Prema suvremenim filozofima, tu postoji jedna iluzija duha. Lyotard tako smatra nemogućim osloboditi se kontradiktornosti inherentnih životu. Prema njemu, čovjek vjeruje u vladanje prirodom, no čin kojim ju on pokorava utječe na njegov mentalni sklop, njegov genetski kod, cerebralni sustav, njegove vizualne i auditivne osjete, sustav komunikacije, na njegov jezik i na zajedničku organizaciju života. Tako on u svojem načinu mišljenja i organiziranja života postaje rob tehnike koju koristi.²¹

U ovom slučaju, koje kriteriji prosuđivanja i legitimacije još mogu ponuditi religije? Tobožnja nesposobnost aktualnoga svijeta da dosegne jednu globalnu misao koja bi objašnjavala trenutačnu situaciju ljudskih bića u svijetu u kojem se nalaze u središtu je krize religija, jer je antropologija koju emitira zapadni svijet suprotstavljena njihovoj. Religija nije više prihvaćena kao jedan *a priori*, polazeći od kojega se promišlja sociološka i znanstvena različitost svijeta. Ne priznajući nijednu vitalnu funkciju u društvima intelektualnih i medijskih elita, ona je prinudena biti načelom jedinstva i koherencije tamo gdje suvremena svijest vidi samo različitost i kontradikciju, davati smisao povijesti objašnjavajući kako su svi ljudi pozvani sudjelovati u njezinu razvoju.

Ta filozofija duboko je odgovorna za krizu u kojoj se nalazi zapadni svijet. Velike ideje zajedničkoga dobra, solidarnosti, sigurnosti, identiteta, sreće i dr. nisu više u stanju regulirati odnose između ljudi, jer su njihove univerzalne vrijednosti stavljene u pitanje kompleksnošću situacija. Sada prevladava odbacivanje vrijednosti koje je zapadna civilizacija oduvijek smatrala očiglednima, jer je ta civilizacija izraz samo jedne antropologije među tolikim drugima. Univerzalnost zapadne civilizacije dosegla je točku s koje nema povratka, jer narodi Afrike, Amerike i Azije ne prisvajaju više grčku filozofiju te nastavljaju reflektirati teme-ljeći se na drugim eksplikativnim vizijama svijeta.²²

19 Isto, str. 26.

20 Usp. G. Sans, *Al crocevia della filosofia contemporanea*, Rim, Gregorian & Biblical Press, 2010, str. 181; J. Joblin, “La tradition au défi: identité occidentale et universalisme”, u G. Guyon, *Chrétienté de l’Europe*, Brouère, D. Martin Morin, 2010, str. 28–32.

21 Usp. F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano, Feltrinelli, 1987, str. 27–30.

22 Usp. Öe. Kenyaburö, u *Le Monde*, 17. listopada 1944.

Kršćanska ideja univerzalizma i azijske filozofije

Kršćanstvo sada susreće civilizacije za koje je odnos pojedinaca s društvom i vanjskim svijetom razumijevan na bitno drugačiji način od onoga prevladavajućega u zapadnom svijetu. Za njih nije riječ o tom da se svijet transformira i podloži ljudskim željama, nego da se ljudi prilagode svijetu u kojem se nalaze i koji izmiče njihovoj kontroli.

Razni su suvremeni kineski filozofi svjesni da je taj pristup stvarnosti odgovoran za kašnjenje njihovih krajeva u utrci za razvoj, jer im nije dopustio da otkriju teorijsku znanost te da uredi društvo po pravilima demokracije, bez kojih nije moguće ući u modernost. Lian Shuming²³ posvetio je velik dio svojega života promišljanju toga sukoba između tradicionalnih kineskih vrijednosti, kojih se nije želio odreći, i modernosti.²⁴ Proučavanje civilizacija pokazalo mu je da je humanizam krenuo trima različitim smjerovima: neki narodi, oni iz zapadnih društava, željeli su podložiti prirodu svojoj volji i unificirati svijet u službi svojih vrijednosti; drugi, kao konfucijanski Kinezi ili oni iz raznih tradicionalnih društava,²⁵ uzeli su na znanje tu opoziciju i tražili način da ostvare stabilan i harmoničan svijet, prilagodavajući svoje želje okolišu; treći pak, kao u Indiji, eliminirali su jednu stranu problema, te su aspiracije, želje i ambicije za dominacijom prirodom proglasili proizišlima iz jedne iluzije duha, a mudrim su proglasili onoga koji se oslobodi takvih težnji. Te tri civilizacije razvijale su se kroz milenije jedna neovisno o drugoj. No, kako primjećuje Lian Shuming, nije više moguće da ostanu u svojoj kulturnoj izolaciji, jer ekonomska i politička globalizacija uzrokuje miješanje naroda i traži da svi usvoje zajednička pravila i pozicije, kako bi bio stvoren svijet mira.²⁶

