

## **Predgovor k ameriški izdaji**

Odkar ločujem moje leto med Rimom in Dublinom, vidim mnogo ameriških turistov v obeh mestih. Zadnje čase sem začel opazovati različno obnašanje v obeh okoljih. V Rimu stremijo k temu, da stojijo na vogalih ulic z zemljevidi; včasih izgledajo zaskrbljeni, včasih pa živahno razpravljajo med sabo. V Dublinu tudi sicer nosijo zemljevide, vendar je dosti bolj verjetno, da bodo spraševali za smer mimo idole. Izgleda, da uživajo ob vsaki priložnosti komuniciranja z domačini. Je razlika tega početja res zgolj samo zaradi jezika? Ker je na Irskem uradni jezik angleščina? Mogoče je stvar globlja. Mislim, da so ameriški turisti bolj sproščeni na Irskem zaradi celotne njihove kulture, čeprav je sicer drugačna od njihove lastne, se jim zdi bližja. Kultura, je v tem smislu, prej skrit kot govorjen jezik.

Ta knjiga se ukvarja s skrito gramatiko jezikov, katere živimo in s tem, kako razmišljati o kulturi s krščanske perspektive. Trudi se zbuditi ljudi, da bi se zavedali moči kulture- njenega dobrega ali slabega vpliva- in nato predlagati poti pri iskanju določene jasnosti upanja v današnji kompleksnosti. Ali mi oblikujemo kulturo ali kultura oblikuje nas? Kako nas lahko »zbudi« s svojim delovanjem? Kako lahko sprejemamo realnost v luči Kristusa?

Tema kultura je postala veliko in glavno središče razprav v severni Ameriki v zadnjih letih. Dostikrat je razpravljana z vidika multikulturalizma oziroma večkulturnosti. Lansko poletje sem nekega sobotnega popoldneva hodil po ulici Fordham Road v Bronxu in se dramatično zavedel kulturne različnosti New York-a, kakršna bi bila na Irskem ali v Italiji nemogoča. Naletel sem na vsaj dvajset različnih skupin, ki so promovirale neko verzijo religije.

Druga, tudi zelo prevladujoča tema je vloga »prevladujoče kulture« in dejstvo, da ima ameriška zabavna industrija navidezni monopol nad podobami, ki vplivajo na mlade ljudi v celotno globalni vasi. Ta izvor podob, menijo, je mogoče bolj prevladujoč v oblikovanju prihodnosti kot pa izvoz orožja. Omrežje MTV ima danes veliko večje občinstvo zunaj Združenih Držav kot doma.

Tretje ameriško polje zaskrbljenosti so tako imenovane »kulturne vojne« in doumetje, da lahko ljudje znotraj enega naroda ostanejo globoko ločeni zaradi osnovnih domnev glede eksistence. V zadnjih časih smo priča navalu pisanja o liberalizmu, in o tem, ali gre za pristno in značilno ameriško dediščino ali za nevarno prevaro, ki spodkopuje korenine krščanske vere. Kdaj dostojanstvo posameznika pade v ozki individualizem? Glasovi se dvigujejo v opomnitev, da so človekove pravice zahtevane na tak način, ki je ponižujoč realnemu človekovemu razumu: kult popustljivosti individualizmu, kot rečejo, je dosegel stopnjo samomora.

Te strani nam raje približujejo takšne teme v duhu premišljevanja kot pa v stilu prerekanja. »V srcu vsake kulture leži odnos, ki ga človek obravnava kot največjo skrivnost, skrivnost Boga.« Tako je napisal Janez Pavel II v Centesimus Annus. Namen te knjige je v zagotovilu »dvojne« teologije- nepanične in strpne- za vernike, ki se soočajo s kulturami, ki jih obdajajo. Nepanična- pomeni gledati na situacijo z duhovno umnostjo, ampak brez uslužnosti. Vsi se zavedamo »igranja« z zdravjem pri visokem pritisku in srčni utrujenosti- in zavedamo se, kako je lahko onesnaženo okolje povzročitelj resnih bolezni. Obstaja pa tudi zvitejši način ogrožanja našega duhovnega zdravja, kjer nevarnosti kulture pritiskajo na naša srca in lahko ugrabijo naša upanja.

Ta knjiga predlaga krščansko ekologijo domišljije in upanja, da bi ponudila teologijo kulturne osvoboditve. Do sem, ko smo prosti vseh potencialnih negativnih sil naše kulture, šele tukaj smo lahko resnično svobodni za upanje in za kreativno krščansko življenje, ki ne ignorira ali zgolj samo opazi kulturo, ampak si jo prizadeva spremeniti v luči evangelija.

Ko je bila knjiga: *Nasprotujoči si simboli* (Clashing symbols) izdana lani v Londonu, so mi jo prijatelji komentirali, da so začetna poglavja dokaj težko branje in da naj predlagam bralcem, naj poglavje o teoriji in zgodovini Cerkve odložijo (preskočijo), če želijo. Nadalje pa so mi še dejali, da branje druge polovice knjige steče lažje in postane celo zanimivo. Upam.

## Uvod

### Kultura kot Pepelka

*Bolj in bolj se zavedamo uničujočega obsega problema »kulture« znotraj problema odnosa enega konca sveta do drugega.* (T.S.Eliot)<sup>1</sup>

*Kulturna matrica je funkcija...sporov med nagnjenostjo proti spreminjanju in nasprotovaju zoper spremenjenemu mišljenju, čutenju in življenju.* (Robert Doran)<sup>2</sup>

Bilo je rečeno, provokativno, da se je 20. stoletje začelo 1917 in nepričakovano končalo 1989. Četudi ta pripomba ne zadeva enako našega celega planeta, je njen namen jasen: za sedemdeset let velike vsote intelektualne, ekonomske in politične energije, katero smo kanalizirali v soočenje dveh ideologij oziroma ideoloških blokov- kapitalizem in komunizem. Če ta poseben spor zdaj izgleda, kot da je za vedno odšel, so pa se pojavila druga bojišča med sabo nasprotnih si, trkajočih se, simbolov.

Kakor dolgo so ta stara ideološka soočanja oziroma nasprotja delila svet, je bila »kultura« kot Pepelka, čakajoča v kuhinji: njena vrednost je bila sicer pri nekaterih prepoznana, ampak njen družbeni obseg je bil majhen. Da razširimo to pravljico v mini- prispodobo: »Kultura« je bila nekako držana v podrejenem položaju od in zaradi grdih sester »Marksizme« in »Ateizme«. Ti polemični sestri sta proizvajali toliko hrupa, da je nežnejši glas Kulture ostal nem- do prihoda Dobre vile, Svobode, in povabila princa Zgodovine na ples proslavljanja konca Moderne. Brez večjih podrobnosti, ta verzija Pepelke predlaga, da je bil celoten pristop do realnosti prezret v dobi dualističnih nasprotij in, da ko pustimo za sabo napačne pojasnitve »moderne«, pride trenutek spoštovanja kulture kot ustrezne poti interpretiranja vplivov okoli nas! Ta Pepelkina zgodba je »prepisana« z vidika današnjega sekularističnega in religioznega vidika. V Katoliški cerkvi, kot bomo videli, je koncept domneval ogromen povečanje v letih po II. vatikanskem koncilu in večjo posamičnost kot rezultat, kar je papež Janez Pavel II pogosto opisoval kot kritično področje, kjer je naša usoda na kocki. Tudi v drugih Cerkvah je prišla v ospredje tem, ki so danes odločilno

---

<sup>1</sup> T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture* (Faber & Faber, London, 1948), str. 27.

<sup>2</sup> Robert M. Doran, *Theology and the Dialectics of History* (University of Toronto Press, Toronto, 1990), str. 548.

pomembne, kulturna dimenzija; tako se je Vesoljni svet Cerква zaposlil z dolgoročno raziskavo odnosa med evangelijem in kulturo (kot bo videti kasneje).

### **Kulturna sprememba in kulturni konflikt**

Brez dvoma je bil padec Berlinskega zidu dogodek, ki najbolje simbolizira konec neke kulturne dobe in otvoritev nečesa novega. Mnogo ljudi se lahko spominja čudne scene, ki je bila predvajana na televizijskih ekranih med tem slavnostnim letom 1989: dokaj nežno podiranje kipa Lenina ali Marxa v različnih deželah komunističnega bloka. In prazni pedistali so dvignili različna vprašanja. Kaj bo nadomestilo ta prostor? Ali bodo nevidnejši idoli prišli do moči?

1989- simbolizira potrdilo smrti »moderne« in potrditev prehoda v tako imenovano »postmoderno« kulturno fazo, ki terjaja različne rojstne dneve, segajoče od zgodnjekot Nietzschejeve filozofije do socialnega in političnega dviganja leta 1968. Med moderno smo izražali naše obveznosti do ene ali druge ideološke naravnosti. S postmoderno smo vstopili v fazo neznanja, nismo več prepričani, kako definirati samega sebe, ali če je to sploh mogoče. Ta agnosticizem je bil veličastno prebujen v nedavni filmski stvaritvi grškega režiserja Theo Angelopoulos-a. *The Gaze of Ulysses* (Strmenje Ulikseesa)- gre o iskanju izgubljenih podob, kjer pa eden odlomek prikazuje ogromen kip Lenina, ki potuje s počasnim dostojanstvom po reki navzdol, medtem ko ljudje stojijo na rečnem bregu kot bi bili priče religijski procesiji. Film, postavljen v sredo nasilja v Sarajevu, zajame te osamljene goste, ki označujejo te postmoderna trenutke kulture in nekatera staro kulturna sovraštva, ki prehajajo zopet v nasilje. Resnično, izraz »kulturne vojne« je vstopil v naše slovarje v zadnjih letih. Prebuja nasprotujoča si predvidevanja o vrednotah, ki pogostokrat ločujejo ljudi; nekateri ob tem pomislijo na debate med »liberalci« in »konzervativci« v ZDA. Razširjeno lahko pokaže na potencial za predsodek in za propagandne vojne, ki izhajajo med svetovno vodilnimi kulturnimi bloki- najbolj očitne med islamom in tako imenovanim krščanskim Zahodom.

Z porušenjem umetno razmejitvenih zidov, ne samo, da se je kultura pojavila iz senc v pozitivnem smislu: tudi njeni temnejši potenciali se dajejo sami sebe čutiti in misliti. Smo kulturne živali v civiliziranem in neciviliziranem smislu! V vplivnem članku, naslovljenem »Trk civilizacij«, profesor Samuel Huntington z Univerze v Harvardu, trdi, da bodoči konflikti ne bodo primarno ideološki ali primarno ekonomski. Velika nesoglasja med človeštvom in prevladojočimi viri konfliktov bodo kulturna in dodaja, da se kulturne karakteristike spremenijo lažje kot politične ali ekonomske. Gre za drugačen način izraza Pepelkinega vpogleda: »Žametne zaveske kulture je nadomestila železna zavesa ideologij, kot najbolj značilnih razmejitvenih linij<sup>3</sup>.

### **Kulturno obzorje religije**

Obstaja neka tendenca pogovarjati se o novi svetovni kulturi, z pozitivnimi in negativnimi interpretacijami. Pozitivna stran je v tem, da lahko v »globalni vasi«, kjer lahko nekdo pogleda vse dogajanje v svetu v nekaj minutah po televizijskih ekranih, izseki povzročijo večje zavedanje na krivice v svetu. Negativna stran pa je v tem, da so natanko takšne televizijske podobe sveta lahko izvor manipulacije, trivialnosti in konec koncev anti- kulturne komercialne plehkosti in površinskosti. Skrbi okoli tega, da se pomikamo proti »eni globalni kulturi« v liniji z računalniško

---

<sup>3</sup> Samuel Huntington, 'The Clash of Civilizations?', *Foreign Affairs*, Summer 1993, str. 22-49. Citati s str. 22, 31.

informacijsko mrežo: ampak »kultura z manj spomina« brez identitete in zgodovine bi bila protislovna<sup>4</sup>.

Kljub vsem tem potencialnim stvarim na različnih nivojih, kulturna grupiranja ostajajo presenetljivo odporna na homogenizacijo »globalne vasi«. Samo pomislimo na kakšne tendence znotraj islama ali hinduizma, kjer religiozne kulture postanejo zagovarjajoče glede svoje identitete, ali pa na etnično kerensinske konflikte bivše Jugoslavije.

V tako raznolikih kulturah, kot so kulture Afrike in Japonske, je odmev globalne vasi obrobne pomena v primerjavi z različnostjo, ki ostaja. Tako je vpliv medijske kulture »ličil in limonadnih nadaljevanj« (fraza Julije Kristeve) lahko plitek v dveh pogledih: v svoji površnosti in poneumljenosti. Kjer so ljudje brez globokih korenin pripadnosti, lahko imajo televizijske smeti najbolj razčlovečujoč učinek. Vsaka teorija o nepomembnem vplivu medijev mora računati na nasprotno resničnost – preživetje globokih kulturnih razlik med ljudmi.

»Kultura« se je v zadnjih letih pojavila kot ključni koncept ne le na področju globalne analize. Relativno nova smer, ki se imenuje »kulturne študije«, je prispela v mnoge univerze in si je zaslužila oddelek zase v boljših knjigarnah. Težnja je študirati kulturo kot »moralno aktivnost« in se osredotočiti k »ustvarjanju pomena« v sodobni družbi; prav tako pa poizkuša raziskati medsebojne vplive moči, vrednot, mass-medijev in domišljije.<sup>5</sup> Obstaja široko razširjena trditev, da predstavljajo »kulturne študije« radikalni prelom s staro razslojenostjo med »visoko« in »nizko« kulturo. in da stremi k več kot le opisovanju »načinov življenja«. Želi namreč raziskovati, kako je produkcija in potrošništvo kulturnih podob nadzorovana v različnih družbenih okoljih. Kultura kot skriti cenzor družbeno sprejemljivega je bila še ena tema v nedavni refleksiji, kot je pokazal uspeh zgodbe Stephena Carterja v knjigi *Kultura neverovanja*. Od kar postaja severnoameriška kultura vsakdanost v živih kulturah po svetu, Carterjev argument drži tudi zunaj meja Združenih držav Amerike oziroma njegove posebne specializacije v ustavnem pravu. Na kratko povedano, on diagnosticira, kako pritiski sodobne kulture obdržijo religijo nesposobno delovanja v javni sferi. Sporočilo govori, da je »v najlepšem redu verjeti te stvari«, če jih obdržiš le zase. Z drugimi besedami edina oblika dovoljene religije postaja »obrobna vera«, nekaj na nivoju hobija, vendar vseeno ne kot »aktivnost za inteligentne, javno navdihnjene odrasle osebe«.<sup>6</sup>

Ta vrsta »posvetne marginalizacije« (kot jo bomo klicali v poglavju o kulturni bistrosti), je bila prav tako v središču pozornosti teoloških refleksij, ker obstaja velika verjetnost, da je religiozna vernost danes pod vplivom kulturnih faktorjev. Naše sprejemanje razodetja je bolj pod vplivom kulture, kot pa filozofskih jasnosti. Redko živimo z idejami in ideologijami, bolj pogosto pa s podobami življenja, komunicirajočega z obkrožajočimi svetovi. Zato je kulturna valovna dolžina osrednjega pomena za razumevanje spreminjajočih se tokov znotraj religiozne predanosti danes. Kot se bo dokazovalo kasneje, različne oblike »kulturne nevere« sestavljajo glavno družino distance do vere oziroma zavračanja vere.

V svetu takega pluralizma postane ena izmed nalog teologije razumevanje, zakaj je krščanska vizija, ki je imela tak zgovoren in objemajoč vpliv na ljudi v preteklosti, v današnji kulturni situaciji izgubila svoj pomen. Da kulturne spremembe vplivajo na

---

<sup>4</sup> Anthony D. Smith, *National Identity* (Penguin Books, London, 1991), str. 155, 159.

<sup>5</sup> Fred Inglis, *Cultural Studies* (Blackwell, Oxford, 1993), str. xi, 247.

<sup>6</sup> Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief: how American Law and Politics Trivialize Religious Devotion* (Basic Books, New York, 1993), pp. 22, 25, 44.

delo teologije, je bilo simbolizirano v uvodnem stavku knjige Bernarda Lonergana *Metode v teologiji*, kjer trdi, »da je teologija v sredini med kulturnim vzorcem in pomembnostjo ter vlogo religije v tem vzorcu«. V nadaljevanju opazi, da, ko se enkrat pomen kulture razširi od »klacisistične opazke« do »empiričnega zaznamovanja kulture«, kar se tiče poti življenja, potem teologija ni več stvar »brezčasnega ali stalnega dosežka, temveč je razpoznana, kot stalno trajajoči proces«. <sup>7</sup> Po njegovi sodbi je moderni svet »podvržen krizi, ne religije, temveč kulture«. <sup>8</sup>

Poleg tega pa je nova osrediščenost kulture znotraj cerkvenega govora, ko v zadnjih desetletjih prihajajo v ospredje drugačne ključne besede v katolicizmu. Zatorej sta bili »dialog« in potem »pravica« besedi šestdesetih in sedemdesetih. Sledita pa jima »nova evangelizacija« in »kultura« v osemdesetih in devetdesetih. Sočasno postanejo povezave med vero in kulturo predmet intenzivnih razgovorov, posebej, kar se tiče »inkulturacije«. Vera in kultura sta imeli recipročni odnos v vseh dobah do zadnjih stoletij na zahodu. Desetletje je bilo znano, da zahodne krščanske Cerkve predstavljajo le majhno manjšino krščanskih vernikov. Sedaj je ta neizogiben demografski premik iz bogatega sveta viden kot kulturni pojav, ki bo postopoma spremenil naš čut za religiozno identiteto. Znotraj vseh krščanskih Cerkva se namreč največ živečih jezikov vere rodi v nezahodnih deželah.

### **Zapleteno in vsenavzoče**

Pojav kulture je izključno človeško izkustvo, kar lahko pokaže preprosti primer: Pri novorojenem otroku je, drugače kot pri živalih, le malo genetskega zapisa, ki bi vodil njegovo obnašanje. Namesto da bi bilo sposobno preživeti, potrebuje človeško dete daljši čas, da lahko pride do neodvisnosti. Kultura je človeški učni prostor, koder otrok razvije svoje nedokončane potenciale za rast. Ta avantura se okrog kulturnega življenja, drugače kot pri živalih, ne tiče samo obnašanja. Gre prav tako za ideje, vključno z vzorci pomenov, vključenih v podobe in podvrženih določeni evoluciji in celo zavestnim spremembam. <sup>9</sup> Od rojstva smo vsi obkroženi s to vsenavzočo in na pogled vsemogočo zapletenostjo, ki jo kličemo kultura, ki je hkrati zunanja in notranja, ter nam je prav tako hkrati razkrita in zakrita.

Bolj, ko se v področje kulture poglobljamo, bolj se nam zdi polno nasprotujočih si teženj. Ne kaže jasno in stalno v eno smer. Navzven pošilja nasprotujoče si signale. Tako govorimo hkrati o relativizaciji zahodne kulture in o globalni vasi, ki sta jo ustvarila zahodnjaška tehnologija in napredek komunikacije. Kljub temu, da smo priča presenetljivemu obratu na tem področju, govorimo o razraščanju posvetne kulture. Pred trideset leti so mnogi sociologi prepričljivo dokazovali »nepovratno sekularizacijo«. Pri tem so napovedovali neizogibni upad vpliva religije in s tem religijo kot nekaj povsem obrobne. Nedavno smo slišali o »vrnitvi vere«, vzponu fundamentalizma, trditvah o veri znotraj javnega življenja, množenju verskih gibanj in duhovnem raziskovanju »New Age« s svojimi mnogimi obrazi. Začuda imata tako plitva religioznost, kot fundamentalna togost skupni izvor – željo ulti zapletenosti in se vrniti h koreninam. Ti nasprotujoči si pojavi so bili izzvani z razlomljenostjo, nedohranjenostjo in plitko osamljenostjo prevladujoče posvetne kulture.

---

<sup>7</sup> Bernard Lonergan, *Method in Theology* (Darton, Longman & Todd, London, 1972), str. xi.

<sup>8</sup> Bernard Lonergan, *Collection*, ed. F. E. Crowe (Darton, Longman & Todd, London, 1967), str. 266.

<sup>9</sup> Aylward Shorter, *Towards a theology of inculturation* (Geoffrey Chapman, London, 1988), str. 4.

## Neprepoznani ocean

Kaj pomeni kultura za naše namene v tej knjigi? Izraz je tu uporabljen v glavnem v njegovem širokem antropološkem pomenu – kot grozd domnev, vrednot in življenjskih stilov. V nasprotju z starejšim in vzvišenim pomenom izobraženske in umetniške dejavnosti. Naslednje poglavje bo raziskovalo nekatera med mnogimi pomeni, povezovanimi s kulturo. Monsieur Jourdain v Molierjevem *Le Bourgeois Gentilhomme* zgradi odkritje, da je bil vse življenje nevedoč govoril prozo. Smešno je to, da mu je njegov učitelj dal le besedo in ne vpogleda. Vsi živimo znotraj kulture, vendar je, da bi doumeli njeno pomembnost, nujna vrsta presenečenj in prebujenj. Nekdo lahko razjasni, kot se to pogosto dela, razširitev pojma kulture od sfere misli ali umetniškega izraza ali zavestnega človeškega razvoja, do bolj vsebujočega čuta kulture, prikazujoč življenjske stile in domneve. Čeprav pomemben kot začetna točka, zgreši ta opisujoči pristop moč kulture, ker preprosto ne vključi grozda vzorcev obnašanja ali vrednot, ampak skrito množico nadzornih mehanizmov, ki oblikujejo našo občutljivost in našo »strukturo občutka«.<sup>10</sup> Kultura je lahko nezaznana prisotnost, »zelo izločujoč zastor« med nami in našim svetom, ki se odloči »čemu bomo posvečali pozornost in čemu ne«.<sup>11</sup> Tako je kultura preprosto najbolj vpliva na to, kako vidimo sami sebe (kar sodobni teoretiki imenujejo »naša družbena domišljija«). Zato je vse bolj odločilno, da je zelo zakrita v tem svojem vplivu. V tem smislu marksisti trdijo, da kontekstne razmere zavesti ostajajo veljavne; namreč dvosmerni promet med strukturo našega življenja in kulturo, v kateri prebivamo, je kritični vpogled v to področje. Način, kako živimo in delamo oblikuje način, kako mislimo in čutimo. To, kako mislimo in čutimo pa postane močan vpliv na to, kako si predstavljamo naše možnosti, da bomo spreminjali ta svet ali ne.

Verjetno lahko vrsta metaforških vzporednic izzove neizogibno vlogo, ki jo kultura igra v oblikovanju našega čuta za identiteto, ker tvori nastavitve naših misli in src ter nam da naš tipičen način razlaganja naših življenj.

Kultura je zato kot:

- ocean, ki nas obkroža kot voda ribo;
- okolje, ki se zdi naravno, posebno, če je edino, ki ga poznamo;
- zrak, ki ga dihamo, ki je lahko čist ali onesnažen;
- leče, nekaj skozi kar gledamo brez zavedanja, da to ni edini način gledanja;
- oddajnik, ki pošilja skoraj podzavestna sporočila, ki vplivajo na naše prioritete, ne da bi mi za to vedeli;
- filter, ki dovoljuje skozi le določene podobe »normalnosti«;
- zbirka pravil, kot pisanje, ki so umetna, a so nam kot druga narava;
- zapleteni prometni semafor, ki signalizira, na kaj bi moral biti nekdo pozoren;
- jezik, ne samo iz besed, ampak tudi pričakovanj, ki se jih bomo naučili ubogati;
- veke, ki izločajo, kaj lahko vidimo;
- kletka, ki je in ni tam, kot v igranju mimikov, ki se pretvarjajo, da so v stekleni škatli;
- ledene gore zdravega razuma skupine, ki je v večini potopljena ali nezavestna;
- otroške »LEGO« kocke, osnova za gradnjo sveta;
- letalski zapis, ohranjujoč spomine potovanja človeškosti;

---

<sup>10</sup> To je fraza Raymonda Williamsa, *The Long Revolution* (Chatto & Windus, London, 1961), str. 48.

<sup>11</sup> Edward T. Hall, *Beyond Culture* (Anchor Books, New York, 1977), str. 85.

- življenjsko poslovanje, ki nadzira pogovore o obstajanju;
- maternica, v kateri se nekdo počuti kot doma, ne vedoč, da obstajajo drugi svetovi;
- zbirka nezaznanih navad, kot odvisnost, ki se upira spoznanju;
- zarota molka, ki nam jo vsili preteklost;
- jedilnik eksistence, »vnaprej pripravljen« ali »po želji«, kjer imamo v obeh primerih omejitve;
- igrišče možnosti, ki vabi h ustvarjalni svobodi;
- nenehno navzoče obzorje, čez katerega se ne da videti.

V teh naključnih litanijah slik so napetosti med izzvanostjo biti ujet in tisto, ki predlaga prostor za gibanje. Oboje je lahko resnična ali »živeča« kultura: lahko vzpodbuja kreativnost ali daje občutek utesnjenosti. Kar imajo vse te metafore skupnega, je ključno dejstvo, da je kultura ponavadi skrit prepričevalec v naših življenjih. Vsebuje usmerjenost pošiljanja sporočil (kakor bi rekel Marshall McLuhan), da nas miri v prepričanje, da je vse to naravno, medtem, ko koren besede kultura izvira iz latinske besede *colere*, ki pomeni obdelovati ali gojiti, kar namiguje, da je nasprotje naravnega. V bistvu je vse, karkoli naredimo – ali Babilonski stolp ali Sikstinska kapela. Gre za človeški izum skozi zgodovino. Čeprav nič glede kulture ni potrebno ali neizogibno; kadar plavamo v oceanu ali gledamo skozi te leče ali prejemo sporočila te sile okoli nas, izgleda vse popolnoma normalno in nevtralnno. Prebujenje ob njeni ne-nevtralnosti je prvi korak h krščanskemu odzivu na kulturo v praksi.

V nasprotju z ozadjem živahnih razprav o kulturi na raznih področjih ima ta knjiga pravično skromno obzorje. Predstaviti želi poglede in nasprotja, o katerih razpravljajo tako individualni misleci kot tudi organi Cerkve, zaskrbljeni glede te teme. Prva poglavja raziskujejo vrste pomenov »kulture«. Naslednji deli knjige so osredotočeni na razvoj Cerkve v razumevanju in »odgovarjanju« kulturi. Teme, ki zadevajo moderno in postmoderno družbo so obsežno obravnavane, posebej še iz religioznega vidika. Zadnja štiri poglavja se ukvarjajo z bolj »pastoralnimi« temami – inkulturacija, razločljivost, ministriranje mladih in oris duhovnosti v današnji kulturi. Slog predstavitev je obči, vendar so argumenti vseeno (kot kažejo zapiski) takšni, da se navezujejo na dela nekaterih vodilnih mislecev na tem področju. V tem pogledu morajo te strani zagotoviti »postavitev odra« za nadaljnje preišljevanje študentov ali skupine, ki želi razumeti povečan pomen kulture za teologijo in za religiozne zaobljube danes. Upamo, da pomagamo tudi navadnim kristjanom »brati« resničnosti in izzvanosti sodobne kulture z modrostjo, z zaupanjem in v luč vere.

## 1. poglavje

### Razjasnjevanje pojmov

*Vsaka kultura vzgaja svoje člane, s tem, da jim da različne naloge, ali pa s tem, da jih nalog osvobodi, k določenim načinom občutij, k razvoju bogate vrste občutkov in čustev ali k omejenemu ali omejujočemu naboru občutij.<sup>12</sup>  
Kultura skoraj izsili definicijo, ker je bolj prodorno ozračje kot pa izrazit sistem.<sup>13</sup>*

V 19. stoletju sta se v dveh letih pojavili dve gledanji na kulturo. Zasnovali sta dve glavni šoli interpretacije tega koncepta. Leta 1869 je Matthew Arnold objavil delo *Culture and Anarchy*, kjer trdi, da kultura pomeni »zasledovanje popolnosti«, kar je pomenilo »notranje stanje mišljenja in duha«, kvaliteto, »ki se razlikuje od mehanične in materialistične civilizacije« te industrijske dobe. Meni, da kultura pomeni »sledenje sladkosti in svetlobe«, ko se seznanjamo z vsem, kar je bilo mišljeno in rečeno v zgodovini sveta.<sup>14</sup>

Po drugi strani pa je leta 1871 britanski antropolog Edward Tylor objavil pionirsko delo, ki ga je naslovil *Primitivna kultura*, kjer je ponudil eno zgodnejših *ne-arnoldovskih* opredelitev kulture:

*Kultura ali civilizacija je kompleksna celota, ki vključuje vedenje, verovanje, umetnost, moralo, pravo, navado in kakršnokoli drugo zmožnost in navado, ki si jih človek pridobi kot član družbe.<sup>15</sup>*

Kultura ostaja ena izmed besed, ki s scojo vsebino lahko razdražijo. Lahko se zdi kameleonski termin, ki spreminja svoj pomen glede na uporabnika. Toda pravzaprav večina njenih pomenov ponuja različice obeh – Arnoldove ali Tylorjeve tradicije. Ko je Arnold pisal v tem zgovornem slogu je lahko bil gotov, da ga bodo »kulturni« ljudje razumeli tudi, če ga tisti, ki jih imenuje »barbari« ne bi. Njegovo elitno poslušalstvo se je strinjalo z njim, da je kultura najvišji možni izraz človekove vizije in najvišja človekova vrednota. Vendar reči kaj takega naravnost izziva vprašanje: »Kdo pa odloča, kaj je najvišje?« Očitno tisti, ki so »kultivirani«. Torej je v ozadju Arnoldove teorije skrivnosten *circulus vitiosus*: »kulturni« voditelji so imeli monopol nad tem, kaj pomeni »kultura«. Poveličevali so »klasiko« kot model, ki ga je treba posnemati. Govoriti o »klasičnih delih« umetnosti je pomenilo govoriti o neuničljivi vrednosti, skali stabilne odličnosti v premenah časov. Skratka, to gledanje na kulturo je bilo tradicionalno in normativno; prevladovalo je v izobraževanju na Zahodu več stoletij.

---

<sup>12</sup> M. Miles, *Image as Insight – Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture*, Beacon Press, Boston 1985, str.3.

<sup>13</sup> A. Dulles, neobjavljeno predavanje na dan 13. maja 1996 na temo *Centesimus annus and the Renewal of Culture*, Zahvaljujem se avtorju, ker mi je prijazno odstopil besedilo.

<sup>14</sup> M. Arnold, *Culture and Anarchy*, ur. R.H. Super, University of Michigan Press, Ann Arbor 1965, str. 95, 112.

<sup>15</sup> E.B. Taylor, *Primitive Culture*, John Murray, London 1871, vol. 1, str.1



Čeprav Arnold trdi drugače, je bila še pred kratkim beseda »kultura« dosti manj v rabi v angleščini kot v romanskih jezikih. Francoski pisatelj André Malraux, ki je bil pod generalom De Gaullom kulturni minister, je rekel, da je kultura tisto, kar odgovarja na naša človeška vprašanja o tem, kaj počnemo na tem svetu. Vsak dan se novice državnega radijskega programa v Italiji končajo z »La pagina culturale« - kulturno stranjo, kar pomeni poročilo o kakem dogodku iz sveta umetnosti ali glasbe. *Sunday Times* objavlja debelo tedensko prilogo *Kultura* [Culture], ki je zamišljena v glavnem v smislu Arnoldove opredelitve. Priloga se ukvarja z gledališčem, likovno umetnostjo, književnostjo, glasbo, filmom itd. Arnolda bi sicer morda pretreslo, kakšne so vsebine nekaterih filmov, ali da je tudi »pop« glasba pripuščena zraven, a na splošno bi se področje pokrivalo. V vsakdanji rabi beseda »kultura« obdrži svoj ustvarjalni ali estetski pomen, pa čeprav se je pomensko polje izraza razširilo na tak način, kot Arnold ni predvideval in najbrž niti ne bi odobral.

Antropologi in sociologi so, sploh v prvi polovici 20. stoletja, privzeli Tylorjev pristop in dali »kulturi« dosti širši pomen. Postala je skoraj sinonim za način življenja, manj pa so poudarjali povezave s svetom misli in umetnosti. Ljudje danes govore o »kulturi samorazvoja« ali celo »kulturi nasilja«. V nedavnem radijskem pogovoru sem slišal o »politični kulturi podkupovanja«. Jasno je, da kultura v tem širšem pomenu ne bi spadala v ono nedeljsko prilogo. Kaže bolj na skupek sklepov, kaj je v danih okoliščinah sprejemljivo. Nadškof Derek Worlock je nekoč s pregovorno liverpoolsko odrezavostjo kulturo preprosto označil kot »kako mi to delamo tukaj«. <sup>16</sup> Karkoli je že ta reč, ki se jo dela, v bolj kohezivni kulturi lahko ta "kultura" prevlada. Ko pa se ljudje pomaknejo iz meja doma ali okvirov izročila, odkrijejo, da obstaja več kot samo en *način*, kako kaj *početi*. Ko se tako zavemo kulturne raznolikosti, se vse skupaj zazdi mnogo bolj zapleteno in lahko dramatično spremeni pojmovanje, kaj naj pomeni religiozna vdanost in kaj sploh k religiji spada.

Najbrž se kdo spominja slavne pripombe Göringa, da, ko sliši besedo "kultura", se mu zahoče seči po pištoli. Najbrž je imel v mislih bolj eliten pojem - svet umetnosti in idej. Če bi videl, kaj vse ta pojem danes obsega in kako raznolike so lahko "kulture", bi morda segel tudi po kakem težjem orožju. A beseda, se zdi, kar ostaja. Kakorkoli pikolovski smo glede njenega pomena in kakorkoli postavljamo poudarek, danes je del naše splošne "kulture" zavest, da "kultura" vzpostavlja popoln kontekst, ki nas vse oblikuje. Ta poudarek na skriti moči kulture presega zgolj opisno razlaganje tako Arnolda kot Tylorja. Arnold se je ukvarjal s tistim, čemur bi lahko rekli "objektivna" ali "zavestna" kultura, in pri tem poudarjal kulturne "proizvode" kot umetnost ali ustanove. Tylor se je bolj osredotočil na "subjektivno" ali "nevidno" kulturo in pri tem vključil vse vrste smotrov in zaznav, ki jih ljudje pridobijo v družbi. Kasneje na teh straneh bomo videli, da nadvlado teh dveh šol razmišljanja o kulturi v zadnjih desetletjih izpodbijajo bolj pojasnjevalna, prodorna, družbeno-politična vprašanja. Ali mi konstruiramo kulturo ali kultura konstruira nas? Kakšen konstrukcijski proces se skriva v ozadju sprejetih oblik in postopkov kulture? Kdo nadzoruje nosilce kulturnega oblikovanja? Kako lahko sodelujemo pri ustvarjanju kulture? A za trenutek se osredotočimo na najmočnejše pristope, kako opredeliti kulturo.

---

<sup>16</sup> Navedeno v: L. Osborn, *Restoring the Vision – The Gospel and Modern Culture*, Mowbray, London 1995, str. 1.

## Šest kategorij

Na začetku nam bo v pomoč sedaj slavna knjiga iz l. 1952, ki našteje 164 definicij kulture. Razdeli jih v šest glavnih skupin in nato v nadaljnje podskupine.<sup>17</sup> Ta poskus razjasnitve je sicer še vedno neverjetno uporaben, a ga je treba dopolniti z mnogimi novimi poudarki iz zadnjih štiridesetih let. Sedaj bom povzel to klasično delo Kröberja in Kluckhohna, pri tem opomnil na ključne prispevke zadnjih desetletij in nato orisal posodobljen model, ki bo omogočil razumevanje raznolikosti pomenov kulture danes. Pri tem bom ostal v okviru teme knjige, torej odnosa kulture do vere in obratno.

Kröber in Kluckhohn sta naštela šest osnovnih definicij kulture.

1. Prvo vrsto tvorijo opisne razlage kulture. Poskušajo naštetih ključne prvine, ki sestavljajo "kompleksno celoto" kulture. Kot smo že videli, ta izraz prvič uporabi Edward Tylor l. 1871, nato pa ga za njim ponovi l. 1929 Ruth Benedict in l. 1937 Margaret Mead. Torej je ključno za razumevanje kulture, da se zavedamo njene "neenostavnosti". Gre za stekanje različnih prvin, kot so smotri, vrednote, simboli, prepričanja, navade itd. Kak mislec bi utegnil podvomiti, da je pravilno poudarjati "enotnost" ali celoto. Preučevalec kulture je namreč vedno v skušnjavi, da bi, na račun neobhodnega pluralizma, iskal ujemajoče se vzorce. Skoraj vsi pa se strinjajo, da je ta *stekajoči se preplet* kultura.
2. Druga vrsta definicije ima bolj *zgodovinsko razsežnost*. V tem smislu, da kulturo prejemamo kot »družbeno dediščino« iz preteklosti. Na taka način se posreduje iz ene generacije v drugo.
3. Kulturo lahko vidimo kot osebno zbirko domnev o vrednotah in vedenju, manj pa vsebuje posebne norme, ki vplivajo na življenje skupine. Nekateri strokovnjaki tu razlikujejo med kulturo, ki se nanaša na življenje vseh skupin, in kulturo, ki je poseben način obnašanja v določeni družbi.
4. Nekatero opredelitve se ukvarjajo s psihološkimi vlogami, ki jih ima kultura. Na primer s tem, da ustvarja varnost, ko z izročilom odgovarja na klasična človeška vprašanja, kot so spolnost in smrt, ali s tem, da odgovarja na potrebo po socialnem redu s sistemi prava ali organizacijami. Tako ima kultura vzgojno vlogo, kjer se ljudje učijo spopadati s težavami, ki so bile rešene že v preteklosti. Ponuja filozofijo ali kozmologijo, da bi odgovorila na nekatera temeljna vprašanja v življenju.
5. Kultura prinaša ustroj skupnega življenja; tako sistem smisla kot podedovan način urejanja odnosov med ljudmi. Nekatero kulture bodo tako koreninile v avtoriteti, druge pa si bodo prizadevale za ohlapnejše oblike povezanosti in pripadanja. Toda nekatero ustanove družbenega življenja so stalne v vseh oblikah kulture.
6. Nekateri pristopi se dotikajo vprašanja rojevanja kulture in ti žele poudariti, da kultura ni preprosto neposreden prenos med rodovi, ampak zavesten človekov izdelek, rojen v različnih oblikah človeškega druženja. Po besedah Clydea Kluckhohna »'kultura' označuje tiste vidike dosegljive in nedosegljive celote človeškega okolja, ki so jih ljudje sami ustvarili.<sup>18</sup>« V kolikor je kultura zato človeški izdelek, nekateri pisci poudarjajo dejstvo, da so ljudje živali, ki uporabljajo simbole, in so zato ti simboli bolj kot koncepti naravni prenašalci smotrov in vrednot, utelešenih v kulturah.

---

<sup>17</sup> A. L. Kröber, C. Kluckhohn, *Culture – A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, New York 1963.

<sup>18</sup> n.d. str. 128.

Preden bomo poskušali ponuditi nekako drugačen spoj ključnih prvin za razumevanje kulture - tistega, ki lahko služi bolj specifično religioznim namenom te knjige, bi bilo lahko koristno videti, v katerih primerih se ti elementi pojavljajo in kdaj jih preprosto ni. Iz široke izbire sem izločil tri pristope angleških avtorjev, ker so tako raznovrstni. Pa tudi zato, ker izpostavijo vidike, ki jih Kröber in Kluckhohn malce zanemarita.<sup>19</sup>

### **Geertz, Lonergan in Williams**

Po pogosto citirani opredelitvi, ki jo ponuja Clifford Geertz, kultura »pomeni zgodovinsko prenešen vzorec smotrov, ki so se utelesili v simbolih; sistem podedovanih predstav, ki se izražajo v simbolnih oblikah, s katerimi se ljudje sporazumevajo, in ki razvije njihovo znanje o življenju ter odnos do njega«. <sup>20</sup> Po svojih besedah je privzel semiotično dojetje kulture, kar pomeni, da želi preučevati znakovne sestave, ki so osnova človekovemu obnašanju. Kulturo primerja z »mrežo pomena«, ki jo je spletlo človeštvo. Vsakršna analiza kulture bo tako skušala razumeti zapleteni smoter, ki je skrit v teh družbenih in simbolnih mrežah.<sup>21</sup> Po naključju je latinska beseda za mrežo *textum*, zato nekateri novejši misleci radi govorijo o »kulturnih tekstih« [culture texts]; »tekst je lahko sklop besed, dogodek ali celo oseba. Kultura potem postane končna vsota teh tekstov, ki je skupna danim ljudem.«<sup>22</sup>

Geertz se razlikuje od večine piscev, ki jih navajata Kröber in Kluckhohn, v tem, da poudarja ključno vlogo simbolov kot nosilcev kulture. Zdi se, da je ta vidik posebno pomemben, če se ukvarjamo z odnosi med kulturo in vero. Ko postavlja simbolno komunikacijo v jedro svoje opredelitve, želi prav tako biti pravičen do »neformalne logike resničnega življenja« in pravi, da »so oblike družbe substanca kulture«. <sup>23</sup> Poleg tega, da na novo poudarja pomen simbolov, se njegova opredelitev dotika še štirih izmed šestih zgoraj omenjeni elementov: zgodovinskega prenosa (št. 2), bolj psihološko – filozofskih dimenzij (št. 4), kulture kot obnebja, ki zagotavlja »kontrolne mehanizme«<sup>24</sup> (št. 5) in ki se uteleša v simbolnih oblikah. Zanimivo je, da Geertz v tej kratki opredelitvi nič ne govori o kaki »kompleksni celoti«, ki naj bi jo kultura vključevala. Nekje sicer govori o »akumulirani totalnosti«<sup>25</sup>, a na splošno več pozornosti posveti raznolikosti kulture kot pa njeni enotnosti. Oddaljil se je od starega »funkcionalističnega« pristopa, ki je poudarjal, kako so posamezni elementi kulture povezani in medsebojno odvisni, ter kako imajo različne namene pri ustvarjanju družbene kohezije. Ta funkcionalistična šola se je dejansko nagibala k zanemarjanju simbolične razsežnosti kulture.

V kasnejši knjigi Geertz razširi polje obravnave in vključi »zdravo pamet« kot »vsesplošno kulturno obliko«, ki je manj dosledno integrirana. Izraža se v »samoumevnosti« različnih kultur.<sup>26</sup> To se navezuje na skrite predpostavke, o katerih

---

<sup>19</sup> Tip je drugače najbrž vsesplošni poliglot.

<sup>20</sup> C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, Basic Books, New York 1973, str. 89.

<sup>21</sup> N.d. str. 5.

<sup>22</sup> R. J. Schreier, *Constructing Local Theologies*, SCM Press, London 1985, str. 55.

<sup>23</sup> Geertz, n.d. str. 17, 28.

<sup>24</sup> n.d. str. 44.

<sup>25</sup> n.d. str. 46.

<sup>26</sup> C. Geertz, *Local Knowledge – Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York 1983, str. 85.

smo že govorili v uvodnem poglavju. »Živeta« kultura je takorekoč identična z zdravo pametjo družbe, kot taka pa je lahko glavna ovira ali zaveznica vere. Geertz povzame vseprisotnost tega kulturnega sistema v zgovornem odlomku:

Religija ima podlago v razodetju, znanost v metodi, ideologija v moralni strasti; zdrava pamet pa ima podlago v trditvi, da kakšne podlage sploh ni, je samo življenje v orehovi lupinici. Njena avtoriteta je svet.<sup>27</sup>

Tudi kanadski teolog Bernard Lonergan, ki smo ga na kratko omenili v uvodu, je preučeval zdravo pamet kot zbirko nepopolnih uvidov, ki ostajajo »v okviru znanega sveta stvari«. Stopnja zdrave pameti »jemlje pogum za razumevanje«. To vgrajeno »nagnjenje zdrave pameti« je lahko prvina živete kulture, ki spodkoplje pristno kulturo.<sup>28</sup> Lonergan v desetletjih svojega pisanja ponudi nekaj različnih mnenj o kulturi, nekatera bolj splošna, druga bolj zgodovinska:

Človek se lahko ustavi in se, z nasmehom ali pa z iztisnjeno spako na obrazu, vpraša, za kaj gre pri tej »drami, kaj sploh on je«. Njegova kultura je njegova zmožnost, da (se) sprašuje in potem odgovarja tako, da odgovor takoj zadovolji njegov razum in nagovori njegovo srce.<sup>29</sup>

Sodobna predstava kulture je empirična. Kultura je zbirka smotrov in vrednot, ki *informirajo* življenje. Kultur je toliko, kolikor obstaja takšnih ločenih zbirk. Seveda pa je takšno pojmovanje kulture dokaj novo. Je posledica empiričnih humanističnih preučevanj. Komaj pred sto leti je zamenjalo starejše, klasicistično gledanje, ki je cvetelo več kot dve tisočletji. Kulture to ni pojmovalo empirično temveč normativno. Bila je nasprotje barbarstva ... Ni poudarjala dejstev, ampak vrednote. Ni imela druge izbire, kot da se ima za univerzalistično.<sup>30</sup>

Z besedo *informiranje*, rabljeno v smislu oblikovanja (bolj kot samo »obveščanja«), Lonergan povezuje notranji svet filozofije in zunanji svet skupnih vzorcev življenja. Na svoj način se dotika vseh šestih prvin, ki sta jih izpostavila Kröber in Kluckhohn. Vendar zanj ni dovolj, če kulturo opredelimo kot (kakor pravi Raymond Williams) »celosten način življenja«. Lonergan raje kulturo označi kot skupnostni izraz našega samorazumevanja, ki se izraža po umetnosti, jeziku in notranjih predstavah, ter pove, kako živeti in se obnašati. Po njegovih besedah: »Kultura je smoter načina življenja«. Zato tudi predlaga razlikovanje med družbenim in kulturnim, sorodno staremu odnosu med telesom in dušo.<sup>31</sup>

Če sprejmemo Lonerganovo filozofijo, je področje družbenega bolj vidno in obsežno, bolj omejeno področje kulture pa imanentno prisotno za kuliso družbe. V tem smislu se o kulturi včasih govori kot o »nadstrukturi«; nad golim družbenim in, po drugi strani, v ozadju »zunanje plati« družbe. Morda se zdijo te prispodobe med seboj sprte, vendar pa kažejo v isto smer. Namigujejo na gledanje, da je kultura bolj notranje in intencionalno obzorje človeške zavesti, kot pa družbena organizacija in obnašanje. Je pa res, da tega razlikovanja ne smemo absolutizirati (čeprav je uporabno), saj sta ta vidika v praksi neizogibno povezana. S tega stališča je kultura v večnem dialogu med

---

<sup>27</sup> n.d. str. 75.

<sup>28</sup> B. Lonergan, *Insight – A study of human understanding*, Longman Green, London 1958, str. 179, 419, 237.

<sup>29</sup> n.d. str. 236.

<sup>30</sup> B. Lonergan, *method in Theology*, Darton, Longman & Todd, London 1972, str. 301.

<sup>31</sup> B. Lonergan, *A Second Collection*, ur. W. Ryan, B. Tyrrel, Darton, Longman & Todd, London 1974, str. 101.

dvema razsežnostma; eno bolj nevidno, drugo vidnejšo. Lahko sicer opišemo zapleteni vzorec »načina življenja« - to je prva stopnja antropologije. Moramo pa raziskovati dalje, se spustiti v ozadje »pogledov na svet«; »informirati« moramo tudi to bolj zunanje območje skupnega življenja. Kultura torej vključuje interakcijo dveh dimenzij: bolj prikritih zbirk domnev (smotrov in vrednot) in bolj razvidno polje družbenih vzorcev, ki se jih da opazovati (splošnih načinov življenja).

Pogled na kulturo, ki ga predlaga angleški pisec Raymond Williams je na nekaterih mestih podoben Lonerganovemu, čeprav nista vedela za spise eden drugega. Kdaj pa kdaj se zdi Williams neverjetno blizu besedam kanadskega teologa; l. 1961 piše o analitiki kulture kakor o »razčiščevanju eksplicitnih in implicitnih smotrov in vrednot v določenem načinu življenja«. <sup>32</sup> Nadaljeval je s tem, da je opisal kulturo katerekoli že dobe kot »ustroj občutij«, ki so se rodila v postopku interakcije med priučenimi in v mišljenju ustvarjenimi vzorci ter med vzorci, ki so aktivno posredovani in ustvarjeni v odnosih, skupnostih in institucijah. <sup>33</sup>

Poleg tega, da je bil profesor dramatike na Cambridgeu, je bil strasten raziskovalec spreminjajoče se kulture prejšnjih stoletij. Razvoj ideje o kulturi po njegovem mnenju odslikava naše odgovore na ogromne spremembe v družbenih pogojih in človeških odnosih po industrijski revoluciji. L. 1958 je povzel zgodbo pojma kulture takole:

... najprej je pomenil »težnja po naravni rasti«, potem pa, po analogiji, proces človeškega urjenja. Toda ta zgornja raba, ki je ponavadi bila kultura *nečesa*, se je spremenila v 19. stoletju v kulturo kot tako, pojem sam na sebi. Dobila je pomen, prvič, »splošno stanje ali navada mišljenja«, in je bila blizu idealu človeške popolnosti. Drugič je dobila pomen »splošno stanje razumskega razvoja v družbi kot celoti«. Tretjič, »splošni *korpus* umetnosti«. Kasneje je pomenila »celotno življenje, materialno, intelektualno in duhovno«. <sup>34</sup>

Istega leta v bolj osebnem eseju piše: »Kultura je vsakdanjost, to je prvo«, v tem pomenu, da ima vsaka družba svoje pomene in smotre, ki jih utelesi v »celotnem načinu življenja«. <sup>35</sup> V kasnejši knjigi zasleduje spremembo v pomenu pojma »kultura«: od aktivnega izobraževanja mišljenja do podobe duha ljudi v 19. stoletju. V naslednjem stoletju je antropologija poudarila pluralno naravo kulture in je s tem pokazala na posebne načine življenja. Kasneje se je pojavil še materialističen pomen kulture kot neposredna in posredna posledica kulturne prakse znotraj danega družbenega reda. <sup>36</sup> S tega materialističnega stališča so spremembe v dojemljivosti skoraj vedno povezane s spremembami v gospodarskih sistemih in delovnih vzorcih, ki potem vplivajo na način življenja.

Ravno tako, kot je bil zgodovinar, je bil tudi socialist, ki je rad poudarjal, da so posebne kulture posledice določenih družbenih položajev. Včasih izgleda, da razlaga kulturo najprej kot način življenja: kultura ni samo celota razumskega in domiselnega dela; je predvsem celota načina življenja. <sup>37</sup> Pogosto bi rad šel preko tega opisnega pristopa tako, da hoče na silo dokazati nekakšno nevtralnost in celo neškodljivost opredelitev, ki ne »omogočajo raziskovanja nedvomno pomembnih ustanov, praks in

---

<sup>32</sup> R. Williams, *The Long Revolution*, Chatto & Windus, London 1961, str. 41.

<sup>33</sup> n.d. str. 48, 72.

<sup>34</sup> R. Williams, *Culture and Society*, Hogarth Press, London 1993, 1958 Introduction, str. xvi.

<sup>35</sup> R. Williams, *Culture is Ordinary*, ponatis v: *Culture – an introductory reader*, ur. Ann Gray, Jim McGuigan, Edward Arnold, London 1993, navedek s str. 6.

<sup>36</sup> R. Williams, *Culture*, Fontana, London 1981, str. 10 – 12.

<sup>37</sup> *Culture and Society*, str. 325.

del«<sup>38</sup>. Vsled pravičnosti do zapletenih resničnosti sodobnih družb, je nujno gledati na kulturo kot na plod natančno določenih sil, ki so na delu v zgodovini, in prav tako raziskati, kako se je kultura vrnila v celo vrsto. Zato Williams rad opredeljuje kulturo kot »pomemben sistem, po katerem [...] se družbeni red posreduje, obnavlja, doživlja in raziskuje«<sup>39</sup>. Lahko bi rekli, da Williams sam združuje tri od šestih prvin, ki jih omenjata Kröger in Kluckhohn in smo jih navedli prej (normativni, strukturalni in izvorni pristopi h kulturi). Toda s svojo bolj politično in živahno filozofijo skuša preveriti celoten niz praks, ki so v ozadju vsake kulture in se sprašuje posebej o »sredstvih kulturne produkcije«<sup>40</sup> - mišljeni so vplivi v ozadju posameznih značilnosti prevladujoče kulture.

Vredno je dodati, da francoski filozof in sociolog Pierre Bourdieu razume Williamsov poudarek na praksah kot ključ razumevanja kulture, toda daje častno mesto temu, kar imenuje habitus. S tem misli na sistem predpostavk mišljenja, ki se vedno spreminjajo, a so osnova vrednotam, ki prevladujejo v celoti naših izkušenj. Globoko povezan z jezikom – tem središčnim, toda težko opredeljivim nosilcem kulturne držbe – se habitus oblikuje skozi vse, kar vpliva na posameznika, od staršev, preko vzgoje, do simbolne moči ustanov in družbenih hierarhij.<sup>41</sup> Še enkrat moramo spoznati dvojnost kulture: vključuje opazne prakse ali družbeno priznane načine delovanja in – po drugi strani - tudi zbujajo bolj skrite nize osebnih držb, ki si jih nezavedno sčasoma prisvojimo. Ti habitus delovanja in razlaganja tako lahko zaprejo ljudi v predsodke, lahko pa postanejo avenije skozi pristno življenje, na poti proti odločitvam, v katerih se presegamo in zmagujemo negativno pristranost vsake kulture.

### **Sintezi naproti**

S tem, ko se soočimo z raznovrstnostjo pristopov h kulturi, se zavemo pomembnih teženj pri enih in drugih poudarkih. Če poenostavimo, lahko med mnogimi težnjami, ki smo jih pravkar omenili, predlagamo tri šole: nevtralen popis kulture kot usmerjenost različnih elementov v družbi in zgodovini. Idealistična težnja bi rada poudarila smotre, ideje in (verjetno ne vedno) vrednote; mišljena je kultura v bolj političnem in moralnem smislu, ki torej vpliva na človeške odločitve in dejanja, s tem pa ima nezavedno moč nad vedenjem ljudi. Variacije na Tylorja in Arnolda tako ostajajo, toda njihov monopol sedaj izziva tretji pristop, ki vztraja, da je kultura nejasna stvarnost. S tem je mišljeno, da - ker je kultura človeška tvorba, ki vključuje mnoge nasprotujoče si vrednote, - se mora analiza kulture osredotočiti na to, kako leta nastaja, kakor tudi na to, kako se lahko preobraža.

Šele ko nam je jasna mnogolična narava kulture, lahko cenimo bogato sintezo, ki jo ponuja UNESCOva opredelitev, nastala na mednarodni konferenci o »kulturni politiki« v Mehiki 1982. Ta zapletena izjava želi biti pravična tako do »ustvarjalne« oziroma zavestne kulture (ki jo predstavljajo domišljajska, razumska in duhovna razsežnost življenja), kot tudi do bolj »živetega« pomena kulture, ki se povezuje z antropologijo in sociologijo:

Sedaj lahko rečemo, da je kultura celosten sestav značilnih duhovnih, snovnih, intelektualnih in čustvenih pojavov, ki označujejo družbo ali družbeno skupino.

---

<sup>38</sup> *Culture*, str. 209.

<sup>39</sup> n.d. str. 13.

<sup>40</sup> n.d. str. 206.

<sup>41</sup> P. Bourdieu et al., *Academic Discourse*, Polity Press, Cambridge 1994, str. 8; P. Bourdieu, *Algeria 1960 – The Disenchantment of the World*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, str. vii.

Vključuje ne samo umetnost in književnost, temveč tudi načine življenja, temeljne pravice človeškega bitja, vrednostne sisteme, izročila in prepričanja ... Kultura je tista, ki človeka usposablja, da se sprašuje o sebi in se preverja. Kultura nas dela svojstvena človeška, razumna bitja, obdarjena s kritično presojo in čutom za moralno obvezanost. Po kulturi razločujemo vrednote in sprejemamo odločitve. Po kulturi se človek izraža, se prične sebe zavedati, odkrije svojo nepopolnost, preverja svoje dosežke, neutrudno išče nove smotre in ustvarja dela, s katerimi presega svoje omejitve.<sup>42</sup>

Ta izredna zbirka uvidov se začne z odmevom na Tylorjev izraz »kompleksne celote«. Izmed ostalih petih (prej omenjenih) razsežnosti kulture Unescova izjava presenetljivo molči o zgodovinskem procesu predajanja vizije človeka iz roda v rod. Ostali štirje vidiki pa so tako ali drugače vključeni: normativni »vrednostni sistemi«, psihološko in filozofsko prizadevanje za »novi smoter«, »stvarni« skladi »izročila« ... Besedilo je prav gostobesedno o kulturi kot tisti, ki rodovitno in dejavno raziskuje človeško izkustvo. Tako se bolj posveti antropološkemu vprašanju »geneze« kulture in ga toliko razširi, da to pokrije celotno »pustolovščino« duhovne zavesti in tudi vparšanje, kako človeško bitje »presega« meje svojega stanja. Nič ni vredno, da sta ti dve besedi (»duhovno« in »presega«) prvi in zadnji ključni besedi celotne izjave, je pa res, da je precej bolj odprta za religiozno obzorje kot katerikoli drug akademski opis kulture, ki smo ga navedli prej v tem poglavju.

V luči vsega tega se lahko lotimo sinteze mnogorazsežnostne narave kulture, z osrednjo temo te knjige pred očmi – interakcijo kulture in krščanske vere dandanes. Kateri vidiki se torej zdijo bistveni, po vsem, kar smo videli?