Zapad je pokušao nametnuti vlastitu viziju svijeta svim narodima, omalovažavajući njihove kulture i smatrajući ih inferiornima. Ekonomska, vojna i politička nadmoć koju je Zapad posjedovao naizgled je opravdavala takvu perspektivu. Neuspjeh je toga nastojanja danas očigledan, jer svi narodi odbacuju takvu kulturnu dominaciju. Postavlja se stoga pitanje je li nezapadnim kulturama moguće ući u modernost bez odricanja od vlastitoga povijesnoga iskustva čovječstva.²⁷ Narodi koji danas ulaze u modernost moraju odgovoriti na pitanje je li za njih nužno usvojiti neke vrijednosti koje je proširilo kršćanstvo i koje, premda laicizirane, možemo smatrati u temelju uspjeha Zapada, ili je pak moguće iz njihovih tradi-

23 Usp. L. Shuming, *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*, Pariz, Presses Universitaires de France, 2000.; id., *Les idées maîtresses de la culture chinoise*, Paris, Cerf, 2010; M. Masson, "Culture chinoise et modernité", u *Études* 126 (1981), str. 35–40; id., *Philosophy and tradition: The interpretation of China's philosophic past: Fung Yu-Lan (1939–1949)*, Taipei-Pariz, Institut Ricci, 1985; C. Allègre, *Dieu face à la science*, Paris, Fayard, 1997.

24 Usp. L. Vandermeersch, "Préface", u L. Shuming, *Les cultures...*, cit., str. XIV i 57s.

25 Usp. C. Pairault, *Retour au pays d'Iro: Chronique d'un vullage du Tchad*, Pariz, Karthala, 1994, str. 294.

26 Usp. L. Shuming, *Les cultures...*, cit., str. 235.

27 L. Xiaobo, "Meditations on fan iconoclast", u *Problems of Communism*, br. 1., 1991, str. 118.

cija izvući pokrete i simbole koji su u stanju razviti duh avanture i poduzetništva koji je animirao zapadna društva.²⁸

Ispitujući impulse koji su bili u temelju širenja Zapada, oni otkrivaju ideju transcencije i religije, te se pitaju o potrebi njihova uvođenja u konfucijanski mentalitet.²⁹ S idejom transcencije povezana je ideja moralne odgovornosti subjekta koja se postavlja spram potpuno Drugoga. Temeljni dinamizam koji grčka filozofija pokreće u vezi s dominacijom nad prirodom nalazi u kršćanstvu dodatan razlog za nastojanje u osvajanju prirode.³⁰ Taj se dinamizam dopušta oblikovati transcencijom, tražeći u tom odnosu pravi način djelovanja.

Kršćanstvo je uvelo u rimsko društvo, u kojem je pojedinac ispred moći bio bez prava, ideju da je moć u službi osobe. Taj se je koncept proširio Europom zahvaljujući širenju benediktinskih i cistercijskih samostana, u kojima je opat provodio jednu medicinsku pravdu za obraćenje grešnika, a ne osvetničku, koja na krivnju primjenjuje propisanu sankciju, bez obzira na okolnosti.³¹

Za većinu kineskih filozofa znanstveni napredak i demokratski stil, koji su u korijenu širenja zapadne civilizacije, mogu biti postignuti neovisno o kršćanstvu. Prema njima Zapad se je udaljio od kršćanstva, pokazujući tako da jedna civilizacija može osigurati svoj “materijalni razvoj i duhovni napredak” koncentrirajući se na vlastite snage. Kineski filozofi smatraju da bi zapadna kultura danas mogla pomoći u mijenjanju Kine, ali da dugoročno neće spasiti čovječanstvo,³² jer religije nisu adekvatne za buduću kulturu.³³ Doista, kažu da znanstveno objašnjenje problema egzistencije one zamjenjuju drugim, koje se nalazi s one strane zamjetljivoga i razumskoga. Danas znanost objašnjava fenomene. Jedini je interes koji religija zadržava taj da zadovolji emotivne potrebe stanovništva, jer ono još nije u stanju dominirati vlastitim autosugestijama, no napredak će donijeti i vrijeme u kojem ljudska bića više neće imati potrebu za religijskom utjehom.³⁴

28 Usp. M. Masson, “À propos d’un article sur Colon paru dans ‘Clarté’ (Pekin)”, u *Lettres de Weixin* 11 (1992), str. 2.