1. Je edinstvena človeška stvaritev ali proizvod, obzorje, ki loči človeška bitja od živali. Kot taka je utelešenje človeške svobode in presežnosti.
2. Je reč, podedovana iz preteklosti, in se obenem spreminja in prilagaja, da bi bila kos različnim časom zgodovine in različnim okoljem.
3. Razvije se v odbran niz predpostavk, ki so pogosto nezavedno v ozadju v neki skupini družbe. Tako ima kultura velikanski vpliv na kvaliteto in značaj verovanja.
4. Kultura vključuje celosten način življenja, skupen ljudem; kot taka je vir solidarnosti in istovetnosti.
5. Kot osnova tega družbenega izraza kultura vključuje »celosten kompleks« ali zbirko vidnih dejavnikov in pridobljenih načinov razlaganja sveta.
6. Na primer, kultura izraža in je nosilec:
  - a. smotrov in prepričanj (ali vizij)
  - b. vrednot (pravil obnašanja)
  - c. navad, postopkov in izročil (vzorci odziva)
7. Kulturni izrazi se lahko pogosto utelesijo v ustanovah in ustrojih (ki ohranjajo te smotre in vrednote) ali v simbolnih oblikah (rokovanje, zastava, obred ...)
8. Območje kulture sega od vsakdanjih postopkov in odzivov do obširnejših raziskav pomena in vrednosti bivanja. Različne plasti pa se pogosto zlijejo v eno samo dejanje: skupen obrok služi tako hranjenju kot tudi občutku pripadnosti.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> kot navaja H. Carrier, v: *The Church and Culture since Vatican II*, ur. J. Gremillion, Univeristy of Notre Dame, Press, Notre Dame 1985, str. 19.

<sup>43</sup> gl. C.R. Taber, *The world is too much with us – »culture« in modern Protestant missions*, Mercer University Press, Macon 1991, str. 5.

9. V svojem »višjem« dometu kultura vključuje, poleg takšnih duhovnih dejavnosti kot sta likovna umetnost in literatura, tudi nekakšno dokončno religiozno vizijo.
10. Po svoji naravi se kultura želi širiti, skuša predati svojo zbrano modrost bodočim rodovom. Zato naleti na težave v času, ko se družbene oblike hitro spreminjajo.
11. Skozi večji del zgodovine so kulture koreninile v religiozni zavesti; osrednja kriza kulture danes izhaja iz razcepa med kulturo in religijo, ki traja že kakšni dve stoletji.

Ta zadnji vidik že napoveduje nekaj naslednjih poglavij, ki se bodo ukvarjala z naraščajočo pozornostjo krščanskih cerkva do kulture danes.



## 2. poglavje

### Tri teorije spremembe

*Dvomljiva je splošna predpostavka (domneva) 19. stoletja, da sodobnost neugodno vpliva na vero s tem, da je univerzumu (universe) odvzela čudežnost in skrivnostnost – kot da bi bila vera bolj odvisna od fizičnega okolja kot od kvalitete socialnih odnosov.*  
(Mary Douglas)<sup>44</sup>

*S tehnologijo, kot tudi s kakršnokoli drugo novostjo, se ne moremo soočiti v nostalgичnem duhu ampak v zgodovinskem. Želja, da bi nekako pobegnil od zgodovine, je stara poganska bolezen. Nič krščanskega ni v tem.*  
(Walter J. Ong)<sup>45</sup>

To poglavje ponuja bralcu povzetek razumevanja (*of insights*) treh stimulatívnih (*stimulating*) mislecev. Vsi trije so katoličani, toda samo občasno razlagajo (*comment*) izrecno verske probleme. Kakorkoli, njihovo posvetno (*secular*) področje specializacije zagotavlja zanimive različne pristope do kulturnih sprememb.

### SOCIALNE ZVEZE (contexts) ZA KULTURO

Mary Douglas je sodobna kulturna antropologinja, ki je večino začetnega dela na svojem področju opravila v 50-ih letih v Afriki, posebno v Zairu. Kot avtorica mnogih knjig je dosledno kritizirala pogoste predpostavke (*domneve*) (*assumptions*) sociologov v takih problemih kot je laizacija (*secularization*) pred-modernega (*pre-modern*) sveta. Na ta način v svoji študiji iz mladih let, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, dokazuje, da nasprotje med posvetnim in religioznim nima nobene povezave z nasprotjem med modernim in tradicionalnim; po njenem mnenju je ideja, da so primitivni ljudje po naravi religiozni, neutemeljena (*untenable*). Namesto tega se pri vrsti plemenskih družb najde skepticizem, materializem in duhovno vnemo.<sup>46</sup> Zato dvomi v teze, da je posvetnost (*secularism*) – v smislu 'zemeljskega', ki ostaja v okviru vsakdanjih zadev (*skrbi*) (*concerns*) – v glavnem produkt urbanizacije, napredovanja znanosti ali zloma tradicionalnih socialnih zvez. Namesto tega je pradaven kozmologičen (*cosmological*) tip produkt opredeljive socialne izkušnje.<sup>47</sup>

Po Douglasovi so razlike med kulturami ukoreninjene v tem, kako se ljudje naučijo zaznavati (*dojemati*) svoje socialne odnose z drugimi. Štirje faktorji, ki to krepijo, so: priučene poti zaznavanja (*dojemanja*) svojega mesta v družbi, socialna

---

<sup>44</sup> Mary Douglas, »The Effects of Modernization on Religious Change«, v *Religion and America: Spiritual Life in a Secular Age*, ed. M. Douglas in S. Tipon (Beacon Press, Boston, 1983), str. 26

<sup>45</sup> Walter J. Ong, *Frontiers in American Catholicism* (Macmillan, New York, 1961), str. 102

<sup>46</sup> Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (Cresset Press, London, 1970) str. x

<sup>47</sup> prav tam, str. ix.

zveza in njeni dominantni vzorci medsebojnega vpliva, izbira osebnega obnašanja in oblika religioznega gledanja (*vision*) tipičnega za posamezno kulturo. Otrok začne z asimilacijo socialnih predpostavk plemena, postopoma začne sam gledati svet, ki ga obkroža, s posebnega zornega kota, ki spremeni njegova ali njena pričakovanja do drugih. Ljudje živijo določena načela, ki so jih izbrali, in oblikujejo skupna načela, ki se zdijo naravna, toda v resnici so posledica določenih medsebojnih odnosov. Značaj in kvaliteta teh odnosov vpliva na obliko religioznega obzorja, verjetno znotraj dane kulture. Douglasova vztraja pri kulturni analizi, ki daje vzvišen položaj individualnemu načinu odzivanja na obkrožajoč svet, toda v nadaljevanju poudarja povezavo med različnimi dojemami samega sebe v družbi z različnimi oblikami religiozne ali nereligiozne oblike eksistence. Douglasova imenuje kozmologija to, kako individualne izkušnje medsebojnih odnosov vključujejo implicitno izbiro.

Še posebej je poznana po njenih štirih modelih kulturnih razlik in po tem kako lahko razumemo variacije med različnimi socialnimi zvezami in kozmologijami v mejah, ki jih imenuje 'grid' (*mreža*) in 'group' (*skupina*). To je fleksibilen toda enostaven način opisovanja kako ljudje živijo z različnimi vgrajenimi interpretacijskimi shemami kako naj se obnašajo v odnosih z drugimi. Zagotavlja metodo kategoriziranja kulturnih razlik in sprememb. Pomaga tudi prikazati kako socialne situacije vedno vplivajo na kulturne kategorije, ne da bi te bile avtonomne od socialnih odnosov. V tej predstavitvi kultura in družba ne moreta nikoli biti ločeni, tudi ne more ena od njiju popolnoma prevladati nad drugo. Skušala bo razložiti štiri-plastno tipologijo kultur, da bi pokazala kako ta model vpliva na sodobne situacije kulture in vere.

'Group' (*skupina*) se nanaša na oblike oblasti (*authority*) in na pritisk na posameznika, ki ga izvršuje njegova (*bližnja*) (*closed*) družba: glavna (*osrednja*, *centralna*) je zvestoba voditelju skupine. V močnih skupinah je glavna podrejenost in spoštovanje, ljudje težijo k temu da bi bili kvalificirani kot člani ali pa kot nečlani.

'Grid' (*mreža*) se nanaša na manj nadzorovano in manj eksplicitno obliko organizacije, ki je določena z mrežo funkcij (*vlog*), pravil in zvez (*odnosov*) (*relationship*), ki jih ljudje gradijo drug z drugim.

'Grid' je bolj neformalna in kompleksna kot 'group'; bolj se osredotoči na osebnost kot na kolektiv (*collectivity*). Zato je 'grid' manj vprašanje socialne kontrole kot pa domneva, kako se posamezniki obnašajo drug do drugega v različnih situacijah. Douglasova prikazuje, s postavitvijo dveh valovnih dolžin socialne organiziranosti skupaj, kako se lahko družba premika od visoko strukturiranih do visoko nestrukturiranih situacij, ne samo v mejah socialne pokorščine – 'group', ampak tudi v mejah medosebnih pričakovanj (*interpersonal expectation*) – 'grid'. Prednost daje tezi, da so štiri (resulting??) oblike organizacije (z vsemi oblikami notranjih nians, ki so odvisne od pozicije na grafu) vzrok (*osnova*) tega kako kulturne oblike vplivajo na religijo. Po njenem mnenju obstaja odvisnost religije od oblik organizacije.<sup>48</sup> Ta njena predstavitev group-grid teorije je najbolj razumljiva s pomočjo diagrama.

Vertikalna črta prikazuje lestvico vpliva 'grid', od najšibkejše prisotnosti spodaj do najmočnejše zgoraj. Podobno horizontalna črta prikazuje lestvico nadzora 'group'. od najšibkejšega na levi do najmočnejšega na desni. Na ta način nastanejo štirje kvadrati z različnimi možnimi kombinacijami 'grid' in 'group', tako se ponuja fleksibilen model za identifikacijo štirih popolnoma različnih kulturnih formacij.

---

<sup>48</sup> Mary Douglas, *In the Wilderness* (Academic Press, Sheffield, 1993), str. 47

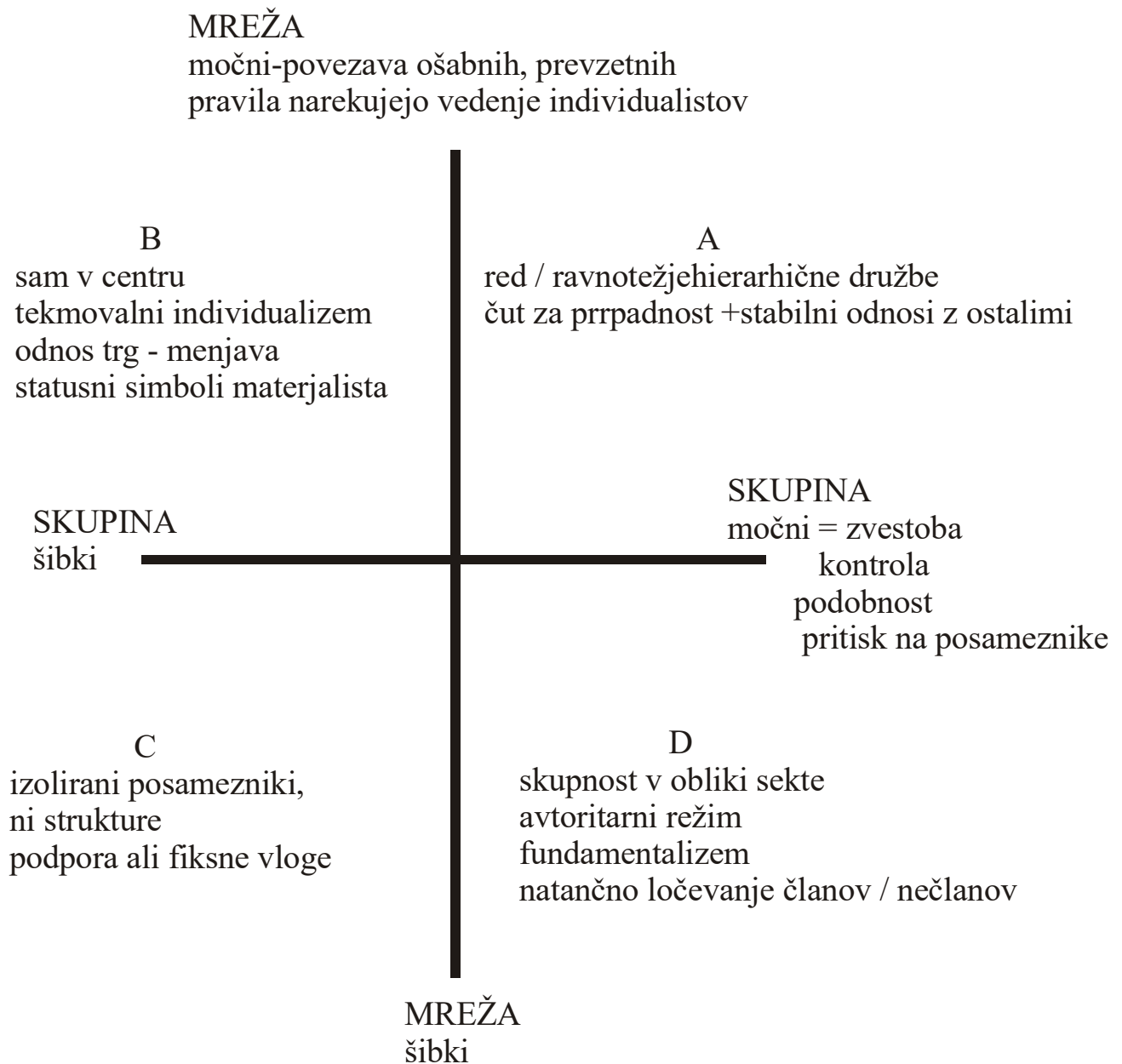
Douglasova je zapisala: 'Kultura ni nič, če ni kolektivni produkt',<sup>49</sup> k temu pristopa z različnimi vzorci ali polji (*fields*) odnosov, ki gradijo družbo.

Začnimo z zgornjim desnim kvadratom – pozicija A – vsebuje to, kar bi lahko imenovali tradicionalna kultura; 'grid' in 'group' sta močno prisotna. Taka kultura vsebuje kombinacijo čiste avtoritete, hierarhije, ki poveljuje skupnemu življenju, z mrežo implicitnih norm, ki sestavljajo (*gradijo*) medsebojne vplive med posamezniki. Značilnost te kulture sta stabilnost in odvisnost. Religiozno je tukaj ponavadi močan občutek božanske transcendence, ki jo proslavljajo z serijo običajev, in ojačan strah pred kaznijo božanstva zaradi kakega prekrška zoper lojalnost družbi ('group') ali zoper sprejeta pravila, ki upravljajo interpersonalno vedenje (*obnašanje*) ('grid'). Razpravljajo (*argue*) se je, da je bila tipična Katoliška kultura iz desetletij pred Vatikanom II take oblike.<sup>50</sup> Ni treba, da se ta A-kvadrat interpretira kot avtomatično tiransko in nesrečno kulturo. Pravzaprav so lahko znotraj tega kvadrata fleksibilne in humane oblike avtoritete in zanesljive socialne funkcije (*vloge*); ko se to zgodi, nudi ta kultura veliko različne podpore za posameznika, ki jo ljudje iščejo še danes. Je naravna (*natural*) kultura, ki je skozi leta zagotavljala ljudem dom in jim nudila religiozno kozmologijo s pomočjo katere so se soočali z dilemami eksistence.

---

<sup>49</sup> Mary Douglas, *Risk and blame: essays in cultural theory* (Routledge, London, 1992), str. 125

<sup>50</sup> See Gerald A. Arbuckle, *Refounding the Church* (Geoffrey Chapman, London, 1993), str. 81



Premik od zgornjega desnega k zgornjemu levemu kvadratu je eden od načinov razumevanja večjega kulturnega premika, ki vodi od stabilne kulture kjer je religija del življenja, k bolj spremenljivi in individualni kulturi, kjer se govorica vere podreja raznim izzivom. Mary Douglas razlaga, da je kultura brez vdanosti 'group' toda z visoko 'grid' interakcijo, v bistvu tekmovalna družba, ki temelji na medsebojnih odnosih, ki so skoraj komercialnega tipa. Zmanjša se občutek pripadnosti določeni skupini toda na višku je egocentrična kategorija obnašanja.<sup>51</sup> Definicija vloge ne prihaja več od neke kolektivne avtoritete ampak bolj od zasluženega (*pridobljenega*) priznanja na tekmovalnem trgu z drugimi posamezniki. Pomemben postane pojav uspeha; to nas spominja na temeljni konflikt v novelah Jane Austen med tradicionalno

<sup>51</sup> *Natural Symbols*, str. 60

etiko objektivne vrline in med bolj subjektivnim obnašanjem, ki ga Jane Austen satirizira kot povezavo z mestnim življenjem.

Bolj kot se lojalnost skupini zmanjša, bolj postane pomembno posameznikovo iskanje statusa: zavore za kulturo katere osnova je ego, ki so bile prisotne v kvadratu A, se dramatično zmanjšajo v kvadratu B preprosto zato, ker sedaj monopolizira področje individualna interakcija ('grid') brez ravnotežnega vpliva socialne odgovornosti ('group'). Odnosi in zveze postanejo krhke in začasne. Z upadanjem skupinske identitete in občutka pripadnosti postane kultura bolj pluralistična in bolj materialistična v svojem simbolu uspeha. Egoizem je glavna sila za individualno izbiro in obnašanje. V takih kulturah tudi oblike religije bazirajo na ego. Bog ni več razodetje, kateremu se je treba pokorit, ampak je bolj vir miru in udobja za posameznika. V kulturi, ki jo Douglasova opisuje kot 'značilna kultura tekmovalnega individualizma', je tendenca gojiti osebno vero.<sup>52</sup> Tipično za ta kontekst je, da se religija privatizira in je namenjena izpolnjevanju človekovih potreb. To neizogibno pusti določeno sekularizacijo religije, čeprav najdemo polnejšo obliko sekularizma v kvadratu C.

Ni težko prepoznati dosti vidikov urbane modernizacije, ki jo Douglasova opisuje kot majhen vpliv 'group' in močan vpliv 'grid'; v njenih analizah manj poudarja zunanje situacije mesta kot pa menjavo prostora posameznika znotraj socialne organizacije. Ko se pomaknemo v spodnji levi kvadrat najdemo (mogoče 'postmoderno') pomanjkanje strukture id podpore. Tukaj je definicija vloge na minimumu, ker tukaj ni pritiska ne od 'group' ne od 'grid'. Odnosi postanejo še bolj neobvezni in mobilni. Medtem ko je v 'B' obstajala določena tekmovalna skupnost, je v 'C' tipična značilnost izolacija in pomanjkanje komunikacije med ljudmi. Vse je spremenljivo, kot je to ponazorjeno v 'modernejši industrijski družbi', kjer je verjetno več priložnosti da živiš kot izoliranec kot kadarkoli prej.<sup>53</sup> Douglasova navaja primer dekleta, ki dela na blagajni v supermarketu, kot povzete za kulturo z minimalnim 'grid' in minimalnim 'group' pritiskom: znotraj vzorca take službe ni praktično nobene priložnosti navezati se na ljudi ali imeti kakršnegakoli občutka pripadnosti.

Z vidika religije, če je bila določena reduktivnost vere do individualnih potreb karakteristika B-ja, v C-ju postane dominantna posvetna (*secularist*) indiferentnost. Če je glavna oblika nevere v A \_\_\_\_\_ (*opting*) iz strukture pripadanja (na primer iz Cerkvene prakse); in če je v B tendenca zavrniti Boga kot nepomembnega za moje življenje, potem v C prav vprašanje temeljnega pomena in spiritualni horizont pojema (*odmirata*) v tišino in nerealnost. Prvi vtis tega kvadrata zmanjšane strukture eksistence je ta, da je to katastrofalno področje za Krščansko vero, kjer se čut za čudež zmanjša in ni nobenega jezika, ki bi govoril o skrivnosti Boga. Kakorkoli, vsaj en verski komentator ponuja dosti bolj pozitivno mnenje o tej kulturni situaciji: tako je pomanjkljiva v sestavi, da je svobodna v gradnji Krščanske družbe kreativno in od začetka. Ta interpretacija domneva, da je prav pomanjkanje kontrole od 'group' ali 'grid' kulturni blagoslov, kjer bo personalna identiteta prišla od zavedanja pomembnosti samega sebe in potencialnosti za spremembe in zato zagotavlja plodovit temelj za rast družbe z nasprotno kulturo.<sup>54</sup>

To je lahko res za določene ljudi, toda v povprečju se zdi, da ta prazen prostor vodi do določenega kulturnega opustošenja kjer dominira 'gonilna moč' (*drifting*) in

---

<sup>52</sup> *In the Wilderness*, str. 45, 47

<sup>53</sup> prav tam, str. 4

<sup>54</sup> Arbuckle, n.d. str. 88

kjer pomanjkanje podpore pusti ljudi brez kakršnekoli pomoči za spopad z verskim razodetjem.

Še več kakor današnja kulturna situacija v večini zahodnega sveta pušča ljudi izolirane v skladu s »C« kvadratom in rezultat tega se zdi da je neka uravnovešena strnjena oblika duhovnega iskanja neke New agevske različice. Odsotnost pritiska lahko izzove kreativno svobodo in zopet odkritje evangelija za nekatere, toda bolj verjetno rezultat – na tem je bolj in bolj potrjen v podobne post industrijskem svetu – je vrnitev gnostične lahkovernost brez kakršnega koli kontakta z tradicionalno modrostjo Cerkev. Z drugimi besedami brez nekaterih pripadanj »skupini« ali nekaterim družbenim povezavam z »mrežo« ostalih ljudi, tipična kulturna forma religioznosti lahko na lahek način postane sekularizirana, narcisistična in osamljena.

Kvadrat D predstavlja radikalno drugačen odgovor zapletenost današnjega dne, konzervativno težnjo zapreti vrata dialogu med vero in kulturo, stanje oddaljenosti in negativne sodbe proti prevladujoči vrednosti okoli, in končno vrnitev religioznega fundamentalizma. Douglas se ne bi nujno strinjal z dajanjem nelapka na prejšnje tri kvadrate: vendar, A je večinoma postmodern, B napravi povzetek mnogo slabosti modernega časa, in za C se zdi, da vsebuje mnogo elementov postmoderne. Če je tako, potem D predstavlja reakcijo na vedenje Različnih religiozних skupin danes ??? v visoko strukturirane trdnjave odpora kaosu zaznavati v modernosti in postmodernosti.

V preučevanju »šibke mreže / močne skupine« oblike kulture, katere Douglas na različnih priložnostih poimenuje *enklava* ali »seksa model«, poudarja hrepenenje po izoliranju tesno zaprtih skupin od ostalega sveta in majhna prednost dana horizontalnim odnosom med ljudmi (mreža). Zvestoba avtoriteti je vse, in je pogosto spremljajoča od togega asketstva glede na zadovoljstvo ali kakršnega koli razkolništva. Takšna situacija je za novorojenega otroka nujno potrebna, vendar v odvisnosti do starejših se postavlja nevarnost avtoritativnosti, ki pa se ne sklada z individualno, personalno kreativnostjo in svobodo.

Dramatični in ekstremni primeri »D« kulture se porodijo ob najrazličnejših tragedijah, ki vključujejo religiozne sekte v zadnjih letih, kot so: samomorilnost v različnih državah ali pa navzočnost sekt v ozadjih kot je bilo npr. pri bombardiranju Tokijskega podzenlja. Vendar Douglas vidi to kulturno revščino in nagoto v vsaki situaciji, kjer kolektivizem pretehta individualno izbiro in narekuje različne naloge svojim članom. Te vrste skupin navadno predstavljajo sebe kot samostojne, elitne, vendar v resnici je čutiti veliko pomanjkanje neke osebne, individualne iniciative. Prav tako imajo te sekte svojo samo podobo zgrajeno na razkolništvu manjšine proti večini (družbi) in ta drža gre z roko v roki z nezaupanjem do nečlanov. Kot Douglas – ova zabeleži te zaskrbljujoče tipe kultur se paradoksalno največji izvor tako moči kot očarljivosti teh sub – kultur pokaže ravno v sovraštvu, razkolništvu med kulturami.<sup>55</sup> Ta opazka se zdi delno resnična za preživetje take skupinske identitete v sektaških oblikah kultur.

Če se nekoliko umaknemo od teh detajlov, ki jih je moč zaznati v štiridelnih diagramih nas lahko preseneti da je ravno vprašanj o razumevanju ravno tisti tihi pritisk teh različnih kulturnih shem o individualnosti in nam predoči možnost nekega prihoda nove religiozne zaveze. Po besedah Mary Douglas »do dokončnih odločitev ni lahko priti. Kajti one izhajajo iz nekih tihih predpostavk in ne s kakšnih argumentiranih silogizmov«. In še doda da so te socialne organizacije, ki na prvi pogled delujejo zelo naravno in so med seboj nekako različne po kulturni osnovi pa se

---

<sup>55</sup> *In the Wilderness*, str. 44

nam ob globljem pogledu vendar pokaže neka skupna pot članov neke kulture. »To je centralni argument kulturne teorije, da je kultura omejena sama po sebi in to nam lahko pomaga pri obrazložitvi kako se lahko nek tip kolektiva upre pritiskom sprememb.«<sup>56</sup> Velika prednost takšnih skupinskih modelov je, da imajo potrjene različne forme svojih baz in predsodkov. Sovpadajo v nekem skupnem odporu in konfliktu do sveta. D. nam pokaže, kako se te prikrite vizije in prepričanja lahko zakoreninijo v najrazličnejših nekih socialnih pričakovanjih in s tem ustvarijo neke popolnoma različne oblike kulture. Kljub temu, da je prepoznala te konfliktno oblike v kulturnem ozračju kot so pri primitivnih ljudstvih, so njene ugotovitve izjemnega pomena pri naših sedanjih kulturnih razhajanjih in nerazumevanjih, ki se lahko pojavijo med različnimi subkulturami znotraj krščanstva tudi danes.

### **Snov kulturnega delovanja**

Na splošno in nekako v nasprotju s to ugotovitvijo M. D., lahko upoštevamo tudi ugotovitve nekega drugega britanskega poznavalca na področju interakcije med družbo in kulturo. Sociologinja Margaret Archer izhaja iz vsakodnevne izkušnje. Njen cilj je opisati kako so nastale kulturne transformacije. Najprej zavrača predstavo, da je kultura urejen koherenten *ethos* ali simbolično čvrst univerzum; namesto da bi bila kultura mreža, ki vse vključuje (*all-inclusive*) je kultura brezoblična, kipeča (*seething*) in premikajoča stvar.<sup>57</sup> Njene analize te mobilnosti znotraj kulture temeljijo na razlikah med 'kulturnim sistemom' in 'socio-kulturnim področjem'. Archerjeva praktično identificira sistem kulture z idejnimi (*miselnimi*) komponentami, ki opravljajo nadzor znotraj vsake dane družbe (zato je to za Douglasovo 'rahlo' paralelno 'group'). Socio-kulturna struktura ima opravka z doživetimi interakcijami med ljudmi (delno podobno 'grid'). Z vidika Archerejeve je bolj kritično kadar nekdo sprejme visoko Socio-kulturno integracijo kot način življenja, kot kakršnokoli breme kulturnega verskega sistema: Kultura ni vedno deljena ker je obvezna, ampak je včasih lahko obvezna ker je deljena.<sup>58</sup>

Narobe bi bilo, da bi predstavljali Archerjevo kot posnemovalko Douglasove. Njena teorija spremembe (ali morfogeneza) vključuje komplicirane analize možnih poti v katerih 'kultura' in 'struktura' lahko vplivata ena na drugo. 'Kultura', v smislu prepričanj, ki dominirajo družbi, je lahko statična ali pa v vrenju (*in ferment*). 'Struktura' v smislu interesnih skupin, ki imajo moč, je lahko čvrsto osnovana ali pa v konfliktu. Zato, če gre \_\_\_\_\_ (*ideational*) kontrola z roko v roki z neizzvano strukturno dominacijo, potem imamo pravo tradicionalistično družbo (primer kulturne in strukturne morfostaze).<sup>59</sup> Toda to ni pogost primer v sodobnem svetu. Včasih se začne pritisk za transformacijo na nivoju 'kulture' in včasih na nivoju 'strukture'. Tako se je razsvetljenje začelo na nivoju idej in nadaljevalo na politični obliki družbe. Podobno je bila znanstvena revolucija na začetku intelektualna; industrijska revolucija (rojena direktno iz nove znanosti) je bila bolj socialni fenomen, ki je vplivala na vzorce dela in povzročala hitro urbanizacijo. Na ta način lahko materialne in ekonomske inovacije začnejo serijo socialnih sprememb, ki kasneje rezultirajo v padcu kulturne stabilnosti in v krizi dolgo veljavnih pomenov (*meanings*) za življenje.

---

<sup>56</sup> *Risk and Blame*, str. 136 – 7

<sup>57</sup> Margaret Archer, *Culture and Agency: the place of culture in social theory* (Cambridge University Press, Cambridge, 1988), pp. xv, xxii.

<sup>58</sup> prav tam, str. 12, 18

<sup>59</sup> prav tam, str. 293, 289

Margaret Archer vztraja, da njena teorija spremembe ni potrditev kulturne determinizacije. Kulturni sistem vrednot in pomenov (*meanings*) prihaja v eksistenco kot rezultat zgodovinskih interakcij na socialnem nivoju in zdi se, da ima lahko potem sistem svoje življenje – z vsiljenim pritiskom na ljudi toda tudi s ponujanjem novih priložnosti. Kljub neizogibnim omejitvam, ki so prisotne pri vsaki kultur – zaradi prostora, jezika, izobrazbe in tako naprej – hoče Archerjeva poudariti da lahko skozi oblike kulturnega delovanja nastane različna prihodnost, kot rezultat zmožnosti živih bitij, da se borijo proti lasti klimatizaciji (*conditioning*).<sup>60</sup> Tudi iz tega kratkega poročila o njenih razlagah je jasno, da ne ponuja samo analitičnega modela spremembe ampak tudi močan argument, da je kljub temu da je kulturna transformacija zelo kompleksna, še vedno možno preprečiti dominantno kulturo in pomagati ustvariti alternativne oblike kulture.

### **Walter Ong: Ustna vs. pisna kultura**

Delo Walterja J. Onga ponuja komplementarno perspektivo za razlage iz antropologije in sociologije. Ozadje (*predpostavka*) tega Ameriškega Jezuita leži v literarni kritiki in teologiji in že dolgo časa je njegovo posebno interesno področje pomen sprememb v naših oblikah komunikacije – premik od ustne kulture do pisnih in tiskarskih revolucij in potem do današnjih elektronskih medijev. Te tri glavne evolucije so nastale s tehnološkim razvojem in v vsakem primeru je prihod nove tehnologije imel velik vpliv na samo kulturo. Ko je, na primer, pisava izrinila oblike stare ustne kulture, je to spremenilo človeško zavest, začela se je ločitev in odtujitev in tudi visoko ponotranjenje (*interiorized*) faze zavesti.<sup>61</sup> Nato je prišla drugačna faza razmišljanja, ko je tisk dovolil znanosti, da se je lokalizirala na vidnem mestu, za razliko od bistveno skupne in komunikacije v sedanjosti, ki je načilna za orlano kulturo. Oko je prevzelo glavni kontakt z realnostjo od ušesa. Tako sta pisava in tisk lokalizirala znanje v prostoru s hladno objektivnostjo besed na listu.

Ves ta kulturni razvoj je predstavljal izziv za posredovanje vere. Ker se zvok bolj uporablja v zvezi s sedanjostjo kot pa s preteklostjo ali prihodnostjo, in je tudi poseben ključ do notranjosti,<sup>62</sup> je nova dominacija vizualizacije povzročila depersonalizacijo kulture in resnično privatizacijo vere. S teološkega vidika je Ong velik zagovornik vrednot oralne kulture, ne da bi zapadel v nostalgijo obžalovanja posledic kulturnih sprememb (ali pa da bi idealiziral manj literarno preteklost). Po Sv. Paulu prihaja vera od poslušanja. Z Ongovega vidika je zvok govorne besede dohod do notranjosti druge osebe. Tiskana komunikacija je dosti bolj 'hladna' in neosebna. Razpad dialoga, kar je bil eden od indirektnih učinkov izzuma tiska, je določil radikalno drugačen kontekst verske komunikacije. Tisk naredi realnost privatno in navidez nadzorovano, medtem ko govorna beseda prehaja od enega človeka k drugemu in se pristno interpersonalno srečanje doseže predvsem z glasom.<sup>63</sup>

Kar je Mary Douglas videla v premiku od tradicionalne k bolj individualistični kulturi, je Walter Ong povezal z vizualizacijo resničnosti povzročeno s kulturno

---

<sup>60</sup> prav tam, str. xv

<sup>61</sup> Walter Ong, *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word* (Routledge, London, 1982), str. 78, 178 – 9

<sup>62</sup> Walter J. Ong, *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Culture and Religious History* (Simon & Schuster, New York, 1970), str. 111, 117

<sup>63</sup> *Presence of the Word*, str. 125. Glej tudi: Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue* (Harvard University Press, Cambridge, 1958).



revolucijo inavgurirana s tehnologijo pisanja in kasnejšega razvoja - knjižna kultura in tisk. Pisanje odvzame svoj produkt od direktnega dialoga: pisatelj ustvari svoj tekst v izolaciji, kot v primeru premika v 'B' pri douglasovi, rezultira določen osamljen individualizem.<sup>64</sup> Ko komunikacija med ljudmi izgubi kvaliteto srečanja in direktnega odnosa, se tudi samo mišljenje podvrže spremembi in človeška zavest se restrukturira v smislu realnosti. Ko mentalnost tiska prevlada, si želimo konca (*closure*) ali gotovosti očitnosti (*vidnosti*) in preverljivosti. V tej kulturni situaciji je rahlo resnica verskega razodetja odpravljena kot pomankljivo objektivna in njena narava kot sorodna in govorjena beseda ostane prezrta. V tem smislu je tiskana kultura ena od pristopov k empirični znanosti, ki se zdi edina razumljiva za sodobnost.

Kar Ong imenuje 'ustno-slišna' kultura (kervsebuje govorjenje in poslušanje) je dosti bolj eksistencialno resnična kot čudno dejanje branja v tišini. Ko Ong preusmeri svojo pozornost na 20. stoletje, postane navdušen nad potencialnostjo sekundarne 'orality', povzročeno spet z drugim tehnološkim razvojem, ki ima spet ogromen vpliv na človeško zavest: svet elektronske komunikacije - predvsem radio in televizija - ki je rešil izgubljeno dimenzijo zvoka. Ta razvoj je sposoben popraviti nekaj kulturnega neravnovesja, ki ga je povzročil neoseben svet tiska. To ni vprašanje vračanja k primarni 'orality' predliterarnih kultur ampak novega kontakta s personalno notranjostjo in skrivnostnostjo in tudi z vprašanjem Boga. Kar je tiskana vizualizacija skušala zapostaviti, je ta nova 'orality' spet omogočila. Njena odnosna (*relational*) kvaliteta ne pušča samo prostora za vero ampak tudi pospešuje človeške kapacitete za interpersonalno poslušanje kjer lahko vstopi Beseda. Za razliko od zaprtega sistema tiska je sedaj sveža odprtost povezana z novo vrsto 'orality', sekundarno 'orality' naše elektronske dobe.<sup>65</sup> Nova kultura je fascinirana z medsebojno povezavo (*interconnections*) in z personalno notranjostjo (*interiority*). Vrednoti različnost (*raznolikost*) in konvergentno mišljenje. Repersonalizira svet, ki ga je tisk naredil reduktivno prostorskega. Ta sekundarna 'orality' tudi vrednoti sedanji trenutek medtem ko pisanje skuša odstraniti življenje iz časa.

Z Ongovega vidika zgodovine kulture, ki je tukaj predstavljena v nujno zgoščeni obliki, je prihod pisanja in tiska zaznamoval odločilno ločilno črto v zgodovini. Njegov celoten vpliv vidi kot dvomljiv in dvoumen še posebno v času sodobnosti. Toda če zopet strnemo 'orality' v kulturo, lahko pretirano osredotočanje na privatno in vizualno branje da prostor bolj interpersonalnemu smislu srečanja (*boja*) (*encounter*). To bo ena od mnogih obrežij (*strand*) postmodernizacije in njenih možno večjih odprtosti do verskih dimenzij.

---

<sup>64</sup> Walter J. Ong, *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture* (Cornell University Press, Ithaca, 1977), str. 222

<sup>65</sup> Walter J. Ong, *Faith and Contexts* [Collected Essays 1952 - 1991], 2 izdava, izd. Thomas Farrell (Scholars Press, Atlanta, 1992), II, 162

### 3. poglavje

#### Pomembna tema 2. Vatikanskega koncila

*Pomen 2.Vatikanski koncil je bil v priznanju zgodovine. (Bernard Lonergan)<sup>66</sup>*

*Glavni neekleziološki predmet 2.Vatikanskega koncila in pokoncilске Cerkve je odnos med vero in kulturo. (Dermot Lane)<sup>67</sup>*

2.Vatikanski koncil je vzpodbudil popolnoma nov val v Rimo-katoliškem razumevanju kulture. Prvič v Cerkveni zgodovini je ekumenski zbor na dolgo razpravljajal o takem predmetu in tej tematiki in mu nato posvetil zajetno poglavje v *Gaudium et spes*, pastoralni konstituciji, ki se ukvarja s Cerkvijo v modernem svetu. Čeprav je bilo to poglavje precej daljše, kot trije razdelki, ki obravnavajo ateizem, je bilo v letih takoj po koncilu tematiki ateizma posvečeno veliko pozornosti, in šele počasi – od srede sedemdesetih naprej – so prišle zadeve kulture v središče pozornosti. Namen tega poglavja je očrtati pomen drže 2.Vatikanskega koncila do kulture, v naslednjem pa si bomo ogledali kasnejši razvoj v katoliškem razmišljanju na tem področju.

Zgodba presenetljivega rojstva *Gaudium et spes* je bila večkrat povedana, zato tu le kratek povzetek. Bila je nepričakovani otrok koncila: na začetku so predlagani teksti, ki jih je pripravila rimska kurija, ostajali znotraj kalupa stare teologije – obrambni, novosholastični in nezgodovinski. Še več, vse teme so bile »ad intra« – obravnavale so cerkvene teme kot je liturgija ali čutenje Cerkve o lastni identiteti. Na začetni stopnji triletnega obdobja koncila so škofje glasovali, da zavrnejo pripravljene osnutke in Začnejo svoja razmišljanja s popolnoma drugačnega izhodišča. To je bilo znamenje manjše revolucije, ki je zaznamovala koncil in se je izrazila v dveh novih prednostnih nalogah: odločitev za vrnitev h koreninam razodetja kot izvir prenove in za bolj pozitivno spremljanje sedanjih dogodkov kot »znamenja časov«. Taka drža, ki je združevala duhovni in pastoralni pristop je izrinila ustaljene drže intelektualizma in negativne sodbe o moderni kulturi.

Začetna zasedanja koncila praktično niso posvetila skoraj nič pozornosti »modernemu svetu« samemu na sebi in šele po več kot letu dni je bil dan predlog, da se posveti čas in napor spoznavanju sodobnega verskega konteksta, svet »ad extra«, za mejami Cerkve. Iz te pobude je nastala *Gaudium et spes* – dolg dokument, na katerega lahko gledamo kot na razpravo v teološki antropologiji o sodobni kulturi, kjer je eno poglavje, ki predstavlja približno desetino celotnega besedila, posvečenega kulturi.

V tem kontekstu predpostavljamo, da ima bralec zlahka dostop do besedila. Tako so te strani h glavnim temam. Ključna definicija oz. opis je sledeč (št.53 – lastni prevod avtorja):

---

<sup>66</sup> Quoted by Frederick Crowe in Bernard Lonergan (Geoffrey Chapman, London, 1992), str. 98.

<sup>67</sup> Dermot Lane, *Religion and Culture in dialogue* (Columba Press, Dublin, 1993), str. 14.

Ena od značilnosti človeške osebe je, da doseže resnično in avtentično človeškost samo preko kulture, to je s kultiviranjem naravnih darov in vrednot. Kadarkoli gre za človeško življenje, sta narava in kultura intimno povezani.

V splošnem pomenu besede »kultura« označuje vse, s čimer človeška bitja izpopolnijo in razvijejo svoje raznolike sposobnosti duha in telesa. Označuje napore, da bi nadzoroval kozmos z znanjem ali z delom, kakor tudi načine humaniziranja družbenega življenja v družini ali civilni skupnosti preko napredka običajev in institucij.

Pomenljivo je da se besedilo začne z povezovanjem kulture z naravo človeške osebe in s trditvijo, da samo preko kulture oseba dospe do resnične človečnosti. Hitro postaneta jasna dva temeljna kamna katoliškega razmišljanja o kulturi: da je kultura tesno povezana z dostojanstvom osebe in s klicem svobode da postane bolj polno človek. Ti toni bodo vedno znova odzvanjali v katoliških komentarjih kasnejših desetletij.

Ko je besedilo uvedlo ta osnovni pogled na kulturo, v nadaljevanju podrobneje opiše, kaj kultura pomeni. Tu je pomembno, da koncil odprto prizna premik v razumevanju sodobne kulture in izenačuje tri pomenske ravni: starejši pomen kulture kot samo – kultiviranje; bolj fenomenološki ali antropološki pogled na kulturo, ki je utelešena v celem spektru družbenih sistemov in izrazov; in tretjič, izrecno priznanje množstva kultur.

Najprej koncilska izjava našteje pet dimenzij človeškega razvoja, tri od njih (1,4,5) sodijo znotraj klasičnega pomena kultur, medtem ko ostali dve izhajata iz bolj sociološkega razumevanja kulture in nakazujeta konkretne poti, po katerih se človeški razvoj uteleša v družbenih stvarnostih:

1. kultiviranje lastnih intelektualnih in fizičnih darov (ta intra-personalni pomen kulture je povzetek bolj tradicionalnega pomena besede);
2. obvladovanje zemlje preko razvoja in preko dela (tu namerava koncil vključiti moderna področja znanosti in tehnologije);
3. napore za humaniziranje družbe in družinskega življenja preko običajev in institucij (to pokriva razvoj na področjih kot so politika, izobraževanje zdravstvo in vseh kompleksnih faktorjev, ki ustvarjajo moderne družbe);
4. duhovno samo-izražanje velikih človeških upov (in s tem združevanje sveta umetnosti s svetom vere);
5. ohranjanje in izročanje spodbudnih pogledov na življenje za »napredek« človeštva (to se dotika kulture kot prenosa vrednot iz preteklosti v prihodnost).

Ko je spojil te značilnosti humanistične in empirične kulture, koncil preide k drugi, specifično moderni interpretaciji. Izrecno izjavi, da obravnava »zgodovinske in družbene« razsežnosti kulture, nato pa doda, da sodobna sociologija in antropologija odkrivata »pluralnost kultur«. Nato navaja vrsto razlogov, zakaj obstajajo različni »načini življenja« in »lestvice vrednot«: utemeljene so v različnih načinih dela, v verskih nazorih, v načinih samo-izražanja, kakor tudi v družbenih strukturah ali institucijah. Na kratko, koncil v nekaj kratkih stavkih preide iz tradicionalnega ali »visokega« pogleda na kulturo kot samo-preseganja k dvema novejšima obzorjema, k pomenu kulture kot tiste, ki vključuje življenjske pogoje, družbene organizacije ter predpostavke, in priznanje različnih oblik življenja, ki so razlog za kulturno raznolikost v zgodovini.

Tako 53. odstavek povezuje starejši pomen kulture kot področje človeške rasti in intelektualnih ali estetskih dosežkov – z bolj izkustvenim pomenom kulture kot so prisotne v družbenih strukturah in v zgodovinsko različnih pristopih k življenju. Ta

ključni del *Gaudium et spes* s tem da omeni, da ima vsaka človeška skupnost, s svojo lastno zgodovino in zemljepisno lego, svojo lastno dediščino modrosti in svoj lasten način gojenja osnovnih človeških vrednot; tako je razvidno, tudi če očitno ni povedano, da »nekultiviranih« narodov ni, in da je monopol, ki ga je izvajalo aristokratsko pojmovanje kulture, za vedno končan.

Preostanek poglavja o kulturi je razdeljen v tri podrazdelke s tremi odstavki znotraj vsakega razdelka. Prvi razdelek obravnava sodobni kulturni kontekst, drugi vodila kulturnega razvoja in tretji o odgovornosti vernikov na kulturnem področju. Za naše namene bo dovolj, da se dotaknemo nekaj glavnih tem, ki se pojavijo, posebej tistih, ki bodo še naprej središčne v katoliškem razmišljanju o kulturi v kasnejših desetletjih. Vsak odstavek ima kratek naslov, včasih ponovi uradne naslove v besedilu, ki mu sledi kratek povzetek ključnih točk.

*Radikalno drugačen kontekst.* Odstavek 54 govori o »novi dobi človeške zgodovine« kjer so družbene razmere povzročile »kulturo množic«, ki ima velik vpliv na to, kako ljudje razmišljajo in ravnajo. Zanimivo je, da je ta odstavek namerno napisan v opisnem tonu, brez negativne sodbe o »kulturi množic«; izraža celo upanje, da lahko nove razmere zgradijo bolj »univerzalno« kulturo, ki izraža »enotnost« človeštva in vendarle spoštuje »posebne značilnosti« lokalnih kultur.

*Zgodovinska in kulturna zavest.* Odstavek 55 z naslovom, ki govori o človeštvu kot »avtorju kulture«, govori najprej o »novem humanizmu« ki se rojeva v sedanjem svetu. To vključuje globlje zavedanje »neodvisnosti in odgovornosti«, ki jo danes čutijo ljudje pred nalogo, da zgradijo »kulturo svoje skupnosti«.

Ponovno se te oznake pokažejo v zelo pozitivni luči kot pokazatelji »duhovne in moralne zrelosti« pred klici zgodovine.

*Pošteno soočenje z nevarnostmi* Če priznamo, da sta mogoče bila prejšnja dva odstavka pretirano optimistična, našteva odstavek 56 nekatera nasprotja in nevarnosti v sedanji kulturi, skozi vrsto vprašanj pa gre tako, da se izogne vsaki priložnosti obsojanja ali kritike. Ta vprašanja so osnovana na problemih kot je nevarnost novih oblik kulture, ki bi spodkopale tradicionalno modrost, nato kako spraviti specializacijo z zmožnostjo po čudenju, ali kako preprečiti »legitimno avtonomijo kulture« ne da bi postala ozko sekularizirana in antireligiozna.

*Naloge kulture v luči vere.* 57. odstavek je eden od treh, ki so namenjeni bolj specifično teološkemu razumevanju celega področja kulture in ta prvi odstavek postavlja klic kulture znotraj vsevključujočega krščanskega klika. Končno, večno življenje z Bogom, bi moralo bolj spodbuditi kot pa zmanjšati obveznost vernikov pri humanizaciji tega sveta. Odslej so kulturne aktivnosti osrednje v krščanskem klicu. Besedilo priznava, da lahko vtis znanosti in tehnologije zoži človekov čut za resnico in proizvaja napačno samoučinkovitost, vendar takoj zanika, da bi takšne vrste bolezni sledile le iz same sodobne kulture. Še enkrat, obstaja premišljen trud za vrednotenje moderne kulture kot nosilke »pozitivnih vrednot«, ki lahko pripravi ljudi na evangelijsko sporočilo in je celo osnovana v Božji ljubezni.

*Odnos med evangelijem in kulturo.* Če je imel prejšni odstavek opraviti z vero in kulturo se le-ta osredotoča na evangelij in kulturo. Če pogledamo v poznejše poglavje glede dela Svetovnega koncila Cerkev, je vredno omeniti, da se zdi pomemben celo

red predstavitve teh dveh delov. Vera in kultura bosta ostali glavni kategoriji za katoliško premišljevanje tudi v poznejših desetletjih in bosta osnovali ustvarjalno odgovarjanje na ta poseben trenutek človeške zgodovine v luči vere. Evangelij in kultura bosta, kakorkoli, ostala prednostna izraza raziskovanj v srcu Svetovnega koncila. Cerkev in pojavile se bodo različne težnje o tem, na kakšen način izraziti evangeljsko razodetje v različnih kulturah. Če se strokovno izrazimo, se zdijo katoliške domneve bolj antropološke in filozofske, medtem ko se Svetovnemu koncilu Cerkev zdijo bolj pomembne evangeljske in sociološko-politične domneve.

Odstavek 58 prične z obuditvijo kulturne narave razodetja samega, kjer je napredna Božja govorica prilagojena kulturi različnih dob. Odstavek združuje dva vidika, ki zadevata evangelizacijo (brez uporabe izrazov, ki vstopajo v katoliško razpravljanje od sredine 70-tih naprej): najprej evangeljsko sporočilo presega vse kulture, jih očisti in pretvori, vendar pa še naprej ostaja poslanstvo Cerkev, da uresniči evangelij v različnih kulturah, jih obogati in da je Cerkev sama obogatena v tem procesu. Božje razodetje ni bitje z magičnimi močmi, ampak je beseda zaupana človeštvu, ki potrebuje neko stalno komunikacijo v novih situacijah, to pa ima že za naravno posledico kulturno občutljivost. To je osnova za inkulturacijo.

Torej Cerkev ni navezana na katerokoli kulturo - to je povedal kardinal Lercaro med razpravljanjem koncila, ko se je pritoževal, da bi Cerkev morala zaobjeti določeno kulturno revščino, ne da bi se oprijemala bogastva preteklosti ali misli določenih sistemov ali umetniških izražanj, medtem, ko bi morala vedno zakoreninjena v Svetem pismu, raziskovati jezike sodobne kulture in njene pojavljajoče se vrednote. Po Lercaru bi bila v takšni ponižnosti najdena nova verodostojnost Cerkev in njena moč.

*Primerna avtonomija kulture.* Odstavek 59 razlaga pogoje, ki so nujni za prepričanje avtentičnega razvoja kulture. Kultura izvira iz človekove razumske in socialne narave in bi morala braniti človeško osebo in služiti za dobro občestvu. Torej je poklicana braniti čudenje in zavest na različnih stopnjah - religiozni, moralni in socialni. Vendar v redu ohranjanja teh idealnih ciljev kulture, mora biti njena legitimna neodvisnost prepoznavna - vključno s svobodo raziskovanja, izražanja in informacij. Kultura pa ima tudi pravico, da se z njo ne manipulira v nobenem sistemu.

Ostali trije odstavki so bolj praktične narave v svojem bistvu in nekateri od opisanih položajev se resnično zdijo že zaznamovani ali pa preveč oprezni v izražanju.

*Pravica do kulture.* Odstavek 60 govori o kulturnih dobrinah, ki bi morale biti dostopne vsem. Na stopnji »osnovne kulture« obstajajo predvsem problemi, kot so nepismenost ali pa obstajajo takšni pogoji za življenje in delo, ki razčlovečujejo. V bistvu bi morali vsi imeti možnost za samorazvoj. V tem kontekstu dokument pokaže na ženske, ki bi morale biti polno udeležene v kulturnem življenju. V tem odstavku je glavna trditev, da kulturne dobrine niso le luksuz za bogate, ampak so nekaj bistvenega za vsa človeška življenja. Samorazvoj pa je dolžnost vsake osebne človeške svobode in dostop do kulturnih prilik je pravica.

*Težavnost strnitve kulture danes.* To prepoznava 61 odstavek, da je zaradi kompleksnosti in specializacije na različnih področjih kulture, bolj in bolj redko biti sposoben doseči organsko vizijo življenja. Priložnosti za izobraževanje in prosti čas so se zelo razširile, vendar do povezovanja kulture ne bo prišlo brez določenih kvalitet reflektivnega vpraševanja in nekaterih odločilnih prijemov za rast osebe.

*Vloga kulture v krščanskem oblikovanju.* Odstavek 62 je zadnji in najdaljši v celem poglavju o kulturi in nosi oznako »smetnjak« za ideje, ki niso ustrezale v drugih delih teksta. Kljub temu pa ima ta odstavek določeno povezanost in enotnost in se osredotoča na problem odnosov med Cerkvijo in kulturo. Priznava napetosti in sence, ki so bile v različnih trenutkih zgodovine, obenem pa vsebuje tudi obvezo Cerkve, da se bo zavzemala za stalni dialog z novimi oblikami misli in umetnosti. To upanje je osnovano na zaupanju, da nenazadnje resnica ne more biti protislovna in da imajo območja znanosti tudi svojo lastno avtonomijo. Tu je potrebno pripomniti, da se je razlaga Galilejevega primera v tem kontekstu, nanašala že na prejšnji odstavek *Gaudium et Spes* (36) in da sedaj tu ni bil ta primer ponovno omenjen. Kakorkoli, besedilo upošteva vrzeli med umetniki in Cerkvijo v teh modernih časih in kliče po priznanju novih oblik umetnosti in spodbuja njihovo navzočnost v prostorih čaščenja. Med ostalimi pomembnimi temami so v tem besedilu omenjene še sledeče: odprtost k novim pogledom v sodobnem mišljenju, v smislu biti sposoben opaziti nove razvoje v luči vere; potreba po interdisciplinarnem delu v teologiji; spodbujanje ljudi k študiju teologije; potreba po svobodi izražanja strokovnjakov na različnih področjih.

### **Sklep**

Branje tega poglavja II. Vatikanskega koncila 30 let pozneje, kliče po številnih razlagah. Najprej je to besedilo dokazalo preroškost: s prehajanjem časa je zrasel pomen podanega koncilskega besedila in tema kulture je resnično postala osrednja v razmišljanju papeža Janeza Pavla II. Drugič, te izjave koncila se sedaj zdijo skoraj nedolžno optimistične v njihovem razvoju: to je bilo zaradi premišljenega izbora, katerega cilj je bil: izogibati se obsodb in dajati sočutno pastirsko branje o moderni situaciji. Tretjič, večina glavnih problemov, obravnavanih v tem poglavju začenjajo biti osrednji v desetletjih pred nami in odtlej je refleksija Cerkve, kar zadeva kulturo, vedno naslonjena na konstitucijo *Gaudium et Spes* kot na svojo *Magno charto*. To bo postalo vidno v našem naslednjem delu pregleda postkoncilskega razvoja na tem področju; še posebno z nenavadno prominenco, ki jo daje kulturi papež Janez Pavel II.

## Četrto poglavje

### Razvoj v Katolicizmu po letu 1965

*Ameriška kultura hrepeni po pogovoru o javnih zadevah postavljenih v moralni okvir... Spodbujajte ta pogovor, gradite smisel za skupnost, ki poteka med vašo izkušnjo in vašim prepričanjem, da katoliki in ideje nista dva različna pojma.*

(Margaret O'Brien Steinfels)<sup>68</sup>

*Osrednja debata našega časa je znatno preskočila od politike h kulturi.*

(Michael Novak)<sup>69</sup>

Spreminjajočo se vlogo kulture v uradnih katoliških pristopih od leta 1965 lahko obdelamo v dveh delih. Prvi je kot kratek uvod in zadeva škofovsko sinodo o evangelizaciji leta 1974 in tekst papeža Pavla VI z naslovom *Evangelii nuntiandi* iz leta 1975, ki se deloma ukvarja z 'evangelizacijo kulture'. Drugi del pa želi povzeti ogromno količino pozornosti, ki jo namenjamo kulturi odkar je bil Janez Pavel II leta 1978 izvoljen za papeža, in bo skušal prepoznati glavne smernice razmišljanj, ki so se pojavila v tem obdobju.

#### Bolj izzivalen pristop

Včasih slišimo trditve, da je *Evangelii nuntiandi* najbolj pomemben dokument izmed pokoncilskih papeških dokumentov in da ima najbolj trajajoč učinek. Ta 'apostolski opomin' je bil izdan ravno deset let po koncu koncila in izraža nenavadno energičen stil za takšno uradno besedilo. Že vse od začetka izraža nujnost, kako lahko 'skrita energija Vesele Novice' najde 'evangeljsko moč sposobno spreobračanja ljudi v tem stoletju' (števil. 4). Evangelizacijo enači z 'pomembno nalogo Cerkve' (števil. 14), in z virom njene identitete. Ocenjuje tudi, da Cerkev vedno potrebuje 'evangelizacijo preko stalnih pogovorov in obnove, zato da bi lahko evangelizirala svet s pomočjo verodostojnosti' (števil. 15). Vse to je besedilo v katerem papež Pavel pride do prve velike cerkvene izjave, ki se tiče 'evangelizacije kulture'.

Malo pred dvajsetim členom, ki je v celoti posvečen tej temi, je sama evangelizacija opisana kot 'prinašanje Vesele Novice v vse sloje človeštva in preko njenega vpliva kot preoblikovanje človeštva od znotraj' (števil. 18). Naslednji člen se osredotoča na nakazovanje teh različnih slojev in vztraja pri tem, da je bilo ravno tako vplivajoče kot je bilo zbegano zaradi moči evangelija, človeških kriterijev sojenja, določanja vrednot, točk zanimanja, poteka misli, virov navdiha in vzorcev življenja, ki so v nasprotju z Bogom' (števil. 19). Zato hoče ta omenjena evangelizacija iskati možnosti, da bi spremenila kulturne domneve ljudi: obstajajo namigi, da so prevladujoči kriteriji zdrave pameti pogosto v tistem sporu z evangelijem. Če je to res tako, potem mora

<sup>68</sup> Margaret O'Brien Steinfels, 'Beyond Assimilation: Let's get wise', in *The Catholic Church and American Culture*, ed. Cassian Yuhaus, Paulist Press, New York 1990, 36.

<sup>69</sup> Michael Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Free Press, New York 1993, 214.

evangelizacija vključiti nov, ambiciozen cilj, tj. krščansko preoblikovanje kulture v njenih mnogih oblikah.

Pomemben del z naslovom 'evangelizacija kultur' lahko najdemo v tem izbranem poglavju. Njegove ključne pojme lahko razložimo tudi tako:

1. Preoblikovanje kultur pomeni, da raziskujemo do dna in da se ne zadovoljimo z površinskim izgledom.
2. Evangelij je neodvisen od kultur, toda Kraljestvo, katerega oznanja, morajo ljudje živeti znotraj njihovih kulturnih resničnosti; zato je evangelij združljiv s katerokoli kulturo v tem smislu, da je sposoben vstopiti v katerokoli kulturo ne bi postal subjekt te kulture.
3. 'Drama našega časa' je v prepadu, ki je nastal med kulturo in evangelijem; za današnjo evangelizacijo je zelo pomembno, da odpravimo to razpoko.