29 Usp. M. Walter, *Le visage chinois du Christ: À propos du livre de B. Vermander, ‘Les mandariniens de la rivière Huaï’*”, u *Liberté politique* 23 (2003), str. 158; id., “Conducus et le progrès chinois”, isto 53 (2011), str. 163–172.

30 Usp. R. Lenoble, “Le miracle grec”, u isto, *Histoire de l’idée de nature*, Pariz, A. Michel, 1969, str. 55–88.

31 Usp. D. Guyon, *Chrétienté de l’Europe*, cit., str. 92–100; L. G. Motte, “Libri penitenziali e cura animarum”, u *La pastorale della Chiesa in Occidente dall’età ottoniana al Concilio Lateranese IV. Atti della XV Settimana internazionale*, Mendola (Tn), 2001, str. 55–73.

32 “Znam da zapadna kultura danas može koristiti u mijenjanju Kine, no dugoročno ne može spasiti čovječanstvo.” L. Xiaobo, “Meditations of an iconoclast”, cit., str. 117.

33 Usp. L. Shuming, *Les cultures...*, cit., str. 229.

34 Isto, str. 102.

Buduća uloga kršćanstva

Crkva više nije ustavni autoritet povezan s političkom moći. Zato aktualnost kršćanstva leži u originalnom unošenju u “snage ideala”,³⁵ oko kojih se ljudi trude stvoriti jedinstvo između sebe. Crkva nudi svjetlo za prosuđivanje programa koji promiču ili otežavaju “materijalni razvoj i duhovni napredak svih ljudi i svega čovjeka”. Ne mogavši se reducirati na intelektualnu doktrinu ni na vršenje obreda ni na potragu za duhovnim emocijama, ona povezuje racionalnu potrebu za pravdom s religioznom potrebom za milosrdem.

Prema Crkvi nisu rasprave o zaslugama i granicama različitih egzistencijalnih filozofija one koje će dovesti do suglasja o načelima i vrijednostima koje imaju isti smisao za sve, nego je to odbacivanje, od strane svakoga, ponašanja koja su u korijenu svih podjela i nepravdi. Vjernik nalazi u svojoj vjeri hrabrost da svjedoči za jednu drukčiju stvarnost. Sa svojim osobnim, obiteljskim i društvenim životom nudi primjer mira koji dolazi od pobjede nad egoizmom i nad nasiljem, kao i od odbacivanja nepravde. Tako se kršćanstvo predstavlja kao čuvar ključa koji otključava zasun različitih kultura, pozivajući se na načela koja su dublja od ljudskih stvarnosti.³⁶

Začarani krug u kojem se naizgled nalaze interkulturalni odnosi može biti razriješen samo ako svi prepoznaju da ljudsko biće, ako je usmjereno k potrazi za istinom, pravdom i mirom u svojim odnosima s drugima, nosi u sebi prepreku potpunomu posvećenju takvom usmjerenju te koje se treba osloboditi pročišćavajući svoju savjest.³⁷

Buduća je uloga kršćanstva stavljena u raspravu kako od politički korektnoga na Zapadu, koji odbijajući svaku transcendenciju ponire u nihilizam, tako i od nemediteranskih civilizacija koje su utemeljene na antropologijama različitim od one grčke ili judeokršćanske. U svakom je ljudskom biću potreba neprestanoga razmatranja u kojoj mjeri ono što je dugo smatrao istinom treba biti preispitano u svjetlu novih okolnosti. Postoji, dakle, teren na kojem svatko susreće druge ljude, uvjereni poput njega da njihova istina trenutka mora biti produbljena, jer se predstavlja pod različitim svjetlom poradi “dinamičke evolucije zajedničkoga života”.³⁸

Tako je svaka civilizacija nositeljica jednoga poznavanja ljudskoga bića i jednoga smisla Apsolutnoga, kojih se ne može odreći, ali je u isto vrijeme pozvana

35 Zacijelo je don Sturzo “lansirao” taj izraz u javno mnijenje, usp. L. Sturzo, “Leone XIII e la civiltà moderna”, u *Sintesi sociali*, Rim, 1906, str. 96–122. Također je Albert Thomas, u govoru u *Alleanza universale* u kolovozu 1928., govorio o “duhovnim snagama” koje moraju usmjeravati narode (usp. Albert Thomas, *Politique sociale internationale*, Ženeva, BIT, 1947, str. 151) ili se podsjetio na “snažne moralne snage” (“Message aux Semaines sociales de Besançon 1929”, u *Dix ans d’organisation internationale du travail*, Ženeva, BIT, 1931, str. 462).