Ta ton bojazni zaradi dvoumnosti sodobne kulture še ni bil tako prisoten v besedilih drugega vatikanskega koncila. Zato ta mejni dokument, ki je bil napisan deset let kasneje, predstavlja spremembo v katoliških pristopih h kulturi in spremembo, ki bo še dolgo odmevala v kasnejših letih. Kulturo jemljemo kot zблиževanje mnogih plasti pomembnosti, kot je bilo potrjeno na drugem vatikanskem koncilu, toda ta zapleten fenomen je zdaj versko zaznan kot mogoča ovira na poti k osvobajajoči resnici evangelija. S tem ko pripeljemo na plan prisposodbo 'drama', gre ta interpretacija preko drugega vatikanskega koncila in priznava neizbežen konflikt v procesu soočenja kultur in njihovega preoblikovanja s stališča evangelija.

### **Nov osrednji položaj kulture**

Že samo količina raziskav kulture v govorih papeža Janeza Pavla II bi bila dovolj za izdajo knjige in res obstaja v španščini vsaj ena takšna knjiga.<sup>70</sup> Za trenutne namene pa nam bo pregled ključnih tem ki se ponavljajo, služil za prepoznavanje glavnih zadev, ki so se pojavile v teh stoletjih. Seveda pa obstajajo tudi drugi viri, ki jih lahko preučujemo, tudi delo papeškega koncila za kulturo, ki ga je ustanovil papež leta 1982 in ki izdaja četrtletno revijo z naslovom *Kulture in vera*. Obstaja pa tudi naraščajoča teološka literatura o kulturnih temah znotraj katoliških akademskih krogov. Kakorkoli že, glavni vir za to diskusijo bodo razprave papeža Janeza Pavla II. Zato da bi bolje osvetlili to predstavitev, boste v 'izbranem' dodatku našli en dolg, pomemben citat; da bi zmanjšali število opomb, smo datume govorov napisali v oklepaje.

Osebnost in intelektualnost Karla Wojtyła predstavljata ozadje za izjemen poudarek, ki ga ta papež namenja kulturi. Zaradi svojih izkušenj v gledališču in pri poeziji je njegovo znanje fenomenološke filozofije, njegovo naravno nagnjenje antropološko - celo verskim temam se približuje z navdušujočim smislom za dramo osebnega pomena in obstoječih izbir. K tej humanistični viziji pa prinaša tudi oster smisel duhovnega konflikta vrednot v srce sedanje zgodovine, in zato vidi kulturo kot ključno območje za rešitev človeštva od zmanjševane podobe same sebe.

Ameriški teolog Avery Dulles je napisal članek z naslovom 'Preroški humanizem Janeza Pavla II'. S tem je hotel povedati, da papež Wojtyła (kot ga pogosto kličejo Italijani), razmišlja znotraj določene skupine osredotočenih zadev: hrepenenja, da bi spomnil ljudi na njihove zmožnosti živeti samoodlikujoče se življenje med različnimi oblikami dehumanizacije; duhovnega smisla Božje resnice kajti le v harmoniji z razodetjem najdemo resnično izpolnitev; zavedanja, da vsak človek

---

<sup>70</sup> Fernando Miguens, *Fe y Cultura en la Esequencia de Juan Pablo II*, Ediciones Palabra, Madrid 1994.



odkrije svojo lastno humanost šele preko ljubezni znotraj skupnosti in preko družbene solidarnosti - nasprotje tega je 'odtujitev', pojem, ki si ga je papež sposodil pri Marxu. Dulles v nekem svojem poglavju o kulturi začenja takole:

Kultura je glavna skrb Janeza Pavla II že od njegovih zgodnjih dni, ko je razvil svoje talente za glasbo, poezijo in dramo. Med leti 1977 in 1980 je objavil kar nekaj pomembnih del o filozofiji kulture... Papeževa teorija o kulturi je čisto humanistična... Vsak živi kot mu narekuje njegova kultura, ki določa način njegovega obstoja. Kultura kot človeški dosežek vključuje našo sposobnost za samooblikovanje, ki se po vrsti širi v svet produktov. Kultura je materializacija človeškega duha in istočasno poduhovljenost le tega. Zato služi za to, da lahko napravimo ta svet bolj človeški.<sup>71</sup>

To prioriteto, ki je izkazana kulturi, lahko potrdimo v več kot eni osebni papeževi izjavi. Novembra leta 1979, ravno leto dni po izvolitvi, je papež govoril na posebnem srečanju kardinalov, ki so bili sklicani, da z njim premišlujejo o glavnih verskih zadevah: "Ne bo vam ušlo, da se posebno zanimam za probleme kulture, znanosti in umetnosti". Potem je trdil, kot je potem tudi ponovil ob mnogih drugih priložnostih: "V tej pomembni dobi sta usoda Cerkve in sveta na kocki v teh zadnjih dnevih našega stoletja" (5.11.1979)

V podobnem osebem nagnjenju je papež nagovoril evropske intelektualce decembra leta 1983: "Zavedate se, da je tema kulture kot takšne, in tudi odnos med vero in kulturo, mnogokrat zapolnjevala moje misli v luči mojih različnih izkušenj učenjaka, kristjana, duhovnika, škofa in zdaj kot papeža" (16.12.1983).

### **Tri stališča kulture**

Ko analiziramo oceno kulture, ki jo ponuja *Gaudium et Spes* vidimo, da ta združuje tri glavne razsežnosti - humanistično, empirično in lokalno. Ta trojna razdelitev lahko služi tako za delitev kot tudi za združitev različnih načinov s katerimi papež obravnava kulturo. Zato je v mnogih njegovih govorih na to temo možno razlikovati med tremi nekoliko različnimi pomeni besede 'kultura', ki jo lahko označimo kot kreativno ali prosvetljeno kulturo, kot sociološko ali živeto kulturo in kot določeno ali krajevno(lokalno) kulturo. Čeprav med njimi ni velike razlike, vse kažejo na tri pomembna področja kulture.

To se pokaže pri pogostih nastopih Janeza Pavla II med njegovimi obiski v številnih deželah. Njegov program skoraj vedno vključuje srečanje z 'ljudmi kulture', t.j. z umetniki, intelektualci, vzgojitelji in tistimi, ki pripadajo svetu množičnih sredstev obveščanja. To zadnjo besedo je večkrat opisal kot prvoten Areopagus našega sodobnega kulturnega sveta. Njegov govor, namenjen takšnim kulturnim voditeljem, pogosto preleti dolgo zgodovino odnosov med vero in kulturo, in jo primerja s sedanjo situacijo, ko mnoge oblike kulture ostajajo zaprte in pozabljene med imanenco in transcendenco. Če je kultura tisto kar omogoča, da postanejo ljudje bolj človeški in če različne kulture predstavljajo različne načine kako se soočiti z vprašanjem pomena obstoja, potem je celotna prihodnost človeštva tesno povezana z vsem možnim, kar se lahko zgodi na področju kulture. Na kratko, papežev tipičen poziv svetu zavedne ali kreativne kulture pomeni spoznati visoke ideale, ki jo lahko vodijo in ki lahko spet oblikujejo človeško modrost za dandanes. 'Vsaka kultura

---

<sup>71</sup> Avery Dulles, *The Prophetic Humanism of John Paul II*, America (23 October 1993), 9.

pomeni trud, da bi premišljevali o skrivnosti sveta in še posebno o človeški osebi: to je način kako dati izraz nadnaravni dimenziji človeškega življenja' (ZN, 5. 10. 95).

Druga raba besede 'kultura' v papeških govorih pa se nekje osredotoča na življenjske stile. Če vidimo kultivacijo človečnosti kot dobro in če naj bi krajevne tradicije spoštovali zaradi njihove duhovnosti, potem nas pasivno življenje znotraj pritiskov moderne družbe zavaja in je nevarno osnovnim človeškim vrednotam. Ta pomen 'kulture' kot živete domneve lahko zlahka postane 'antikultura'. 'Prevladujoča kultura' je izraz, ki se ponavadi uporablja z negativnim prizvokom: 'toliko naše prevladujoče kulture je kultura pobega od Boga' (USA, 6.10.95). Včasih kdo najde drugačne pomene celo znotraj istega stavka: 'kultura, ki ni v službi posameznika, sploh ni kultura' (Peru, 15.5.88). Z drugimi besedami, kultura ostaja dvoumen človeški izum, ki potrebuje stalno človeško razsodnost. Velik humanističen ideal se lahko spremeni v protislovje, in avtentične vrednote idealne kulture so v dejanski kulturi sodobnih sekulariziranih družb v nevarnosti.

V nekaterih državah in na nekaterih kontinentih je možno, da se papež sreča s predstavniki domorodnih ali tradicionalnih kultur, in tukaj so njegovi govori običajno bolj stvarni in zaščitniški. Glavno sporočilo je, da je krajevna podedovana modrost bogat zaklad, ki ga je treba ohraniti. Da bi bilo treba ceniti svoje vrednote - v smislu svetega ali spoštovanja do družine - in jih varovati pred kulturnim zatiranjem bolj površinskih kulturnih trendov. Ta pozitivna ocena manjših tradicij je včasih usposobljena s potrditvijo potencialno dvoumnih elementov: v odlomku iz okrožnice o misijonih omenja nevarnost, 'da bi nekritično prešli iz oblike odtujitve kulture k temu, da bi kulturo preveč cenili. Ker je kultura človeška stvaritev, jo zaznamuje greh' (*Redemptoris missio*, No. 54).

### **Temelji za filozofijo kulture**

Kar se tiče ustvarjalne ali človeške kulture, je bil najbolj odmeven tisti papežev govor; ki je bil namenjen članom UNESCO junija leta 1980 v Parizu. Nekaj pomembnih odlomkov iz tega dolgega govora je tudi v izboru na koncu knjige. V glavnem je bila to strastna prošnja, da bi se ohranila izvrstnost človeka v njegovi biti pri katerem koli pristopu h kulturi, in da zato ne smemo enačiti kulture samo s kulturnimi produkti ali aktivnostmi. Zato je človekov subjektiven obstoj bolj kot njegov zunanji 'imeti' vir kulture, in pomembnost kulture se najbolj vidi v luči celotnega človeštva (zadnji izraz je od Jacques-a Maritain-a in ga papež ni uporabil, ampak kljub temu dobro ujel bistvo njegove trditve).

S tem pogledom je papeževa predstavitev izpopolnila različna načela za razumevanje kulture:

1. Gledati na človeka kot na celoto pomeni, da spoštujemo telesno in duhovno človeštva; ta neabstrakten smisel človeka v zgodovini je osnova za razumevanje kulture.
2. Kultura je ključno območje v katerem ljudje postanejo polnost
3. Človek je tako subjekt ali oblikovalec kulture kot tudi njen objekt ali cilj.
4. Zgodovinsko gledanje obstajala bistvena ali osnovna vez med vero in kulturo.
5. Predvsem krščanstvo je bilo tisto, ki je ustvarjalo kulturo zaradi vrednosti, ki jo daje izvrstnosti človeka.
6. Prva naloga kulture je vzgoja, in ne v ožjem pomenu besede, temveč gre za duhovnosti in moralne kulture.
7. Narod obstaja preko kulture in za kulturo, kar mu včasih rešuje celo njegovo identiteto.

Jasno je, da je to predvsem humanističen in filozofski pogled na kulturo, in jasno je, da je ta pristop temeljen za Janeza Pavla II. Res ostaja prav ta govor mejnik njegovega razmišljanja in papež ga je pogosto citiral v kasnejših letih. Čeprav svoje razmišljanje pred UNESCOm gradi na ravnanju s kulturo na podlagi *Gaudio et Spes* (brez da bi jo kdaj navajal), je veliko bolj ambiciozen v intelektualnem oziru. Ko je Svet govoril o tem, da je človeštvo 'avtor kulture' (štev. 55), je imel v mislih novi smisel odgovornosti za zgodovino v modernih časih. Ko Janez Pavel II govori o človeku kot o subjektu ali arhitektu kulture ne misli na trenutno občutljivost, temveč na nekaj kar je v samem organizmu človeštva. Bolj odločno kot II. Vatikanski koncil hoče ustanoviti naravo kulture v razlagi človeške kulture kot samoodlične. Pogosto nudi Janez Pavel II različice te metafizične antropologije kulture in vztraja, da je 'kultura človeštvo od človeštva in za človeštvo' (10. 1. 92).

### **Drugi ključni izrazi humanistične kulture**

Ko smo spoznali ozadje, nam je jasno, da se papež ponavadi nagiba k temu, da svoja razmišljanja o kulturi utemeljuje na filozofiji človeka. Ker je govoril o tem v svojem nagovoru na UNESCO, lahko obnovimo kasnejše komentarje glede te razsežnosti kulture dokaj sistematično:

*Kultura kot nekaj osebnega in skupnega.* Janez Pavel II nenehno vztraja na tem, da je 'kultura orientirana k realizaciji osebe v vseh njenih razsežnostih', toda istočasno poudarja, da kultura pripada narodu: to je 'poseben način s katerim narod kultivira svoj odnos z naravo, z drugimi in z Bogom' (15. 5. 82). V tem smislu ni kultura nikoli nekaj privatnega marveč je nekaj skupnega: vključuje 'skupno dobro vseh ljudi, izraze svojega dostojanstva, svobode in kreativnosti' in je priča svoji posebni zgodovini (*Christifideles laici*, 1988, štev. 44).

*Prizadevanje za resnico in ljubezen.* Različne kulture skozi zgodovino predstavljajo različne jezike raziskovanja 'vprašanja pomena osebnega obstoja' (*Centesimus annus* štev. 24). Toda današnja intelektualna kultura trpi zaradi antropološke imanence, ločuje etiko od resnice, in trpi zaradi zelo razširjenega relativizma (*Veritatis splendor*) Energija, ki se skriva v globinah kultur, je ljubezen, s čimer se 'premaga neozdravljiva končnost' in s katero se odpirajo Božje skrivnosti' (22. 5. 82). Ljubezen je tudi 'prvobitna potreba' vsake kulture ( 12. 1. 90).

*Nevarnosti zaprtosti.* Vera je bistveni del pristne kulture toda danes je kultura posebno v nevarnosti, da postane razčlovečena. Posebno intelektualna kultura se lahko zapre pred svetom in ostane 'v tišini glede transcendentne razsežnosti človeštva' ali glede 'vprašanja Boga' (1. 11. 82). Vpliv posvetnih svetovnih nazorov lahko poškoduje območje in kvaliteto človeškega spraševanja, ki je srce kulture. 'Kultura brez univerzalnih vrednot ni avtentična kultura' ( 12. 4. 87).

*Skrb cerkve za umetnost in kreativnost.* Človeška samoodličnost se izraža na privilegirani način preko 'kreativnega genija' in še posebno tam, kjer lepota postane 'izraz absolutnega' (22. 5. 82). Že sam obstoj papeškega koncila za umetnost (pobuda Janeza Pavla II leta 1982) simbolizira predanost Cerkve razvoju kulture, še posebno zato, da bi tisti, ki ustvarjajo na umetniškem področju, 'občutili, da jih Cerkev priznava kot osebe, ki so se posvetile službi resničnega, dobrega in lepega' (13. 1. 89). Cerkev tudi računa na njih, da bodo pomagali ljudem 'ponovno odkriti njihov spomin', in 'oživeti njihovo zavest' (10. 1. 92).

*Priviligiran prostor za dialog.* Čeprav, kot bomo videli kasneje, je bilo tekom časa več pozornosti namenjene pastoralnemu razmišljanju živetih kultur današnjega časa, ostaja vez z intelektualno in umetniško kulturo ključno področje za dialog, še posebno z neverujočimi. V tem smislu predstavlja kultura 'temeljno razsežnost duha, ki ljudi postavlja v odnos enega z drugim in jih združuje v tem kar je najbolj resnično njihovega, namreč v njihovi skupni človečnosti' (25. 3. 93).

### **Kultura kot jo živimo**

Druga in dokaj pomembna razsežnost kulture pomeni čedalje večjo osredotočenost papeževih razmišljanj. Izgleda, da je v svojih zgodnjih letih papeževanja začel z osredotočenostjo na samo zavedajočo se kulturo umetnikov in mišljenikov toda postopoma je začel večjo pozornost namenjati kulturi kot jo živimo, ki je skrita moč v današnjem svetu. Spodbuda, da bi se obravnavala tudi ta druga stran kulture je bila najprej pastoralna, kot je eksplicitno povedano v nekem delu papeževega pisma, ko je, ustanovil papeški svet za kulturo leta 1982. Dvakrat v istem pismu je trdil, da je človeška usoda na kocki na polju kulture. In tekst se nadaljuje:

Pomembnost cerkve katere skrb je skrbna in daljnosežna pastoralna aktivnost z ozirom na kulturo in še posebno z ozirom na to čemur se reče življenjska kultura, to je celotna načela in vrednote, ki sestavljajo običaje naroda: 'sinteza med kulturo in vero ni samo potreba kulture ampak tudi vere... Vera, ki ne postane kultura, je vera, ki ni bila v polnosti sprejeta ne v polnosti preiščevana in polno izživeta.' (20. 3. 82).

(Ta zadnji citat je iz nekega papeževega govora izpred nekaj mesecev). Ta odlomek je pomemben iz različnih vidikov: da predstavi temo pastoralnega razmišljanja zaradi svoje izzivalne trditve, da bi vera morala postati kultura (osnova, da lahko govorimo o ustvarjanju krščanske kulture kot bomo videli); zaradi svoje različnosti med kulturo in življenjsko kulturo.

### **Razsodnost novih miselnosti**

Vredno je omeniti, da se je v seriji letnih nagovorov papeškemu svetu za kulturo Janez Pavel II. večinoma osredotočal na ta pastoralni klic, da bi razumeli kulturo, živimo v smislu njenih vplivov, da bi počlovečila ali razčlovečila ljudi. Govoril je o soočanju z 'novimi kulturami' mlajših generacij, o pozornem poslušanju 'prikritih upov in prizadevanj' današnjih ljudi in o tem, da bi to delali z občudovanjem in tudi s 'čistim smislom razmišljanja' (13. 1.83). Ta naloga da bi interpretirali kulture, ki jih živimo, ima tri značilnosti: da bi razumeli krajevne situacije in 'miselnosti', ki se pojavljajo; njena naloga je, da pripravi in služi evangelizaciji; in da ponudi kritiko kulturnega zatiranja in prisotnost 'antikulture' (16. 1. 84). V obdobju, ki ga označujejo 'globoke spremembe v miselnosti', in ko 'mnoga kulturna okolja še vedno ostajajo neobčutljiva' za evangelij, se poraja vprašanje: 'kako je sporočilo cerkve dostopno novim kulturam, trenutnim oblikam razumevanja in občutljivosti?' (15. 1. 85)

Celo ti kratki napotki so dokaz za razširitev dela. Poslanstvo papeškega sveta za kulturo ni bilo samo stvar zveze z intelektualnim in kreativnim svetom ampak tudi stvar pastoralnega razmišljanja glede spreminjanja rahločutnosti današnjih ljudi. Izraz 'duhovna razsodnost' se čedalje pogosteje pojavlja, da označuje duhovno ločitev različnih tipov pripravljenosti in virov zaprtosti za vero. Zelo se ponavlja tudi vez med 'inkulturacijo evangelija in evangelizacijo kultur' (15. 1. 86). V tej seriji nagovorov papež pogosto omenja inkulturacijo, vendar je nikoli ne omejuje na tako imenovana misijonska območja; namesto tega jo razširja na vse kulturne kontekste

današnjega časa. Ostaja vprašanje odkritja 'jezika', ki bi doseglo človeška srca in to je vpisano kot 'najbolj pomemben kulturni in evangelijski projekt' (17. 1. 87). Še več, takšno uvidevno razmišljanje je del boja med 'kulturno praznino' zaradi 'pritiskov kulture brez duhovnih korenin' in upanja, da bi 'humanizirali družbo in njene ustanove preko evangelija' (10. 1. 92).

### **Možnost krščanske kulture**

Čeprav so izraz večkrat kritizirali (in nanj gledajo z določeno mero dvoma znotraj cerkvenega sveta kot bomo videli), se Janez Pavel II. ne obotavlja in govori o potrebi po 'krščanski kulturi'. Ta izraz je postavil za del naslova leta 1992 za združenje latinsko ameriških škofov - 'nova evangelizacija, človeški razvoj, krščanska kultura'. Zagovarjati, da bi vera morala postati kultura, pomeni preprosto to, da evangelij lahko in mora prežeti 'običaje naroda, njegove pomembne drže, njegove ustanove in vse njegove strukture'. Da bi lahko kljubovala odsotnosti 'osnovnih krščanskih vrednot v kulturi sodobnosti', mora evangelizacija dandanes 'odgovoriti na to krizo kulture' in iskati možnost, da bi obnovila 'kulturno alternativo, ki je v polnosti krščanska' (12. 10. 92).

Da bi lahko upali na krščansko kulturo, ni treba namigovati na nostargično vrnitev k nekaterim srednjeveškim teokracijam. Evangelizacija kulture pomeni natančno to, da je kulturno življenje - v vseh svojih razsežnostih - navdihnjeno in preoblikovano preko evangelija. Treba pa je priznati, da izraz 'krščanska kultura' lahko doda pridih vrnitve k stari poenotenosti. Ta potrebuje uravnoteženost s smislom pluralnosti kultur, in res Fernando Miguens trdi, da ne more obstajati 'nobena krščanska kultura sama, ampak mnogo možnih verzij krščanske kulture; povedano z drugimi besedami, drugačne kulture lahko pokristjanimo, toda ohranimo njihovo pluralnost; univerzalnosti ne bi smeli enačiti z enoličnostjo'.<sup>72</sup>

### **Zaključek**

Celo iz tega dokaj kratkega povzetka je razvidno, da kultura zaseda mesto prvotne pomembnosti za Janeza Pavla II. Med obiskom univerze v Rigi (Latvija) leta 1993 so ga nepričakovano prosili, naj na kratko nagovori v poljščini skupino svojih sonarodnjakov. Odločil se je, da bo – brez teksta – govoril o kulturi in med podajanjem improviziranih komentarjev se je ponudila nekakšna definicija kulture, ki je 'vse, kar oblikuje človeka in družbo v kateri človek živi' (13. 9. 93). To ni najbolj izdelana in strokovna definicija kulture, je pa pomembna in veliko pove: združuje papežev tipičen personalizem in njegov smisel za skupnost in čeprav to izražanje ne izključuje kreativne ali zavedne kulture, se bolj nagiba v smer živete kulture.

Kot smo videli, je papež Wojtila zaradi svojega značaja in izobrazbe bolj nagnjen k 'višji' kulturi, toda njegova pastoralna skrb ga je privedla do tega, da je bil pozoren na široko polje sociološke kulture in še posebej na njene učinke, s katerimi vse dela trivialno. Med obiskom v ZDA je obdelal vse pozitivne in negativne pristope: 'Včasih pomeni pričevati za Kristusa potegniti iz kulture poln pomen njenih najbolj plemenitih namenov... Včasih pa pomeni pričevati za Kristusa izzvati kulturo, še posebej, ko je napadena resnica o človeku' (8. 10. 95). Ta težnja, da bi prišla na plan kritična vprašanja o prevladujoči kulturi, je skupna z svetovnim cerkvenim koncilom, kot bomo videli v naslednjem poglavju. Je pa tudi ključna zadeva za katerokoli bistro duhovnost kulture, kar bo glavna tema kasnejših poglavij.

---

<sup>72</sup> Miguens, n. d. 169 – 170.

## 5. poglavje

### Svetovni svet Cerkev: različna stališča

(prevod)

*kulturo oblikuje človeški glas, ki odgovarja na Kristusov glas (bangkoška konferenca 1973)*<sup>73</sup>

*Evangelij ni vesela novica, če ne upoštevamo kulturo poslušalcev na način, ki bi resno jemal kulturno identiteto in integriteto (jeruzalemsko svetovanje 1952)*<sup>74</sup>

V času, ko je ta knjiga pripravljena za tisk, Svetovni Svet Cerkev se pripravlja za veliki verski in kulturni shod, ki se bo odvijal v Brazilu. Shod, organiziran prek skupinskega delovanja z svetovnim poslanstvom in evangelizmom, ima naslov *Poklicani k enemu upanju: evangelij v različnih kulturah*. Dogodek predstavlja višek številnega niza razvoja znotraj Svetovnega Sveta Cerkev, ki se je zdel kot izhod kulturnega pojava, ki bi lahko v glavnem z misionarskega (poslanskega) stališča bil zanemarjen ali pa opažen. Sedaj se ta dogodek kaže kot glavni teološki interes z izzivanjem zapleta tako za komunikacijo kakor za sedanjo versko prakso.

Poglavje nam daje kratek prikaz ustreznega razvoja znotraj Svetovnega Sveta Cerkev, ki nakazuje posamezne paralele z interesi Katoliške Cerkve in razsvetljuje nekatere značilne poudarke razlik. Konrad Raiser, generalni sekretar Sveta, je poudaril, da tok zблиževanje h kulturi ni enostavna zamisel (kot v prejšnjih diskusijah o Cerkvah in kulturi), niti to ni primarno misijološko. Sedanje stališče se je obrnilo k osnovnemu rešitvi, ki upošteva dinamične interakcije med Evangelijem in človeško kulturo.

Če je središče evangelija oseba Jezus, trdi Raiser, takrat je krščanska resnica manj trdilna, kakor nepojasnen dogodek odnosa z Gospodom v Jezusu Kristusu. Ko imamo pred sabo soroden pojem *kultura*, Raiser vztraja, da njen osnovni pomen prihaja od antropologije. Na ta način odklanja kakršnokoli identifikacijo kulture z civilizacijo ali folkloro. Po njem je kultura izraz identitete človekove komunikacije. Kultura se nanaša na občutljivo sklop navad, simbolov, umetniških predstav, spomočjo katerih človeška komunikacija ureja odnose z naravo, z drugimi skupnostmi, in tudi s celotno resničnostjo. Prek procesa socializacije in prek tradicije, se kultura prenaša na prihodnjo generacijo. V tem pomenu, je kultura specifično

---

<sup>73</sup> Quoted in S. Weslwy Arijarajah, *Gospel and Culture*, An Ongoing discussion within the Ecumenical Movement (Gospel and Cultures Pamphlet 1, WWC Publications, Geneva, 1994), p. 28.

<sup>74</sup> 'On intercultural Hermeneutics' (Report of a WWC theological consultation, Jerusalem, December 1995) *International Review of Mission* (Vol. 85, No. 337, 1996) p. 242.

človeška. To je druga plat človeškega bitja, ko gre za socialne odnose. Vsako razumevanje kulture vključuje jezik, zgodovino, družinske vzorce danega občestva.<sup>75</sup> Ta pomemben opis kulture (ponatisnjen z drugimi teksti v poglavju 'antologija'), povzame skupaj veliko vezi, na način, ki je delno podoben pa tudi različen od stališč, ki so bili sprejeti sprejeti na 2.vatikanskem koncilu ali na Unescoa. Pojasnitev identitete *skupnosti* je močnejša od drugih definicij. V nasprotju, 2.vatikanski koncil l.1965 (vsaj v ključnem 53 odstavku) se je zblížal kulturi v pojmi osebno-centralnega humanizma. Tudi UNESCO je 1982 poskusil podati obsežne sinteze vrste kulturnih aktivnosti brez prioritiziranja. Z druge strani navidezno uradna definicija Svetovnega Sveta Cerkev iz l.1994 na duhovna in religiozna obzorja ni mislila ne eksplicitno ne pozitivno (za razliko od Drugega Vatikanskega koncila in UNESCO-a). Podaja pa razlago, da tradicionalne kulture vključujejo religiozno simbolizacijo, medtem, ko je ta v moderni družbi ločena od kulture.

Raiserov članek razpravlja o napetosti med dialoškim in dialektičnim razumevanjem povezave evangelija in kulture. Dialoški model se zasniva na evangelijski podobi, ki je kot kvas, ki prodira testo in ki teži k zvestobi h Kristusovemu učlovečenju. Bolj se mora zaobjeti človeška resničnost kulture, kakor pa jih soditi od zunaj. Medtem ko dialektični model spominja kristjane na radikalno dvosmiselnost vseh kultur, na njihovo moč prodrati v destruktivne in odtujene oblike. Od tukaj se kaže nenehna potreba po preroškem odporu do kakršnikoli nekritične identifikacije kulture z evangelijem.

### Točke napetosti in kovergencije

Na tem področju Raiser navaja tri sporna vprašanja na katera trči ekumenska diskusija.

1. Kako se lahko zaščiti enotnost in nespremenljivost evangelija, v pričo različnih oblik krščanskih kultur? Rešitev vidi v spoznanju, da ne obstajajo neskončni evangelijski izrazi. Isti Kristus lahko ima več videzov in vsa verska utelešenja so kulturna. Napetost med univerzalnim evangelijem in lokalno posebnostjo je neizogibna.
2. Če to sprejmemo se pokažejo nevarnosti: ali ne obstajajo merila za oceno pravega od ponarejenega verskega učlovečenja? Po njegovem nazoru prav to vprašanje razkriva nujnost, da bi evangelij postal del mestne kulture in tako ohranil "kritično razdaljo", da bi na ta način odkrili življensko zaničevalni pogled kulture.
3. Ali lahko govorimo o 'krščanski kulturi'? Raiser stremi, da bi identificiral idejo krščanske kulture in da bi obnovil nemogočo preteklost v bolj kompleksno sedanjost.

Nekaj komentarjev bivšega generalnega sekretarja Emilia Castroa podajajo spodbujevalne sumarije za razumevanje kulture, ki so stopnjevalno bili sprejeti v času refleksije Svetovnega Sveta Cerkev.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Konrad Reiser, 'Gospel and Culture', *International Review of Mission*, (Vol. 83, No. 331, 1994), p. 623.

<sup>76</sup> Emilio Castro, 'On Evangelism and Culture: Some Reflections', *International Review of Mission* (Vol. 84. No. 335, pp. 356-378). References here are to pp. 366-367.

1. Kultura ni nevtralna. Lahko je idolatrijski vpliv in celo vse kulture potrebujejo, da bi se srečale v duhu konstruktivnega dialoga.
2. Kulture so človeška ustvaritev in kot take prinašajo mešanico sence in luči. Lahko dodamo, da Svetovni Svet Cerkev uporablja pojem "razlikovanje" manj kot katoliški krogi, toda ponuja podobno kombinacijo spoštovanja in evangelijskega mnenja.
3. Kultura daje "scenarij" ali "infrastrukturo" za evangelijsko komunikacijo, toda to je več kot pa samo pasivno okvirje odnosa, razen, če je evangelizacija zreducirana na "duhovni prostor" in se tako pozabi krščanska odgovornost na javnem področju in vse kar je stvarjenjskega. To vključuje obvezo nenehne humanizacije.

### **Razvoj sinteze znotraj refleksije Svetovnega Sveta Cerkev**

Leta 1994. je Wesley Ariarajah objavil en izreden pamflet, ki povzema diskusije o kulturi preteklih desetletij. Naslovljen pod imenom *Evangelij in kultura*, poudarja, čeprav so debate lahko slučajno ponavljane, da obstajajo sedaj podobni konsenzusi v splošnem kulturnem značaju, tako za teologijo kakor za poslanstvo. Obenem pa tudi v pomenu, kako se zblížati nekaterim zapletenim ključnim vprašanjem.<sup>77</sup>

Že pred osnutkom Svetovnega Sveta Cerkev leta 1994., je bila navzoča tema kulture v več razprav, čeprav ne vedno eksplicitno, v nizu svetovnih misijonskih konferenc, ki se je začela v Edinburgu l. 1910. Pred drugo svetovno vojno je bila težnja, da bi se več govorilo o nesoglasju evangelija z ljudsko religijo in predpostavljalo se je, da so kulture enostavno zunanji izrazi različnih religijskih sistemov. "Poganska" kultura je enostavno velala "za napačno" in od časa spreobrnitve se je od spreobrnjencev pričakovalo, da bi se odpovedali tako bivši religiji kakor kulturi ter sprejeli "krščanski način življanja". Če se kulturo predstavlja le kot nekaj revnega in samo kot nekaj negativnega, takrat je tako zanemarjanje bilo v skladu z dialektično teologijo, ki je bila dominantna v tem desetletju. Karl Barth in tisti, ki mu sledijo, so poudarjali diskontinuiteto med evangelijem in vsemi človeškimi tradicijami. Na krščanstvo so gledali z dvomom IN SO FAR (?) jo je lahko samo zreducirati na "religijo" (kar se danes lahko imenuje "akulturirana" religija).

Situacija, po letu 1945 z vsemi ranami je odprla nova obzorja. Izziv, znova zgraditi narode je prineslo nove nazore mestnih Cerkev. Vzporedno z procesom dekolonizacije in z pojavom novih narodov, so se pojavile različne oblike sebstva v mladih Cerkev Afrike in Azije. V poznejših štiridesetih letih se je veliko govorilo o predstavitvi evangelija, ki potrebuje, da bi "sprejel" vrednote narodne kulture. Petdesetih letih, po besedah skupščine v Kuala Lumpurju l. 1959. (Ariarajah, str 12), je svetovna INDIGENIZACIJA (?) postala popularna in je pomenila ne le prilagajanje obredov, ampak "usklajevanje evangelija z narodovo kulturo". Leta 1963 se je vseafriška konferenca Cerkev končala z izjavo (ki se danes lahko zazdi popustljiva, toda tedaj je to bil pogumen korak): ni vsa tradicionalna afriška kultura slaba, pa tudi ni vsa dobra. Kakor pri vseh drugih kulturah, so tudi v njej pozitivni dejavniki, ki to kulturo držijo skupaj. Obstajajo v njej tudi negativni dejavniki, ki degradirajo človekovo osebnost.

Taki novi koraki refleksije so pokazali, da so znotraj misijonskega sveta poražene nekatere prenaplajene teološke trditve. Leto 1962 je New Delhiška skupščina

---

<sup>77</sup> S. Wesley Ariarajah, op. cit. In the following paragraphs, which summarize this fine essay, page references will be given in parenthesis in the text.



Svetovnega Sveta Cerkev (njena tretja generalna skupščina, prva pa, ki se je odvijala zunaj zahoda), okrepila je bolj plemenito branje s čimer evangelij ni enostavno prekinil z narodno tradicijo, ampak pravzaprav lahko postane moč za ohranitev tistega, kar je v kulturni globljega, še posebej v času kriz in ločitev. New Delhi priporoča premestitev napetosti, ki so vpleteni na tem področju. Namesto Barthovega zблиževanja kulturnega mišljenja prek evangelija, New Delhi je politično-kulturni izvor konflikta videl bolj v "nepremišljenih stališčih zahodnih navad", ki identificirajo "krščansko kulturo" z zahodnim svetom (Arijarajah str 25). Ta skupščina, ki se je odvijala v času, ko se je začel Drugi Vatikanski koncil, je skušala tudi podati definicijo kulture kot "integracijo celotnih idej, tradicij, institucij in navad, družbenih okoliščin, ki so ponavadi integrirane okoli religiozne vere".

Bangkoška misijonarska konferenca l. 1973, je skovala izjavo (ki je citirana v naslovu tega poglavja), da " *kulturo oblikuje človeški glas, ki odgovarja na Kristusov glas* ". Hkrati pa je kultura soočena s problemom, da univerzalnost vere ne potrebuje protislovje njene posebnosti. Leta 1975 je skupščina v Najrobiju šla naprej. Pluralnost je ocenila kot priložnost "izmenjave med kulturami". V tem tonu, kot je že omenjeno, se v uradnem katoliškem diskursu niso našle prave vzporednice. Skupščina je potrdila, da je vprašanje "krščanske kulture" "obremenjeno z kulturnim imperijalizmom". To je našlo odmev v katoliškem mišljenju, ko je prišlo do trditve, da "nobena kultura ni zaprta za Jezusa Kristusa". Odkar je izročitev h Kristusu "dobila drugačne kulturne oblike", je cerkvena skupnost "poklicana, da bi stopila v odnos z vsako kulturo kritično, ustvarjalno, odrešenjsko" (Arijarajah, str. 33).

S. Wesley Ariarajah meni, da večina sodobnih skupščin Svetovnega Sveta Cerkev ter svetovna misijonska konferenca, na področju, ki zadeva kulturo niso šli naprej, ne glede na to, da so ta leta bila leta konsolidacije, konsenzusa in spoznavanje nerešenih vprašanj. Sam navaja šest področij konsenzusa, ki jih lahko parafraziramo in jih razširimo v naslednje:

1. Evangelij se mora ukoreniti v vsaki kulturi, mora najti izraze tako v življenju kakor v obredju.
2. Prejšnja identifikacija med zahodno kulturo in evangelijem, mora biti izrecno zavržena, ker po besedah v Vancouverju iz l. 1983, nevarnost vedno tiči, ko priznavamo, da je "evangelij sprejemljiv za vsako kulturo".
3. Čut za kulturo je odločilen v vsakem misijonarskem delu. Sicer lahko pademo nazaj v stališča "ozmerjanja nosilcev kulture".
4. Evangelij v kulturi ne more avtomatsko vsega sprejeti, (kultura je vedno mešanica kreativnosti in dvosmiselnosti). Evangelij presoja, izziva in preoblikuje. Obenem pa je tudi evangelij izzvan s strani kulture, da bi ustvaril avtentične izraze krščanskega življenja (Svetovni Svet Cerkev Centralni Komite, Johannesburg, januar, 1994).
5. V času kulturne spremembe je potrebno biti pozoren na svetovni spoprijem sekularne in tehnološke kulture z ene strani in na to, da je dominantna kultura lahko netolerantna do manjšinske identitete z druge strani.
6. Drugi ekumenizem potrebuje, s pomočjo krščanskega spoštovanja, pluralnost kulturnega izražanja vere znotraj kultur.
7. Z mogočo izjemo zadnje točke, ključni poudarki so praktično istovetni uradnim katoliškim izjavam zadnjih let. Zato obstajajo vredna sestavina stališč, pa čeprav bi lahko bile dopolnjene ena z drugo.

### **Ni čistega evangelija – ni abstraktne kulture**

Katera področja Svetovnega Sveta Cerkev (SSC) so že postavljena na jasne temelje in katere težave, ki se navezujejo na razumevanje evangelija-in-kulture, so še vedno nerešene?

Postalo je jasno, da teoretična zблиževanja izzvenijo v prazno, če niso praktično preizkušena. V zadnjih komentarjih Svetovnega Sveta Cerkev je bil precej kritiziran podzavestni idealizem, o 'čistem evangeliju', ki bi ostal neomadeževan s kulturo in bi kot tak lahko bil vcepljen v neurejen svet kultur. Teoretično je sicer neodvisnost kulture od evangelija široko sprejeta, praktično pa evangelij prihaja med nas v kulturoloških formah. To razumevanje najde jedrnato definicijo v brošurici, ki je pripravljena za vodenje skupin: "Evangelij vedno presega vsako kulturo, a se nikoli ne zedini s posamezno kulturo"<sup>78</sup>.

Še posebno zaradi sporne predstavitve korejske govornice profesorice Chung Hyun-Kyung na zborovanju v Canaberi 1991, 'uporaba sinkretizma', je postala glavni problem za nekatere člane Svetovnega Sveta Cerkev. Zavrnili so njeno sprejemanje Božjega Duha v nekom kot je Malcolm X ali v trpljenju deževnih gozdov Amazonke ali v boginjah prvotnih religij. Pravoslavni predstavniki (še bolj pa navadni pravoslavni, brez velike začetnice) so hoteli postaviti 'meje različnosti'.

Zadnja Ariarajhova razprava se konča z izraženimi dvomi in razočaranji. Omenja, da so nekatere razprave Svetovnega Sveta Cerkev o teh izhodiščih potekle v krogih, ki 'sprejemajo tako afirmativno (pritrtilno strinjanje), kakor tudi svarilne govore o kulturi (str. 45). Povsem iste kritike bi v teh letih lahko bile podane iz Vatikana ali iz papeških izjav, čeprav so bile predpostavke v različnih ozirih različne. Kakor smo že omenili, se zdi, da se je katoliška Cerkev približala bolj humanemu ali filozofskemu smislu kulture in se bolj naslanja na dolg zgodovinski delež vizije 'krščanske kulture'. Boleče razlike na uradni ravni mnogo manj pogoste. Poleg tega pa tudi razvoj katoliške misli o kulturi v novejšem času prikazuje mnogo vzporednic z miselnostjo Svetovnega Sveta Cerkev. Obstajajo pa določene razlike v izrazoslovju (katoliška Cerkev se precej dotika 'evangelizacije kulture' in 'inkulturacije kulture'). Na splošno pa je precej pogledov na posamezne kulturne vidike podobnih tako pri katoličanih in pri Svetovnem Svetu Cerkev.

Ariarajah govori predvsem o osnovnih težavah pri formuliranju 'evangelija in kulture': to lahko povzroča nekakšen brezkoristen dualizem, kjer je evangelij nadkulturen in kjer je kultura ločena od evangelija, dokler jo ta v nekem smislu ne preoblikuje (str.45). V mnogočem je tega duha kritiziral Christopher Duraisingh, ko je dokazoval, da vse te razprave povezane s kulturo rabijo drugačen 'metodološki' pristop. Manj deduktiven in manj osredotočen na 'splošno', oziroma abstraktno noto, zato pa bolj induktiven, naj se spoprime z različnostjo kultur. To ločitev razmejuje z neizrekljivo kulturo evangelija: zato, ker evangelij ni nikoli istoveten, ali izčrpan s katerokoli njegovo razlago, je za nas je neuporaben, če ni utelešen v posamezni kulturi.<sup>79</sup> Kakor je že znano, se v razpravah katoliške Cerkve raje govori o 'veri in kulturi', kakor o 'evangeliju', vera ima namreč jasnejšo človeško in kulturno dimenzijo.

---

<sup>78</sup> Study Process on Gospel (WCC, Genova, 1995), str.6.

<sup>79</sup> Christopher Duraisingh, 'Looking towards Salvador: uvodnik', International Review of Mission (obseg 84 stranji, št. 334, 1995), str.206.

## Pomembnost štirikratnega srečanja 1996

Za ponazoritev zanimanja in iskanja Svetovnega SvetaCerkva, zadoščajo že predlogi ene od štirih komisij srečanja leta 1996.

1. *'Pristne priče znotraj vsake kulture'* Ključna beseda je 'znotraj' – to je točka, ki se ponavlja pri vseh pogovorih katoliške Cerkve o inkulturaciji. To je pomemben predlog, boljši od problematiziranja veznika 'in' (o veri in kulturi), ali od izraza 'priča kulturi' (kakor, da bi bila kultura pasivni objekt evangelizacije). To poglavje obravnava prizadevanja za svojskost vsake kulture in o potrebnosti priče, ki bo kulturno občutljiva za pogled evangelija.

Svetovni Svet Cerkva je izdelal posebno brošurico, da bi z njeno pomočjo spodbudil obširnejše razmišljanje o teh temah in o njih predlagal nekaj odličnih vprašanj:<sup>80</sup>

- Kje v tvoji kulturi je evangelij domač, kje pa je na nepravem mestu – odveč? Ali te evangeljske vrednote in kulturne vrednote vodijo do neenakih dejavnosti?
- Kako ti različni pogledi na kulturo omogočajo razumeti evangelij v sveži luči?
- Ali evangelij doživljaš kot darilo za nas, ali kakor spoznanje Božjega delovanja v svetu?
- So prvine v tvoji kulturi, ki bi jih bilo treba spremeniti z namenom, da bi postale zvestejše evangeliju?
- Na kakšne načine sta razumevanje evangelija in praktično krščansko življenje postala ujetnika kulturnih norm?
- Ali lahko v kulturi v kateri živiš zaznaš življenjsko zdrave tendence in življenju nasprotujoče tendence?

2. *'Evangelij in identiteta v skupnosti'* Tu je govora o 'strukturnih dimenzijah' kulture in kako močna razmerja lahko manipulirajo s kulturami. Ugotavlja kako npr., dominantne in globalne 'mega-kulture', s svojim močnim trgom in medijskimi pritiski lahko pospešujejo razdor in sekularizacijo in kako se evangeljske vrednote lahko temu uprejo. Srečanje je odprlo celotno temo sekularizacije in trčilo ob potrošniški življenjski stil ustvarjen od množičnih sredstev obveščanja.

V nadaljevanju osnovnim ugotovitvam lahko sledi, da bo avtentično samo-izražanje manjšine ali etične kulture propadlo v imenu poenotenosti; po drugi strani pa nacionalistične zahteve po lastni identiteti lahko privedejo do ločitev in celo nasilja proti človeški skupnosti.

Vprašanja za razpravo o tem drugem vidiku so naslednja:

- V katerih primerih kristjani lahko priznavamo sokrivdo pri zatiranju manjšinskih kultur?
- Kakšni kulturni faktorji gojijo depriviligiranost žensk ali kje so revni izključeni iz polne soudeležbe v družbi?
- Kje obstaja nekritična povezava med religioznimi/kulturnimi interesi, ki so pošteni, in politično močjo?
- Kakšno je poslanstvo Cerkve v situacijah, kjer prihaja do neprestanih družbenih konfliktov zaradi vere?
- V kakšnem smislu smo kristjani poklicani nastopiti proti kulturi, kjer se ta ne sklada z evangelijem?
- Kako so lahko krščanske skupnosti preroške pred tako transnacionalnimi silami, kot so mediji in tržna ekonomija?

---

<sup>80</sup> Ta vprašanja so predstavljena v brošurici Study Proces na straneh 2-18, v točki št.6.

3. *'Krajevne skupnosti v pluralnih družbah'* To poglavje se dotika inkulturacije in vprašanj, ki so aktualna v posameznih krajevnih situacijah. Priznava novo kompleksnost kultur povzročeno zaradi prisotnosti drugih religij v določeni deželi, včasih pa zaradi različnih identitet znotraj posamezne krščanske skupnosti. Če se prejšnja poglavja nanašata na široke internacionalne vplive pri delu v sedanjem svetu, ta pogled vabi k večji pozornosti konkretnim situacijam, spodbudnega iskanja pristnega domačega verskega jezika.

Zopet brušurica o 'študijskem procesu'ponuja uporabna vprašanja za diskusijo, od katerih so naslednja najznačilnejša:

- Koliko obhajanje liturgije izraža krajevne kulturne govorne posebnosti, in zmožne povezave z vsakdanjim življenjem skupnosti?
- Kaj meniš o ponovnem branju evangelija v tvojem kontekstu?
- Kako lahko konkretne vsakodnevne situacije dobijo mesto v duhovnosti?
- Ali obstajajo poti po katerih bi kulturo mladih pripeljali v večjo interakcijo z evangelijem?
- Kako vaša skupnost vključuje in spodbuja prisotnost obrobni ljudi družbe? Kaj lahko krepí dialog z ljudmi drugih kultur in verskih tradicij?

4. *'En evangelij – mnogovrstne kulture'* To je aktualno v okoljih, kjer obstajajo mučna vprašanja o sinkretizmu in mejah različnosti. Pozitivnejše v tem poglavju pa je upanje, da bi lahko obhajali nekatera medkulturna bogastva, ki so mogoča tam, kjer je vera naravno ukoreninjena (ali kakor rečemo v katoliški terminologiji, inkulturirana: Svetovni Svet Cerkev tej temi ni pripisal posebne centralnosti).

Iz dolgega seznama vprašanj na to temo so naslednja bila na srečanju spoznana, kot najprimernejša za razgovor:

- Kako te lahko priče krščanstva, ki pripadajo drugim kulturam izzivajo, presojujejo in obogatijo?
- Kateri so 'znaki autentičnosti' po katerih lahko ocenjujemo izrazno moč evangelija? Se tu lahko uporablja nek univerzalen kriterij?
- Kdaj pot evangelizacije postane vsiljiva in vodi v prozelitizem?
- Kako lahko cerkve pospešujejo spravo med kulturnimi delitvami?

Potrebno je poudariti, da Svetovni Svet Cerkev v teh publikacijah dela velik korak naprej na polju vpliva na kulturo z vidika krščanske vere. V nekaterih vidikih so izredno podobni katoliškim zaznavanjem; po drugi strani pa rastejo drugačni vplivi in hočejo vse skupaj približati nekim drugačnim glediščem. V njihovih predavanjih o sodobni kulturi komentatorji, tako katoliški, kot Svetovni Svet Cerkev, prepoznavajo določene ključne poteze konteksta preko katerih bi se dalo realizirati pričujočnost kulture – v njenih številnih stopnjah – kot oblikovalna a svobodno vplivajoča na religijsko vero; razvoj globalne kulture, ki je lahko nosilec sekularistične ideologije; stremljenje po posebnih družbenih istovetnostih, kot vseh veljavnih in danes še zmožnejših nevarnih napadov; goljufiva zavest o kulturnem pluralizmu in v spodbujanju krščanske vere v vseh poteh do krajevnih potreb in čutenj.

Na kratko, priče smo neizbežnosti dvojnosti kulture, kot vira možnih zmot in tudi že kot spodbujevalke novih jezikov – izrazov vere. Po eni strani se ljudje redko kdaj zavedajo svoje ujetosti v kulturo glede na razumevanje evangelija; po drugi strani pa premalo vrednotimo zasluge kulture za oblikovanje naše dovtetnosti za Kristusa in da

nam odpira evangeljske zgodbe na sveže in čudovite načine.<sup>81</sup> Spoznanje kulture kot nevarne in kot bistvene za vero je temeljnega pomena pri teoloških razpravah na tem področju: kultura lahko dejansko blokira poslušanje Sveta, vendar pa je tudi področje človeštva, kjer se porajajo novi in najprimernejši jeziki vere, primerni za danes porajajoče se čutenje.

Ignacij Marija Navernik (strani 62-71)

## 6. poglavje

### Prihajajoča plima modernosti

*Modernost je prehodnost, minljivost, možnost, polovična veščina, katere druga polovica je neskončnost in nespremenljivost.*<sup>82</sup>  
(Charles Baudelaire, 1860)

*Parametri našega pogleda na svet so domneve znanstvene kulture.*<sup>83</sup>  
(Jane Collier)

*Preobrazba, ki se je začela v modernosti, je posameznika odtrgala od njegove trdne zasidranosti v tradiciji in strukturah.*<sup>84</sup>  
(Stuart Hall)

Zgoraj navedeni stavki so značilen izraz krize, ki jo je sprožil prihod modernosti, za Evropo še posebej. Modernost se zavzema za ozračje kulture, za razliko od modernizacije, ki se zavzema za večji tehnični napredek, kot npr. izboljšanje prometa ali proizvodnih sredstev. Dva vpliva hodita tukaj z roko v roki, kakor bomo videli, končni rezultat pa je bil močno spremenjen kontekst človekove pripadnosti in človekovega samorazumevanja, ki ima za posledico postopen a dokončen prelom s predmodernimi načini življenja. Ta zgodba je bila povedana mnogokrat in v več različnih niansah. Včasih je pripovedovana kot drama, ki se osredotoča na napetost med znanstvenim načinom razmišljanja in vedno bolj osamljenim ali brezdomnim jazom. Prihod modernosti je bil pogosto navezan na ta ali oni dogodek oz. zgodovinski moment, vendar je boljše gledati nanj, kot na dolgotrajno prihajanje plime. Nekdo lahko prepozna posamezne "valove", toda, s stališča vere je modernost počasi se

---

<sup>81</sup> Christopher Duraisingh, 'Authentic Witness Within Each Culture: uvodnik', *International Review of Mission* (obseg 84 stranji, št. 335, 1995), str. 361-2.

<sup>82</sup> Charles Baudelaire, *The Painter of Modern Life*, Phaidon Press, Oxford 1964, 3.

<sup>83</sup> Jane Collier, v: *The Gospel and Contemporary Culture*, Mowbray, London 1992, 112.

<sup>84</sup> Stuart Hall, *The Question of Cultural Identity*, v: *The Polity Reader in Cultural Theory*, Polity Press, Cambridge 1994, 119.

napolnjujoč fenomen, ki ima rezultate v trdni predpostavki, ki je pripadnike starejše oblike religije naredila neprikladne za večino ljudi.

Ker je dolga pastoralna zgodovina krščanstva izoblikovala po pred-modernih predpostavkah, prirejenih za vas oz. širšo ruralno družbo, je prihod modernosti pomenil za Cerkev največji kulturni izziv. Utelešenja in korenike vere, ki so dokazala svojo čvrstost v preprostejši kulturi, so postala neizogibno manj rodovitna in celo protiproduktivna v nastajajoči kulturni situaciji. Tukaj korenini komaj presenetljivo negativno stališče Cerkve do modernosti, ki je takšno ostalo dolgo časa in je Cerkev šele z 2. vatikanskim koncilom vstopila v bolj odprt dialog in se odločila za njeno pozitivnejšo interpretacijo. Nekateri so to dejanje komentirali kot tipičen način Cerkvinega prihajanja na prizorišče dogodkov - ravno ob pravem času, da objame tisto, kar je prej neprizanesljivo postavljala pod vprašaj -, tik preden je modernost, za katero se zdi, da jo je koncil sprejel, prešla v postmodernost.<sup>85</sup> Drugi so obtožili koncil, da je bil preveč nazadnjaški, v smislu, da slika modernost preveč rožnato. Perspektive, ki jih je izdelal koncil smo raziskali v tretjem poglavju. Religiozna interpretacija moderne kulture pa bo tema sedmega poglavja. Z izvori postmodernosti se bomo ukvarjali v osmem poglavju. Cilj tega je predstaviti pravila za debato, tako, da ponudimo osnutek vrednotenja modernosti in njene pomembnosti.

### **Zaporedni valovi modernosti**

Z določeno mero ironije je Leszek Kolakowski pripomnil: "kako daleč nazaj bi se modernost lahko raztegnila, zavisi od našega prepričanja, na čem temelji pomen ideje, pojma"<sup>86</sup>. Zares veliko je bilo samooklicanih kandidatov za izvir modernosti. Kakršnokoli takovrstno tekmovanje na tem področju, s pričakovanjem prepričljive zmage, je bolna izmišljotina. Na modernost je najbolje gledati kot na zapleten, kompleksen fenomen, produkt skozi mnoga stoletja pretakajoče se energije.

Dolga debata o njenih možnih začetkih nam služi za prepoznavanje mnogih gradbenih členov, ki ustvarjajo akomulirano realnost imenovano modernost, če pa drugemu ne, pa je vsaj kot pozdrav iz zahodnega sveta. Po Louisu Dupréju, lahko izvore tega fenomena postavimo nazaj v zgodovino vse do nominalistične filozofske šole in posledično intelektualne spremembe med leti 1400 in 1600. V njegovem pogledu je bilo ločevanje besed od realnosti topla greda za kasnejšo fragmentiranost in tako zapletena zgodba modernosti narekuje "duhovno revolucijo" v nekaj dr□avah.<sup>87</sup> Ko enkrat moderni posameznik, ki se je pojavil, ne čuti več nobene vpetosti v odbajajoči svet, religiozna zasidranost skoraj avtomatično razpade. Za Dupréja je srednjeveška ločitev spoznavajočega in spoznanega odprla vrata kasnejšim zahtevam; takšno samo-izsiljevanje je bilo glavni vir človekovega smotra. To je z mešanjem postalo vzrok postopne erozije religioznega čuta za transcendentno. Če je jaz vse, kdo potrebuje družbo ali religijo ali celo kulturo? V tej smeri odtujitev (alienacija) postane del predpostavke (podmene) modernosti.

---

<sup>85</sup>Kieran Flanagan, *Sociology and Liturgy: Re-presentations of the Holy*, Macmillan, London 1991, 324.

<sup>86</sup>Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial*, University of Chicago Press, Chicago 1990, 6.

<sup>87</sup>Luis Dupré, *Passage to Modernity*, Yale University Press, New Haven 1993, na več mestih.

Drugi komentatorji predlagajo več dolgoročno napovedljivih momentov od leta 1500 naprej, in kažejo kako je modernost, čez približno štiristo let, postopoma uvedla novo kulturo. Za primer: renesansa je prinesla povsem novo samozavedanje zgodovine, humanizma, individualnosti, ki je simbolno nakazano v novem odnosu do človeškega telesa v Michelangelovi umetnosti, ali v novi drami individualne zavesti v Shakespearovih igratih. Naslednji močan kandidat za toplo gredo modernosti se prekriva z renesanso: protestantska reformacija ima podporo v mnogih zagovornikih, ker naj bi bila bistvena stopnica v oblikovanju "moderne" kulture, posebej skozi njen poudarek na povezavi, neodvisno od posrednikov npr. religioznih institucij, med posamezno zavestjo in Bogom. Širitev reformacije pa je bila kar najtesneje povezana s tehnološkim prodorom: v polnosti je izkoristila priložnosti, ki jih je nudil nov način tiskanja knjig, tako imenovana Gutenbergova revolucija.

Iz obojega, renesanse in reformacije, je v zahodno kulturo vstopil nov čut za posameznika. Nekaj časa za tem je sledil razvoj v filozofiji z Descartom na čelu, ki je pomemben tudi za paralelna fenomena: racionalizem in subjektivizem. Z racionalizmom je tesno povezana znanstvena revolucija z novim poudarkom na empiričnem kriteriju resnice; neobhoden spor z nepripravljenostjo stare kulture se je simbolično izrazil v slavnem Galilejevem primeru.

Pomembnost tega obdobja zgodnje modernosti je bilo zgovorno in vplivno zaobjeto pri Hannah Arendt:

Trije veliki dogodki stojijo na pragu moderne dobe in določajo njen karakter: odkritje Amerike in temu sledeče raziskovanje celotne Zemlje; reformacija, ki je z razlastitvijo cerkvenih in samostanskih posesti začela dvakraten proces: proces individualne razlastitve in proces kopičenja družbenega izobilja (bogastva); iznajdba teleskopa in razvoj novih znanosti, ki gleda na naravo Zemlje s stališča veselja.<sup>88</sup>

Iz teh jasnih začetkov je modernost izhajala, v njeni interpretaciji, pospeševanju nove samopodobe o človeštvu - zakoreninjena je v "principu nujnosti"<sup>89</sup> in brezbrina do širših horizontov posameznikove dejavnosti in ustvarjalne svobode.