36 Usp. B. Senécal, *Jésus le Christ à la rencontre de Gautama le Bouddha. Idnentié chrétienne et bouddhisme*, Pariz, Cerf, 1998, str. 252.

37 Usp. Benedikt XVI., enciklika *Caritas in veritate*, br. 28.

38 Pio XII, božićna radioporuka 1956., cit.

pregledati svoju tradiciju i obogatiti ju iskustvima drugih.³⁹ Prepoznajući da u razmjeni svatko postaje svjestan “jedinственosti” vlastite kulture te da ona cvjeta u takvom odnosu s drugima, François Cheng, koji je postao član Francuske akademije, potvrđuje da njihov kontakt rezultira recipročnim obogaćenjem. Ako nijedan Kinez — bio on budist, musliman, marksist ili kršćanin, nije spreman odreći se trinarne azijske kozmologije, ipak nalazi obogaćenje kada uči o pojmu subjekta i pojmu prava koji mora štiti subjektivnost druge osobe. Zapadnjak pak od kineske filozofije uči promisliti vlastiti, previše individualistički, pojam ljudskoga bića u svijetu.

Podvrgavanje logici istine je za dijalog *condicio sine qua non*. Ono podrazumijeva poštovanje temeljnoga prava drugih da traže istinu i uz nju pristaju.⁴⁰ Prema nekima, tim načinom postupanja stvara se rizik svodenja kršćanskoga identiteta na jedno obično mišljenje među drugima. No kršćanski identitet ne proizlazi iz političke snage svojstvene za svaki transkulturalni pokret ni iz same racionalne vrijednosti svoje “doktrine”. On je različitoga reda: utemeljen je na jednoj sigurnosti — religioznoj — koja nadilazi onu čisto razumsku i koja ga razlikuje od socijalnih teorija. Ne suprotstavlja im jednostavno drugu “doktrinu” koja bi samo racionalno bila istinitija, nego odbacuje u njima i sve ono što joj se čini da je u suglasju s ljudskim dostojanstvom. U tom je sadržana potreba suprotstavljanja programa i realizacija prisutnih u onih koji se zalažu za puni razvoj svih i svakoga. Apsolut, na kojem se temelji kršćanski identitet, čini da on nije nikada zadovoljen, i predstavlja uvijek oštricu koja nastavlja prodirati.⁴¹

Razmatranja koja smo napravili pokazuju kako se kršćanstvo, da bi imalo univerzalizacijsku ulogu, ne smije ograničiti na svoja iskustva i svoje ostvarenosti iz prošlosti, jer one imaju znak vremena u kojima su se razvile. Danas odnos kršćanstva sa svijetom mora mijenjati razinu. U prošlosti je sociokulturna okolina u kojoj je kršćanstvo moralo utisnuti potrebu za univerzalizmom bila relativno homogena, a danas mora biti suprotstavljena pluralističkim okolnostima i priznati legitimnost svake kulturalne i multikulturalne tradicije. Zapravo, društva budućnosti bit će sve manje religijski homogena poradi migracija i priznavanja prava svakoj osobi i zajednici da traži istinu i da živi u skladu s tim. U prošlosti se je sukob s protukršćanskim čimbenicima mogao dogoditi na intelektualnom planu te se odatle preslikati na politički plan, a danas više ne postoji jedan zajednički jezik i interkulturalni suodnosi moraju biti sučeljeni u novoj perspektivi od strane Crkve i kršćanskoga otkrivenja, kako bi bila opravdana njihova aktualnost.

39 Usp. F. Cheng, *Le Dialogue: Une passion pour la langue française*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, str. 95.

40 Usp. Ivan XXII., enciklika *Pacem in terris*, br. 12 i 14; Drugi vatikanski koncil, deklaracija *Dignitatis humanae*, br. 2.

41 Usp. M. Fédou i P. Valadier, *L'éthique aujourd'hui. Les grandes tendances*, Paris, Médiasèvres, 2009, str. 130.