Če se pomaknemo stoletje naprej, bi mnogi videli modernost ukoreninjeno v tako imenovanem razsvetljenstvu; to vztraja pri pravici do svobode na različnih področjih: svoboda mišljenja, svoboda govora, svoboda religiozne ureditve, itd. Politično gibanje je z vsem tem neizbežno povezano; povezava se je najbolj jasno utelesila v ameriški in francoski revoluciji, ki sta slovesno ustoličili različni obliki demokracije. Razsvetljenstvo in revolucija skupaj predstavljata določen upor proti institucijam in proti starejšim oblikam oblasti; in tega dvojnega razvoja se je nedvomno ustrašila katoliška Cerkev v 19. stol., ter povzročila reakcijo sumničenja in odpora.

Ozirajoč se bolj na socialno, raje kakor na intelektualno ali politično, zgodovino moramo omeniti še industrijsko revolucijo, prihod kapitalizma, ki postane prevladujoč ekonomski sistem, in posledično rastočo urbanizacijo. Modernizacija - kot institucionalizacija novih metod proizvodnje in s tem povezanimi civiljenjskimi stili - se tukaj navezuje na modernost kot novo kulturno zavest. Anglija je bila najbrž prva v svetovni zgodovini, kjer je večina prebivalstva živela v mestih z več kot 10.000

---

<sup>88</sup>Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, 248.

<sup>89</sup>Hannah Arendt, *n.d.*, 305.

prebivalci, kar se je zgodilo okoli 1830; največ je k temu pripomogla nova tehnologija - železnice. Industrializacija je predstavljala glavno krizo pri vprašanju, kako naj živimo skupaj kot človeška bitja. Pri tem je obelodanila zgodovinsko nov fenomen, poznan kot množična družba (mass society). Ta fenomen je pogosto kritiziran zavrlo svoje erozije starejših oblik skupnosti in uvod v množično-produktivno (mass-produced) blagovno kulturo. Obenem se je spremenil delavni vzorec in nova socialna institucija je imela hud spopad s tradicionalnimi merili družinskega življenja. Jasno, da so vse te spremembe doprinesle velik izziv za tradicionalno in bolj ruralno utelešeno religioznost.

Že omenjeni vidiki modernosti so pogosto interpretirani kot kulturni vzroki za sekularizacijo, ne samo v smislu zmanjševanja eksterne nadzora Cerkve nad družbenimi ustanovami, ampak tudi v smislu zanikanja religiozne privrženosti in umik vere v privatno domeno. V tem pogledu je bilo 19. stol. priča rojstva kvazi-univerzitetne vzgoje, solidarnosti in utrditve novih sekulariziranih elit v intelektualnem svetu. Univerze so postale po večini nereligiozne vplivne sfere.

19. stol. je prineslo na površje tudi razvoj, ki zaključuje zapleteno akumulacijo - modernost: elektronske komunikacije predstavljajo največjo kulturno revolucijo zadnjih časov, s prihodom radija, televizije, in končno računalnikov in informacijske tehnologije. Skozi ta svet hitrega posredovanja podatkov in slik se je popolnoma spremenil ritem človeške zavesti.

### **Pomen modernosti**

Tudi iz tega okostja in nujno poenostavljene zgodovine, pridejo na plano mnoga obrežja modernosti kakor tudi njihovo trčenje s samorazumevanjem. To spreminja kulturne pogoje - zmožnost "poslušanja" - iz katere je krščanska vera rojena: podpora in kohezivnost družbe iz predmoderne dobe izgineva. Skozi vsa stoletja so se Cerkve z zadnjimi močmi borile na nekaterih frontah in se soočale z novimi izzivi v prid verodostojnosti vere same.

Nanašajoč se na Dupréja je "modernost dogodek, ki je preobrazil odnos med kozmosom, njegovim transcendentnim virom, in njegovim človeškim interpretom"<sup>90</sup>. Spremenjen odnos vsebuje razpad obstoječih sintez; tako je bila globoka povezanost med naravo, Bogom in človekom podvržena drastičnim spremembam. 1610 je pesnik John Donne izrazil smisel krize v svoji pesmi "Prva obletnica" (First Anniversary):

In nova filozofija kliče vse v dvom  
Element ognja je močno poudarjen...  
"Vse je v koščkih in koherence ni več:"

Toda, če modernost nekaterim interpretom pomeni izgubo, pomeni drugim dobiček; posebno pojav človekovega samozaupanja, ki ni bil v nobeni prejšnjih kultur tako uzaveščen. S pojavom "moderne" kulture, človek gleda nase, kot na sposobnega preizkušati, razumevati in odgovornega za svet v iskanju vznemirljivih novih smeri.

br. Luka Mavrič OFM (strani 72 - 76)

---

<sup>90</sup>Luis Dupré, n.d., 249.



### **Trije družbeni misleci: Habermas, Touraine, Taylor**

Obstajajo cele knjižnice filozofskih in antropoloških razlag modernosti. Naš cilj je bolj skromen – spoznati želimo nekaj osnovnih izvlečkov in kakšno vlogo pripisujejo veri. S pomočjo teh treh strokovnjakov bomo razjasnili problem.

Jurgen Habermas je znan po svojem zagovoru modernosti, čeprav priznava tudi njena protislovja in temne strani. Zdi se mu ironično, da je z modernostjo postal človek sposoben oblikovati svojo lastno zgodovino, ta zapletenost pa mu je odvzela nadzor nad njo. Za razliko od tistih, ki v modernosti vidijo polomijo in razkrivajo novo dobo postmodernosti, Habermas vidi modernost kot zgodovinski projekt, ki ostaja nedovršen in je vreden, da se nadaljuje. V pozitivnem izrazoslovju je »modernost bistveno označena kot pojem individualne svobode« v znanosti, samo-določanje in samo-uresničitev. Te ideje vidi že kot del naših domnev o življenju: »vključene v vsakodnevno prakso komunikacije in na ta način v življenje sveta«. <sup>91</sup> Modernost je bila gotovo označena s prevlado racionalno-namenskih metod dejanja, toda njen odločilen prispevek je na polju človeške avtonomije. Za Habermasa ti dve domeni potrebujeta tretje področje aktivne komunikacije, da bi premostili prepad med razumom in človekovimi vrednotami.

Alan Touraine v odmevni novi knjigi ponovi to misel, a iz drugega zornega kota. Močno podčrta »središčni kulturni problem Subjekta«, pri čemer misli svobodnega posameznika, ki se upira vsiljenemu sistemu kot stvar »kulturne izbire« in tako postane družbeni ustvarjalec. <sup>92</sup> Njegove teze odklanjajo vsakršno poenostavljeno enačenje modernosti z močjo samega razuma, pri čemer vztraja na tem, da je ločitev razuma od domene posameznikove svobode osnova za razočaranje nad modernostjo, ki ga sedaj izražajo nekatere generacije. To je podobno, kot če eden od dvojčkov prevzame prevlado in se drugi umakne v polje pasivnosti in zasebnosti. Tako smo mi trpeli bolečo zgodovino ločitve med objektivnimi svetovi ekonomskega sistema, dela in tehnologije ter subjektivnimi svetovi kulture, smotra, svobode in ustvarjalnosti. Touraine meni, da sodobna nadvlada masovnih medijev samo še pogloblja ta razkol, ker ima korenine v liberalni in potrošniški ideologiji in ker skuša subjektovo pravo svobodo razbliniti s »pravilom udobnosti« in »odklanjanjem transcendence« oz. duhovne dimenzije življenja. <sup>93</sup> Dokler imamo takšen sprijaznjen dialog med razumnostjo in subjektivnostjo, smo obsojeni na dvojno diktatorstvo – odtujujočih sistemov in narcističnega raziskovanja zavesti do konca nebogljenosti osebnosti.

Če je Habermas vztrajal na odprtem delovanju, pa Touraine doda »skupnost«, ki skupaj s svobodo in racionalizacijo tvorijo ključ, v katerem vidi rešitev od popačenja modernosti, ki so jo preveč enačili z razumom in sistemom, pozabili pa so, da smo bitja hrepenenja in spomina, ki pripadamo kulturi. <sup>94</sup> Zato predlaga ponovno združitev razdrobljenega polja modernosti, da bomo tako presegli »omejeno« modernost, ki smo jo tako dolgo izkušali. Enako upa, da bo ponovno odkrita vloga kulturnega »ustvarjalca« lahko vzpostavila odpor proti »programirani« družbi potrošništva in lastnega interesa. Čeprav moderni kulturi ne ponuja izrecno religioznega odgovora, izraža v skoraj bibličnem jeziku nujno upanje, da bo subjekt kot ustvarjalec prevzel

---

<sup>91</sup> *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jurgen Habermas*, Peter Dews, Verso London, 1992, str. 225, 227.

<sup>92</sup> Alan Touraine, *Critique of Modernity*, Blackwell, Oxford, 1995, str. 340.

<sup>93</sup> n. d., str. 345, 29.

<sup>94</sup> n. d., str. 314.

etično odgovornost za rane sveta: »Kdorkoli hoče biti Subjekt in prezre svoje bližnje ter jih omeji na tišino ali smrt, s tem ne uspe preslepiti niti sebe niti drugih.«<sup>95</sup>

Touraine se seveda zaveda konfliktne narave svojih tez in, na neki način podobno kot Samuel Huntington (omenili smo ga v Uvodu), predvidi »konflikt med kulturami« kot bolj radikalen sedaj kakor pa v klasični dobi industrijske modernosti, še posebno, ker danes primanjkuje skupnosti z vizijo. Pomenljivo pa doda, da so »kulturna izročila bolj živa, kot mnogi ljudje mislijo.«<sup>96</sup>

Kanadski filozof Charles Taylor nam je ponudil nekaj spodbud in pozitivnih pogledov na modernost. Kot Touraine postavi v središče subjekt, katerega pa obravnava bolj s stališča celostnega zasuka v dojemanju skozi stoletja, zanimajo pa ga tudi religiozna vprašanja. Touraine in Dupre bi se tudi strinjala z njim, da nas mnogo vplivov v moderni kulturi potiska proti nevarni »osredotočenosti na subjekt« in da je »preseganje le-te najvažnejša naloga, tako moralna kot estetska, našega časa.«<sup>97</sup> Kot ostali komentatorji modernosti Taylor razmišlja o vlogi osvobojenega razuma in o samo-določujoči osebi; ker pa želi razložiti novo sekularizirano zavest, posveča posebno pozornost dvema drugima dejavnikoma: kako so se z nastajanjem srednjerazredne kulture v osemnajstem stoletju spreminjale vrednote v povprečni družini in različnim vrstam »notranjosti« in »izraznosti«, ki so postale najvišje vrednote. Ker je bil Bog v tem času pogosto predstavljen kot oddaljena razlaga naravnega reda, se je zdelo, da je bivanje znosno brez vere. Na ta način, in prvikrat v zgodovini, si lahko gojil moralno občutljivost in dobrohotnost ter nisi potreboval za to vere v Boga.

Taylor odkriva, kako je samoizraznost, ki je bila središčna za romanticizem, danes skrčena na "človekovo skrito nagnjenje" in poplitvena na kulturo subjektivistične izpolnitve. Tako zadnja stran njegovega glavnega dela pravi z razorožujočo preprostostjo, da »v naši kulturi težimo k temu, da bi zadušili duha.«<sup>98</sup> Da se duhovni navdih, ki ga je zamotan razvoj modernega jaza zanemaril, ne obnovi, to ima za okrnitev. Kjer Touraine polaga svoj up v prenovitev družbenega delovanja, da bi se zoperstavil podedovani škodi modernosti, Taylor z večjim zaupanjem gleda na pozabljeno versko dimenzijo kulture.

V seriji radijskih pogovorov ta kanadski mislec razvija svoj pogled na kulturo modernosti. Navdaja ga zaskrbljenost nad tem, kako je vase obrnjen individualist izgubil čut za vsako širše udejstvovanje, ali kako se zdi, da tehnologija "izravnava" naša življenja, ali kako »sladki« despotizem države napravlja državljanke nemočne. Zaskrbljen je tudi nad resno "izgubo svobode" kot senčno stranjo velikih dosežkov modernosti.<sup>99</sup> Kljub vsemu pa ostaja močan zagovornik tega, da se dosežki in nadaljnji potencial modernosti uresničijo. Največji konflikt je med bolj pristnim in bolj banalnim obrazom svobode in zato ključno vprašanje postaja, kako ločiti zrno od plevela in kako danes ohranjati to zrno pristnega življenja.

Taylor meni, da gre tu za neobičajno onemelost, ko govorimo o "konstitutivnih idealih moderne kulture" in ta molk izvira iz "liberalizma nevtralnosti".<sup>100</sup> Alternativa

---

<sup>95</sup> n. d., str. 292.

<sup>96</sup> n. d., str. 322, 318.

<sup>97</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self: the making of modern identity*, Harvard University press, Cambridge, 1989, str. 429.

<sup>98</sup> n. d., str. 506-507, 520.

<sup>99</sup> Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1991, str. 10.

<sup>100</sup> n. d., str. 17-18.

temu pa ni preprosto in negativno presojanje o "permisivnosti"; bolje je preiskati "moralno moč za nazori kot je samo-izpolnitev". Z namenom, da zaščitimo, kar je žlahtnega in veljavnega v srcu modernosti.<sup>101</sup> V tem oziru predlaga dva kriterija za razločevanje:

Pokazati želim, da so načini, ki želijo doseči samouresničenje, ne da bi upoštevali a) zahteve naših vezi z drugimi ali b) kakršnekoli zahteve, ki presegajo raven ali so nekaj drugega kot človeške želje ali navdihi, samouničujoči in izničujejo pogoje za golo verodostojnost.<sup>102</sup>

Drugače povedano, različicam individualne svobode, ki so okrnjene tako, da imajo malo ali nič socialne zavesti in malo ali nič zavesti o najvišjih vrednotah, manjka pristnosti. Precej močan je argument za prerojenje vloge družbenega akterja (po Touraineju) in obnovitev zveze z religiozno transcendenco (po Dupreju). To je tudi prepričljiva kritična študija "antropocentrizma" modernosti, ki malikuje "izbiro samo", ne oziraje se na nadaljnje namene in cilje.<sup>103</sup>

Naloga, kot jo vidi Taylor, je zamisliti si oblike življenja, ki omogočajo odgovornost in na ta način rešiti temeljne dosežke modernosti. Edini način boja proti razdrobitvi je, tako dokazuje, da se okrepi "identifikacija s politično skupnostjo" in tako naše pozitivne svobode "niso nične": "Svobodni smo, ko lahko preuredimo pogoje našega bivanja, ko lahko nadvladamo stvari, ki bi sicer vladale nam."<sup>104</sup>

V naslednjem delu, ki bo govoril o razločevanju kulture, bomo ponudili v odgovor našemu kulturnemu položaju bolj nedvoumno verske perspektive. Vsekakor je vredno zapisati, da pri vseh treh akademskih mislecih prihajajo v ospredje teme, ki se bodo tudi kasneje izkazale kot tehtne: občutek razdrobljenosti, ločitev med družbenim sistemom in osebnimi dimenzijami, nevarnost vase zaprtega individualizma, potreba po kulturni analizi in poštenem soočenju konfliktnih področij, grožnja pasivnosti (ki jo odsevajo svetovni mediji) in, najvažnejše od vsega, pomembnost skupnosti za zdravljenje vsakršne današnje kulturne bolezni danes.

---

<sup>101</sup> n. d., str. 16.

<sup>102</sup> n. d., str. 35.

<sup>103</sup> n. d., str. 62.

<sup>104</sup> n. d., str. 118, 101.

## **Religiozni odzivi na modernost (prevod)**

Kot smo videli v prejšnjih poglavjih, je drugi Vatikanski koncil pomenil za katoliško cerkev zamenjavo od strogosti in sumničenja do neverjetno večjega optimizma glede človeške kulture. Resnično so bile nekatere izjave v *Gaudium et Spes* označene za manj ortodoksne kot pred stoletjem, ko je Cerkev razglasila za prekletstvo skoraj vsak najmanjši napredek ali razvoj v znanosti ali politiki. Silabij je leta 1864 postal slaven, ko je zavrnil spravo z napredkom, liberalizmom in s tedajšnjo civilizacijo. Takrat je ta izjava bila mogoče razumljiva za italjanski svet, za javnost pa je bila skrajni geto katoliške Cerkve proti modernemu svetu. Proti temu pa lahko imamo izjavo papeža Janeza Pavla II. iz leta 1994, kjer ponuja presenetljivo pozitivno vrednotenje modernosti: 'če z modernostjo mislimo zблиževanje pogojev, ki bodo dovoljevali boljše izražanje človeka in njegove zrelosti, duhovnega, kulturnega in moralnega dialoga s Stvarnikom in stvarstvom, potem se Cerkev vidi kot duša modernosti.' Tukaj je izpostavljeno združevanje zgodovine kot pustolovščine za svobodo in sveže interpretacije modernosti kot potencialnega temelja za kristjanovo rast in verodostojnost, ne le kot negativni izziv ali nevarnost, ki se jo moramo izogniti. Takšno gledanje vsekakor vidi modernost v soglasju in harmoniji s tem kar je sociolog Jose Casanova povedal v tem poglavju. Casanova je preučeval odziv Katolištva na modernost v različnih državah, kot so Poljska, Brazilija in Združene države Amerike. Prišel je do zaključka, da kjer se religija poskuša upirati celotnemu procesu modernega razlikovanja in posebno novemu pomenu človeške samostojnosti od razsvetljenja naprej, bo preprosto doživela religiozno zavrnitev. Kjer pa religija opazi in sprejme kar je v bistvu modernosti, ne le lahko najde nove avtoritete zase v odprtih družbah, ampak lahko tudi reši modernost pred nehumano logiko in razmišljanjem svoje lastne neuravnovešene ideologije.

Poleg uradnega Cerkevnege stališča, religiozni odzivi na modernost v zadnjih desetletjih spadajo v dve glavni skupini. Nekateri pripisujejo modernosti vpad vrednot in smisla in zagovarjajo odpor proti škodljivemu vplivu modernosti. Ta interpretacija lahko vključuje določen vpliv nostalgije za nekdanje kulture, vendar pogosto obravnava kulturo kot sovražno veri. Nekateri pa vidijo povdarek na velikem napredku človekove usode, ki so ga prinesle nove ideje in nove tehnologije in tudi bolj pozitiven odnos do kulture s stališča vere in religije.

Verejtno so trije glavni principi vodili teološke odzive na kulturo v zadnjih desetletjih.

1. Kultura se obravnava kot prostor za človeško transcendenco in zato tudi za ustvarjalno srečanje z Bogom.
2. Ker je kultura človeški produkt ostaja vir dvoumnosti v službi bistroumnosti in očiščenja.
3. Vsaka kultura kateregakoli prostora in časa igra pomembno vlogo v veri za ljudi v različnih kontekstih glede sprejetosti in razumljenosti evangelija.

Te tri glavne točke so očitno rezultat celotne inkulturalne debate, vendar pa pod vsem tem leži poskus ponaredbe religiozne interpretacije modernosti.

## **Različne generacije katoliške interpretacije**

Christopher Dawson je bil najverjetneje najbolj uveljavljen kulturni zgodovinar, ki je deloval v času II. Vatikanskega koncila. Njegov stalen povdarek je bil, da v vseh velikih civilizacijah kultura in religija živita in delujeta uzajemno ena z drugo. Glede na trend modernosti se je spraševal, če lahko nekdo naravno spregovori o kulturi, če religiozno obzorje postane odsotno ali nesposobno; kako lahko nastane tako oster spor med kulturo, ki se ima za moralne in duhovne vrednote in religijo, ki prav tako ponazarja enako. Ko je razmišjal o slabostih zahodne kulture danes, je opazil, da moderno izobraževanje nima nobenega smisla več z odkritjem. V tako poplavljeni družbi z množično vdano miselnostjo, so na stranski tir postavljene cerkve in čaščenje. Torej je modernost človeštvo oropala duhovnega pogleda na religijo in je zelo prekoračila individualno izkustvo. Modernost je s tega stališča le primer neuravnovešene rasti, kjer prevladuje mentaliteta sekularizma in tehnologije, ki pa je nesposobna popraviti napake prejšnje religije in kulture.

Med klasiki teološke refleksije na modernost moramo omeniti tudi Romana Guardinija in njegovo delo *Konec modernega sveta*. Čeprav je delo nastalo v poznih štiridesetih letih se zdi, da je pravšnje za današnje čase. Zelo se z izrazi približa Tourtzinu in Taylorju, ko pravi, da je izguba objektivnega smisla pripadanja in obstajanja začetek modernosti in zato je videl mešanico eksistencialistične nesigurnosti in izkustvo subjektivnosti in s tem označil novo kulturo. Modernost predstavlja fenomen prej nepoznan zgodovini, neodvisno osebnost brez korenin in to je spodbudilo vzpon za novo kulturo – v smislu ustvarjanja človeškega sveta smisla. Posvetne vrednote zgodnje modernosti se pogosto zagovarjajo s sovražnostjo proti kristjanom, ki je šla tako daleč, da je Cerkev, ki se je branila spozabila in tako ostala v zgodovini negativnim predznakom.

Branilci kristjanov so zelo zapletli ta problem z mnogimi zmotami, ki so jih imeli z novim redom, zmote, ki so kristjane naredile za sovražnike človeškega duha.

Po Guardinijevi interpretaciji, so bili takšni kritiki kristjanov povsem nesposobni in ironično tudi resnični spodkopalci modernosti. Optimizem glede kulture je v bistvu modernosti veliko ovrigel zaradi tragedij dvajsetega stoletja. Ta namerna uničljivost je šokirala ljudi in jih pahnila v nezaupanje rojeno iz iluzij modernega sveta. Pred dvajsetimi leti je v enem najbolj zgovornih tekstov *Pisma iz jezera Como* Guardini obravnaval smrt starejše organske kulture in vzpon tehnološke in množične kulture danes. V teh temnih trenutkih je začutil, da je bila bitka za živo kulturo izgubljena. Kasneje pa je le z več optimizma začel vztrajati, da naša doba ni samo pot po kateri hodimo, to smo mi. Po njegovo lahko kultura obnovi upanje le z ponovno vzpostavitev svojih korenin, ki temeljijo na resnici, poguma, ki nasprotuje kaosu v daljavi in sposobnostjo ločevanja dobrega od slabega.

Guardini je odličen primer katoliškega odziva na modernost. Z razliko od koncila se on naprej upira spoznavanju širšega antropološkega vidika kulture in zato je prisiljen uporabljati ta izraz za karkoli po njegovem ne ustreza duhovni enotnosti v družbi. Globoko je prestrašen zaradi pojava množice kultur, ki jih obravnava kot neizogibno osiromašenje naše kulture. Ampak se vseeno upira lastnemu pesimizmu in namerno vzgaja svoje upanje v človeško ustvarjalnost in sposobnost ponovnega odkritja modrosti kljub padcu tradicionalne kulture.

V zadnjem času so modernost obravnavali raje kot izziv kot pa katastrofo za religijo. Herve Carrier je popisal veliko socioloških karakteristik modernosti, ki so določile novo smer evangelizacije. On ovrže individualizacijo osebe zaradi: z razliko od predmoderne situacije kjer so bile vloge v družbi v večini določene ljudem s družino ali premoženjem, je v moderni v ospredju želja, da bolj na družbeni položaj vpliva

izobrazba in osebne pravice. Ta pozitiven razvoj pa se lahko izrodi v ozki individualizem, ki pa povzroči spodkop človeške skupnosti in pa krizo družinskega življenja. Kljub obilnim sadovom tehnološkega napredka so opazili nasprotovanja, ki so zrasla zaradi modernosti. Po Carrierovih besedah:

S tem, ko dajemo prostor učinkovitosti in delovni storilnosti, hranimo v tehnološki družbi shizofrenično obnašanje in ga spodbujamo. Posamezniki so prisiljeni v stresne vloge in razdeljenosti... razumnost je izpodrinila razum, razumevanje za vsesplošno objektivnost in vrednote za osebne odnose. 'Pusti svoje zasebno življenje na strani' je sporočilo modernega posla, političnih organizacij, skupnosti in strank,... S čudnim paradoksom je bogata družba privedla do nove oblike odtujitve.

Če so oblike vpliva vere na ljudi tako različne, potem bi določeno kulturno dejanje vernikov bilo zelo dobrodošlo. Analiziranje dominantnega stila življenja ali opisovanje težavnih področij ni dovolj. Prihodnost je odvisna od bistroumnosti, ki bi resnično oblikovala kulturno realnost.

### **Evangelij in kulturni odzivi v Angliji**

Klic, naj vera postane kultura, je bil vzporeden celotnemu gibanju krščanskih odzivov v vsej Britaniji v zadnjem letu. Škof Lesslie Newbigina se je vrnil v Anglijo po skoraj štiridesetih letih misionarstva v cerkvi v Savdski Arabiji, le zato da bi videl vzgojo z bolj kritičnimi očmi. Te različne situacije so mu pomagale, da je lahko objektivno obravnaval porazsvetlensko zahodno kulturo po svetu in sekularizirano nagnenje v Evropi. Škof kritizira domnevo atomskega individualizma in privatizirano različico krščanstva, ki je prevladovala v različnih oblikah protestantizma. Prav tako je opisal kako so misionarji prinesli dvomljive domneve v tradicionalno družbo. Zaradi njihovih poudarkov na individualnih preureditvah, so mnogi misionarji niso upoštevali skupnih vrednot že prisotnih v nezahodnih družbah in se niso zavedali potrebe po skupnih vrednotah.

V različnih študijah je Newbigin zasledil pojav zahodnih domnev in kako so brez njih naredili krščansko vero družbeno neverjetno. Čeprav so cenili znanstvene napredke in znanstvene metode od 17. Stoletja naprej, je opazil nekaj negativnih učinkov kako si predstavljamo resnico. Uspeh the empiričnih metod vodi v iluzijo, da je to edina zanesljiva oblika resnice. Kjer je ta domneva sprejeta brez preverjanja, je biblična slika Boga v velikih težavah. Izginotje koncepta namena iz znanosti v zgodnji moderni dobi je ustvarila valovanje vpliva, ki je zelo presegal sfero znanosti. Do prihoda moderosti, je znanost vedno predpostavljala, da je bila skrivnost Boga smiselna. V srednjem veku so videli v tem božanski smisel, ki se manifestira vsepovsod v naravi, vendar je učinek nove znanosti nadomestil pojasnjevalni pristop z drugim – z zakonom, v katerem vlada vzrok I učinek.

Ne bodimo sovražni do znanosti, je Newbigin zaključil, da ne more biti dialoga med evangelijem in moderno kulturo brez spoznanja neskončnih meja protislovij. Očitni je, da naš zahodni svet imenuje verjetnostno strukturo brez katere bi biblični prikaz stvari popolnoma nesprejemljiv. Krščanska vera se izreka glede vere in namena, ki se ga ne da zreducirati na fiziološko ali kulturno raven – edine sfere, ki jim jih modernost dovoljuje. Brez drugih kriterijev za resnico, osrednje krščanske resnice kot je Kristusovo vstajenje zglejajo kot neracionalna luč prevladujočega načina mišljenja. Ta pristop škofa Newbigina je združil dve glavni obzorji: kako sta intelektualno in zgodovinsko ustvarila radikalno različne situacije za religiozno verovanje in misiološki povdarek na potrebi po spremembi kulture. V intelektualni sferi ta analiza povzroči vpliv empiristične filozofije glede verjetnosti vere, kar naredi modernost glaven problem za krizo glede verske kredibilnosti. Za nameček je živa kultura tako

zelo prevzeta nad intelektualnim spoštovanjem znanosti, da bo brezpogojno sprejela umik religiozne resnice na osebna področja. v okviru misiologije škof kritizira očitno oklevanje glede razglašanja evangelija. Če dialog pomeni le deljenje življenja in če je bogastvo različnosti postane prevladujoča vrednota, kaj se potem zgodi z dolžnostjo razglašanja resnice po evangeliju? V vsem tem je opazil nevarnost razsvetljene različice modernosti, ki bi lahko premamila tudi najzvestejše kristjane in povzročila izgubo samozavesti in nezvestobo resnici. Proti temu pričakovanemu neuspehu, je klic pokazati vero kot glas ljudstvu in hkrati opoguljati te razsvetljene analize kulturnih zaprek krščanske resnice. Eden glavnih je ravno domneva, da je vera osebna, ki ne potrebuje kulturnih vključitev. Če bo to pristranstvo ostalo prisotno, bo že sama možnost verovanja spodkopana zaradi sekularizacije kulture. Podobno. Če krščanska vera ne bo postala kulturno bolj ustvarjalna, bo postala le območje duhovne potrditve za posameznike.

Ta veja interpretacije je dala porast programu ali gibanju naslovljenemu Evangelij in kultura, katerega tendenca je ponuditi razmeroma osro kritiko razsvetljske v luči krščanske vere. Med karakterističnimi sodbami tega pristopa lahko napišemo naslednje:

- Privatizacija in relativizacija religije katera je zavzela prostor v zahodni kulturi v zadnjih treh stoletjih se kaže kot nič manj kot radikalna ponaredba krščanskega sporočila.
- Tam je dramatični fenomen premestitve religije iz središča družbenega življenja v zasebno sfero... če je evangelij javna resnica, potem ne naslavlja le izolirane posameznike, ampak ljudi v skupnosti.
- Sprejem krščanske vere je navezan na korenine tiste kulture. Če predpostavke evangelija niso njemu prijazne, evangelij v tisti državi ne bo sprejet...iz tega sledi, da je misijon v naši kulturi prav tako potreben kot misijo pri posameznikih.

### **Nekaj teoloških odzivov na modernost**

David Schindler je katoliški teolog in urednik časopisa *Communio* in bi se najverjetneje strinjal z ocenami bolezni moderne dobe. Kakorkoli želi narediti posebne analize in se bolj osredotočiti na severnoameriško kulturo. Glede na njegove argumente je etos ameriškega življenja povezan z dvema vidikoma modernosti. 1. Živi življenje brez Boga in 2. V ospredju človeškega odnosa je strojni model, kjer je oseba videna le kot sredstvo za učinkovitost in nadzor. Kristjani pogosto tožijo proti negativnim karakteristikam današnje kulture kot je nakazano v konzumerizmu. Za Schindlerja je tako moraliziranje neučinkovito. Namesto je postalo odločilno da identificiramo globjo logiko egocentrizma, ki vlada človekovi kulturi. Glede na te analize je prevladujoča kultura severnoameriškega utilitarističnega sistema, ki se manifestira v samovoljni svobodi in v izkoriščanju in nadvladovanju drugih. Schindler opaza, da ameriška religiozna dediščina običajno upodablja Boga v strogo monoteistični obliki. Kot vsa kultura vidi človeka kot predvidljivega in aktivnega. Radikalni odgovor leži v različnih duhovni in bolj kristološki in bolj mariološki strani, ker bo to lahko ponovno odkrilo smisel pravega življenja podarjenega od Boga.

Prav tako kot Tourtaine in Taylor upa na možnost zanašanja na notranjo subjektivnost, ki je bila dosežek modrnosti. Ti ljudje predstavljajo višek območje socialne pripadnosti in odgovornosti kot sposobnosti zdravljenja razdeljenosti moderne družbe.

Te bolj trezne ocenitev modernosti predstavljajo določeno obliko teoloških šol, vendar so tudi druge oblike. Res so teologi v tem oziru opisani kot, da padajo v dve

nasprotujoči si šoli. V eni so Schindler, Rahner, Lonergan, ki poskušajo nadaljevati Akvinsko filozofijo in drugi kot so Lubac, von Balthasar in Ratzinger, na katere bolj vpliva Bonaventura ali zgodnejpatristični pisci, ki izpostavljajo razliko med vero in kulturo.

Kar je pomembno je, da sprememba zamajala srečanje vere in modernosti.

Po tej tendenci, naj bi modernost sodili strožje, zdgeda, da nasprotuje to II. Vatikanskemu koncilu. V 60 – ih so se osredotočili na človeške dosežke moderne dobe, poseno v okviru svobode in človekovega dostojanstva. V teh letih so morali zaceliti dolgo stoječe in mentalno nerazumevanje med krščanstvom in modernostjo. V 80 – ih so postali bolj osveščeni glede te moderne kulture. Ta nova kritika krščanstva bo bolj izpostavljena v naslednjih poglavjih te knjige. Čeprav je debata šla naprej v postmodernost, so glavni principi modernosti vseeno ostali prisotni.



## 8. poglavje

### Postmoderna situacija – prijatelj ali sovražnik

*Pretirano verovanje v »znanost«, spremljano z zmedeno idejo o tem, kar znanost resnično je, izkrivlja obširno področje zahodne misli.*

(Mary Midgley)<sup>105</sup>

*Postmodernost je lahko opazna... kot ponovno začaranje sveta, ki ga je poskušala modernost odčarati.*

(Zygmunt Bauman)<sup>106</sup>

Kaj mi pojmuje pod »postmodernostjo«? Na začetku je pomembno poudariti, da to ni enako »postmodernizmu«. Čeprav ne uporabljajo vsi takšne terminologije, je uveljavljeno prepričanje, da se uporablja postmodernizem za *razumsko* šolo mišljenja, povezanih z Lytardom in Deridajem, ali celo iščejo korenine v preteklosti, npr.: v Nietzscheju. »Postmodernost« pa je razširjena na širši *kulturni* kontekst, ki vključuje načine življenja, kot tudi oblike mišljenja, ki se kažejo v »občutljivost«, ali »postmodernost ceste«. Te dve besedi nista popolno ločljive. Obe si delita konkretno spraševanje o dosežkih modernosti. Medtem ko se zdi, da postmodernost ostaja večinoma na zavračanju, pa kulturni postmodernizem, kot bo vidno v nadaljevanju, gre pod negativno kritiko in v nekaterih potezah predstavlja iskanje še živega jezika pod ozkostjo modernosti.

Zatorej ne preseneča, da si religije nasprotujoče razlagajo ta pojav. Nekateri vidijo novo epistemološko človeštvo, ki odpira vrata viri. Za druge je smrtonosni prinašalec relativizma, ki spodjeda vsakršne vrednote. Verjetno sta obe razlagi pravilni, ker se preprosto nanašata na različne vidike postmoderne.

Dasi je bilo nekaj uvodnih stavkov posvečenih postmodernizmu, se bomo v nadaljevanju pretežno osredotočili na postmodernost. Odkar so glavne težnje postmoderne bolj negativne kot pozitivne, jih lahko združimo kot zbirko desetih zapovedi, ki hočejo razložiti na drug način položaj »moderne« misli.

#### Deset zapovedi radikalnega postmodernizma

1. Ne vojskuj se z razlogi.

Medtem ko je modernost, vsa navdušena nad novo znanostjo, povzdigovala empirična dognanja v edino pomembnost in kjer je Descartes zagovarjal metodo gotovih in čistih idej, je postmodernizem postal razočaran nad tako prevzetnim racionalizmom. Raje ima, kakor pravi Vattimmo »šibko misel« - z njeno plahostjo nad vsemi edino pravimi trditvami. Nanašajoč se na Jacques Derridajev predlog »dekonstrukcije«, je

---

<sup>105</sup> Mary Midgley in *The Gospel and Contemporary Culture*, ed. Hugh Mentefiore (Mowbray, London, 1992), p. 53. Deli tega poglavja so se pojavljali v *Faith and Culture in the Irish Context*, ed. Eoin G. Cassidy (Vertas Publications, Dublin, 1996).

<sup>106</sup> Zygmunt Bultman, *Intimation of Postmodernity* (Routledge, London, 1992).

vsa resničnost kot nekakšno besedilo, odprto neštetim nasprotujočim razlagam. Namesto »moderne« nadutosti, ki zagovarja kot možne objektivno pravilne odgovore, smo sedaj vsi ujeti v »hišni pripor jezika«, kjer relativizem zamenjuje vsak objektivno urejeni svet. Smoter, če ta sploh obstaja, je ustvarjen od nas in se vedno spreminja. Znanost sama je zapustila vprašanje preverljivih dejstev in je postala ne-representativna, nedoločljiva in preizkusna.

2. Ne veruj v zgodovino.

S filozofom, kot je Hegel, zgodovina prevzema »naravo« kot tudi ključne kategorije za razumevanje obstoja. Iz tega je modernost spodbujala zaupanje, da človeško bitje lahko vzame zgodovino v svoje roke, jo oblikujejo kot glino z različnimi nameni ali vizijami; medtem ko postmodernizem govori o »koncu zgodovine«, ko se sprašuje o vseh teh velikih upih in raje živi brez velikih senzaciji, povezav v skupnost, komunikaciji in povezanosti, v kateri ni prostora za prihodnost. Kar zadeva zgodovino, kot tudi druga področja, se modeli determiniranosti umikajo možnostim in nedeterminiranosti.

3. Ne upaj v napredek.

Čeprav moderna ni zaupala v avtoritete in absolutnosti, pa je polagala upe na izmišljeni svet napredka – kar je Francis Bacon imenoval »religium homini«. Z revolucionarnimi upi za nadvlado nad zlom in ustvarjanjem stanj srečnosti. Postmodernost je delno tudi posledica katastrof tega stoletja, ki rušijo takšne upe kot arogantne in nevarne. Namesto tega upošteva samo delnost in nepopolnost.

4. Ne pripoveduj transcendentnih zgodb.

Na podoben način je bilo v modernost prenesla veliko mitičnih zgodb človeškega herojstva, kot je Prometej, ki je ukradel ogenj bogovom. Sedaj postmodernizem zavrača »metapripovedke« kot »logocentrične«, kar pomeni prevarane od neizogibne človeške nuje, da bi odkril osnovni pomen obstoja in da izrazi pomen v obliki zgodbe. Kjer se zdi, da se krščanstvo izraža kot »metapripovedka«, prihaja pod kritiko postmodernizma, da je »totalizirujoča«. Trdijo, da združuje vse in ponuja odgovore na vsa vprašanja.

5. Ne osredotočaj se nase.

Kjer je modernost od renesanse do razsvetljenstva porajala novega človeka, povzdigovala človeka v središče vesolja in poudarjala psihološko identiteto ali samo osebnostni individuum, kot merilo vseh stvari, je postmodernizem predlagal »smrt človeka«, v smislu radikalnega skepticizma o osebnostnih stališčih in o pomembnosti, ki je dana osebnosti in samo-zavedni Z kulturi. Kartezianski pojem vrhovnega racionalnega subjekta se zdi kot praherezija vsemogočnosti.

6. Ne trpi zaradi vrednot.

Kjer si je moderna filozofija - kot v primeru Kanta – postavljala v ospredje razmislek o moralnosti in svobodi in kjer je modernost poskusila biti resna in celo puritanska v svojem pristopu, je postmoderna vključila Dioniziovega in Narcisovega duha: spontani hedonizem se lepo vsporava z estetičnim izrazom hedonije. V tej dobi privatizma tukajšnosti in podob, je moralna odgovornost postala kot iluzija podedovana od različnih obdobij. V svoji skrajni obliki je življenje ostalo brez vrednot, moralni absoluti so iluzija in svoboda je samo še igra. Nobeno »sklicevanje na« ne obstaja več.

7. Ne zaupaj institucijam.

Ker je dolgi proces postmodernosti videl razvoj demokratične države in povečanja vloge politikov in družbe, je postmodernizem postal nezaupljiv do vseh institucij, kot manipulativnih oblik pritiska od močnejših. Tradicije so v večini modeli ideologije in oblasti. Cerkve so neizogibno razumljene kot del avtoritarne preteklosti.

#### 8. Ne skrbi za Boga.

Gledano z očmi religije je modernizem postopoma uvajal ateizem v možno filozofijo. Prvič v zgodovini sveta, je to pomenilo zavračanje vere, ki je prihajalo od inteligence in je postalo splošno stališče med izobraženci. Postmodernizem ne zavrača toliko ateizma. Bolj ga dopušča, nasilje do »smrti Boga« pa raje prerašča z opustitvijo vsakega vprašanja o transcendenci. Imanentno postaja navaden čut in potreba po religioznem iskanju izginja. Če kdo hoče, lahko govori s transcenco v obliki občutkov, v ekstazi. Ampak pozor na iluziorne pojme »prisotnosti«: odsotnost je vse.

#### 9. Ne živi samo za proizvajanje.

Sociološko je modernizem povzročil urbanizirano organizacijo življenja, ki jo je ustvarila in naprtila industrijska revolucija. Nasproti prednostnim nalogam danim v sistem ekonomske učinkovitosti mehanskega raziskovanja človeka in zemlje ter prevladujoče logike leve možganske polovice, pa postmodernizem protestira v imenu brezcilnosti, estetske igre in cele vrste svobodnosti povezanih z desno možgansko polovico. Delo je zamenjano z nakupovanji in z malikom sloga.

#### 10. Ne išči poenotenja.

Kultura je za modernost pomenila uveljavljanje izenačujočega in veličastnega Z sloga, ki je verjel v univerzalnost človeškega obnašanja in je bil slep za regionalne običaje, navade. Postmodernizem je ponovno odkril »raznolikost« kot to ključno vrlino in se začel naslajati nad navidezno anarhijo kulturne pestrosti.

Postmodernost se v tej predstavitvi nakazan bolj destruktivno kot konstruktivno. Njena kritika je vperjena v zanikanje trajnih dosežkov modernosti, ki se kažejo v zboljšanju kvalitete življenja - zahvaljujoč se znanosti in tehniki; globlji čut človeškega dostojanstva, povezanega z moderno demokracijo in zgodovinsko zavestjo. Veliko svobode se je ponudilo s spremenjeno socialno situacijo in predstavlja protitež sistemu: namen po emancipaciji in enakosti, rojstvo skoraj univerzalne izobrazbe, samostojnosti in pravice posameznika – da omenim samo najpomembnejše vidike. Zato postmodernizem tvega, da vrže vse v en koš, ne da bi spoznal trajne prispevke razvoja iz raznih modernih revoluciji.

Kot je bilo omenjeno na začetku, se zdi da je ta teoretični postmodernizem manj primeren, da bi spraševal o veri, kot »postmodernost« v obliki kulturnega razpoloženja nove dobe. Ko postmodernizem poskusi sam sebe razlagati v nizu nihilističnih dvomov glede »modernih« trditvev, je kulturna postmodernost opazna kot poizkus očiščenja modernega vpliva. Ne razkrinka temnih plati, niti ne zavrača velikih dosežkov; raje išče spoznanja o spremembah naše družbe, ki dovoljujejo neuravnoteženost, prekoračitve modernosti in jih skuša ozdraviti.

### **Postmodernost kot kulturna občutljivost**

Kot je bilo pravkar predlagano, je brezpredmetno postavljati razločke med postmodernizmom, kot intelektualni reakciji proti pretiravanjem moderne trditve in postmodernosti kot potencialno bolj pozitivnim kulturnim razpoloženjem današnjega časa. Nekateri avtorji imajo postmodernost za posledico radikalnega odhoda iz modernosti, drugi pa raje govorijo o pozni modernosti. Tako naglašajo, da smo v bolj naprednem in problematičnem obdobju enega in istega zgodovinskega procesa. Anthony Giddens, sociolog iz Cambridga, zagovarja da je še prezgodaj označevati naše obdobje za postmoderno. Raje govori o visoki moderni (ali radikalizirani moderni), ker posledice modernosti postajajo bolj radikalne in univerzalne kot

poprej.<sup>107</sup> Zanimivo, da on vidi območje medosebnostnega zaupanja in samoodkritja, kot prisiljeno v širino, zaradi pomankanja oprijemov v sodobni kulturi. Te ugotovitve so bile potrjene med tečajem na gregorjanski univerzi v Rimu. Vprašal sem študente, da nakažejo razmišljanje o značilnostih o modernosti in postmodernosti. Zapolnil sem tablo z vsemi standardnimi opisi modernosti, ki se razdelijo v dve skupini. Ena se spušča na področje idej in ideologij, druga se osredotoči bolj na individualnost. Tako so med bolj teoretične oznake moderne zapisano: novo zaupanje v racionalnost znanosti, napredka, človeški kontroli narave in zgodovine, nezaupanju tradiciji in avtoriteti-am.

Vodilni duh revolucije v politiki in na verskem področju, kjer postaja nujnost privatizacije vere in postavitve modernega ateizma. V območju osebno izrazitega dozdevanja, individualnega ponosa, osebnih pravic, avtonomnosti vesti in zaradi tega nove osebno-hierarhične svobode na novih področjih je zanimiv pojav, ki se je pojavil z dajanjem naše pozornosti značilnostim postmoderne. Cela vrsta vprašanj se postavi proti nekaterim dosežkom moderne, kot ugovorom in protislovjem sedanjosti. Kot odgovor na to, prihaja v modernem podjetništvu več ostrine. Znanost ni odkrila razburljivih novosti, bolj se je usmerila k dehumanizaciji resnice. Ali se je priborjena demokracija potopila v zasidrani liberalizem? Namesto, da bi zapisali nove besede na tablo, je vse kar moremo storiti, da napišemo en velik vprašaj, ob različnih potezah moderne. Postmoderna gleda z velikim nezaupanjem in aroganco na znanost, naivno zaupanje v napredek, občutljivo prevlado nad svetom in utopizem glede zgodovine. Kakor koli že, nismo postavili pod velik vprašaj različne oblike subjektivnosti, ki jih goji modernost (ne preko teme zavračanja avtoritete). Namesto, da razpravljamo, kako je v postmoderni osebna vera odvisna od samostojnosti in rešena povezav. Eden od presenečenj postmoderne izvira iz osamljenosti in kaže samega sebe v odprtosti v iskanju duha. Na verskem področju ima postmoderna veliko tendenc o neupravičenosti ateizma. Veliko zahtev moderne je postalo sumljivih; rojstvo s postmoderno ni samo preživelo zahteve, ampak je postalo celo bolj kritično do naše kulture. Rojstvo nam daje izvir nove občutljivosti, da je oseba pozitivna ali negativna. Presoja obdobja kaže, da imamo drugačno gledanje na osamljenost, kar se kaže v narcisizmu, individualne možnosti so lahko samo estetične in provizorične. Zaradi stalne lakote srca pride do novega izvora odkritosti in iskanja osvoboditve ter jemanja nove avtentične ponižnosti. Celotno čut raztrese skladno interpretacijo ponovnega iskanja duhovnih korenin za skupnost. Duhovnost ne prihaja samo kot modna muha, ampak kot resnični izhod tega obdobja, kot zatiranja moderne.

Modernost se nam kaže v razbitju treh ravni: občutja sebe, čuta do resnice, čuta do Boga. Osebnost postane osamljena, zavedajoča se same sebe (v literaturi je novela rojena v ogledalu in zamenja večino občinstva v drami). Resnica merjena predvsem z instrumenti empirične znanosti, prav tako priklicana v sfero preverljivega. Boga, kot so si ga zamišljali branitelji vere v 17. stoletju in tudi pozneje, so se umikali v teizem in celo deizem: teologi so postali komaj še razumni, pozabljajoč na Kristusa in so prepustili področje duhovnosti sentimentalnosti.<sup>108</sup> Celotno v tem istem obdobju je obstajalo uporniško gibanje zoper opustošenje modernosti: predromantične vrednote rahločutnosti so dale novo dostojanstvo osamljeni osebnosti, prav tako je

---

<sup>107</sup> Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Polity Press, Cambridge, 1990), p.3.

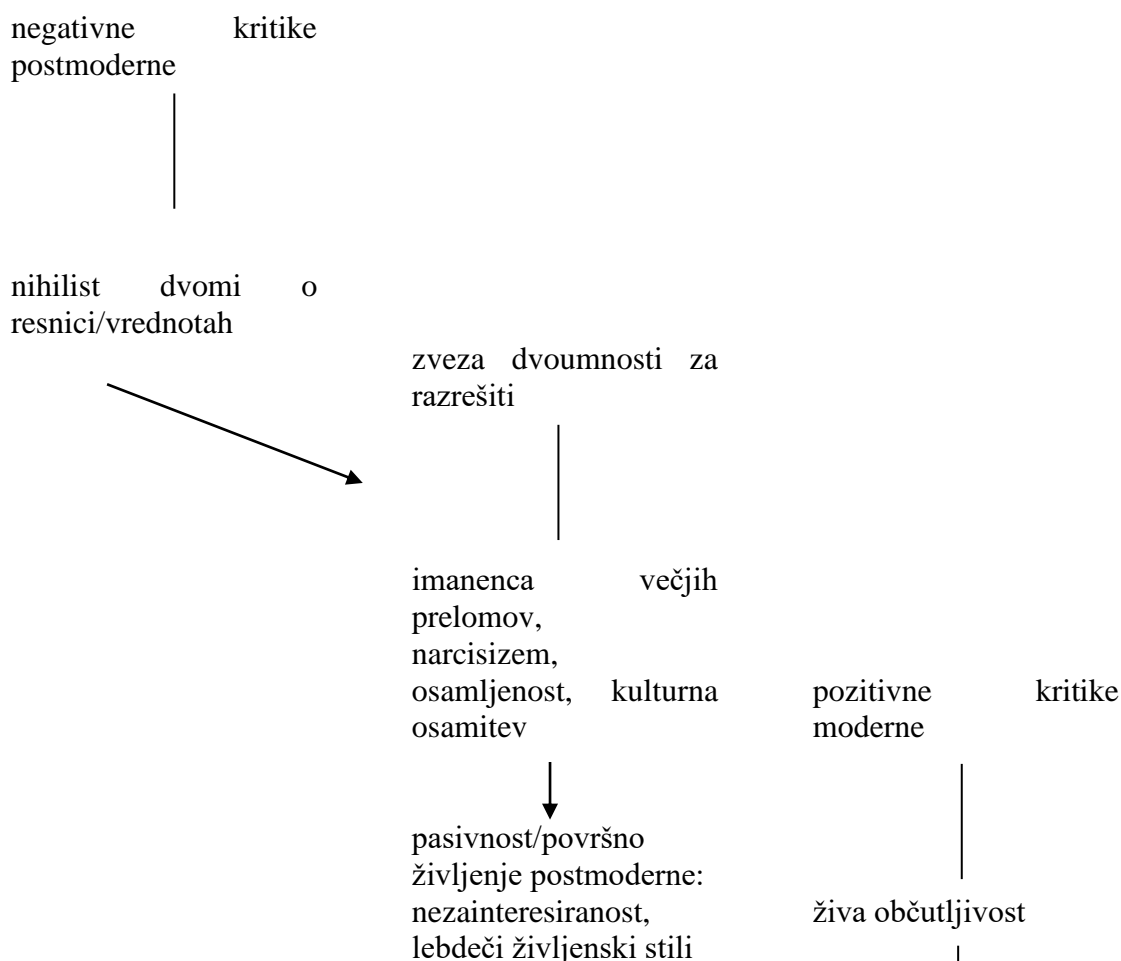
<sup>108</sup> See Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (Yale University Press, New Haven, 1987).

sentimentalnost poiskala rešitev človeštva pred anonimnostjo. Rešitev je znotraj sveta domišljije in čustev.<sup>109</sup>

### Dva pola postmodernosti

Če bi bile vse te sile na delu že v moderni, ne samo kot ideologija, ampak kot nujna občutljivost, lahko na podoben način tudi v postmoderni prepoznamo dve smernici: po eni strani lahko zavrne prekomerno modernost, po drugi strani pa množično manipulacijo. Seveda je večina teoretičnih ugotovitev o postmodernizmu v zaničevanju humanizma in mitu egoizma. Namesto veselja na koncu moderne, se hočejo iz pogorišča rešiti z nezmernostjo in nasprotovanjem. Če gledamo s stališča religioznosti, je to manj skrajna postmodernost, je potencialni dialog med ljudmi in teologijo ter njihovim premišljevanjem o kulturi in veri. Spremljanje diagrama, poskuša ujeti nekaj kar je med teoretičnim in negativnim postmodernizmom (na levi) in nujno senzibilnostjo postmoderne (na desni). Če je leva stran začetek, ki predstavlja radikalno negotovost, potem desna stran predstavlja zanesljivo iskanje novega upanja.

### OBLIKE POSTMODERNE



<sup>109</sup> See Charles Taylor, *Sources of the Self: the making of modern identity* (Harvard University Press, Cambridge, 1989).

ustvarjalna  
postmodernost:  
ponižno iskanje  
zdravljenje ran  
osvobojeost življenja

To je bolj dvoumna in privlačna stran postmoderne, dolgočasnost brezbržnosti se zdi kot zveza obeh delov kulture in nihilistične teorije. To verzijo postmoderne imenujemo »pasivnost« ali »površnost« (površinskost), da jo ločimo od »ustvarjalne postmoderne«, ki kot bomo videli, ponuja veliko več priložnosti za dialog z religijo.

Ustvarjalna postmoderna je nova občutljivost, ki namerava vzpostaviti celoto. Zdi se da ima moderna vzrok za prepad med racionalnostjo in subjektivnim pogledom na človeštvo, z razvojem obeh dimenzij v izolaciji ene od druge. Postmoderna kot čutnost je iskanje nasprotnih oblik življenja, ki ga deli ta most med racionalnostjo in subjektivnostjo. Kjer oba problema in občutki trpijo zaradi raztrganosti obeh, je težnja ustvarjalne postmoderne ločitev teh čutnosti (kot ga je imenoval T. S. Eliot), v smislu novih povezav in vrednotenjem celostnega mišljenja.<sup>110</sup> Nedvomno lahko nekdo najde slabosti in narcisističnost v živi kulturi, ampak je tudi različno iskanje onstran gotovosti, vključujoč dobro voljo do območij duhovnega in religioznega. Po besedah Charlesa Taylorja »eden vidi kar je dobro v kulturi moderne, prav tako kar je puhlo ali nevarno« Če modernost vplete ločitve svetov in če je to pod trajnim vplivom čutnosti, idej ali ideologij, potem postmoderna zopet lahko odpre vrata zaradi tega, ker je ponižnost, spoznanje, žalitve in pomankanje. V tem oziru se zdi danes postmoderna bolj naklonjena kot sovražna do verskega izročila. Ampak preden potrdimo položaj prezadovoljnosti ima postmoderna tudi obraz ugovarjanja, čeprav manj ideološko sovražen do vere, kot modernost.

Veliko komentatorjev bi se strinjalo, da je postmoderna osebno trpljenje zaradi osamljenosti. Stara podpora povezane družbe je skoraj izginila. Zasedranost v verski pripadnosti ima manj drastične posledice za večino ljudi. Živimo v dobi prelomnic, kjer individualne različnosti jezikov prekinajo iskanje med seboj. Če je temu tako potem postmoderna celo z jezikom živi od vsakodnevnega oblikovanja. Nezmožnost trpljenja za utemeljitev je pokazatelj upadanja lastne osebnosti, socialnih obveznosti, ki se tičejo pravičnosti. Prav tako nam pokaže osebnost v manjšanju zgodovinskega razuma, kot vrsto kulturne pozabljenosti. Če je to kaj vredno, potem je mnenje sistemov ničvredno: ni samo vprašanje narcisizma, hedonizma, nihilizma, postmodernizma, itd.

To je vprašanje trpljenja, čutnosti, izgubljenosti, iskanje prizadetosti znotraj kulture, ki ponuja nekaj povezav z drugimi ali z zgodovino. Ta podoba nam kaže v prvi vrsti kulturno puščavo. Če se vera pojavi iz naše dediščine pred moderno, ima odločitev proti času (kot v prvih stoletjih krščanstva). Zaradi tako malo podpore kulturi in tako malo privlačnosti v meditaciji religije je težko doseči izbiro vere. Ko nekdo dodaja v pritisku nepomembno postmoderno, tam verska širina pogosto lahko pade v neresničnost. Vsakdo se strinja, da je lahko paradoksalna lakota po duhovnosti močnejša, bolj ostra kot v moderni, zaradi kulturnega opustošenja. Kulturna lakota je resnična, vendar je nevarnost, da bi na koncu duhovnost zaplavala zelo daleč od prave krščanske vere. Za nekoga je lahko to oblika postmoderne neverovanja. V duhu njegove ambivalence je pomenbnost novega značaja religijske odprtosti. Teolog David Tracy je bil zaskrbljen nad sabo, kako z izhodom v postmoderni. Stresno je to, da predstavlja oboje kulturno in teološko kategorijo. Postmoderno gleda kot novo senzibilnost, bolj odprto verskim pogledom, kot med dolgim obdobjem moderne. Hvali dosežek moderne – filozofska zrelost, rojena iz kriz znanstvenih revolucij, kot vez odkrite zgodovinske zavesti. Osvobodilni aspekti od demokratičnega ideala je razlagal nevarne izravnave in napuh v moderni. Peljati isto moderno zahodne znanosti, tehnologijo, demokratično kulturo; to je kultura in zgodovina »aroganca modernega liberalizma« je v tem,

---

<sup>110</sup> Charles Taylor, *The Ethic of Authenticity* (Harvard University Press, Cambridge, 1991), p. 120.

da nikoli ne izgovoriš na glas »zahodna kultura je kultura«. <sup>111</sup> Skladno s Tracyem, je možno, da postane pritisk zoper kritiko meja med teologijo in duhovnostjo. Modernost teži k zmanjšanju vsega kar je zunanjšega »vera« ali celo deizem. Postmoderna je bolj odprta preroštvu, kozmologiji in mistiki ali pa je deležna dimenzije verske izkušnje. Njena duhovnost se lahko pojavi kot jedro pravičnosti povezave z vero. Radikalna stvarnost Kristusa in njegovih preroških izviziv za naš ubogi svet in enakost vrednot boječnosti od negativne teologije, molčečnost razloži njegovo skrivnost in skoraj vse dvome o cenениh besedah.

### **Naproti izravnavam**

Mogoče prihaja do težnje po povečanem zatiranju modernosti in olepševanju širšega občutja postmoderosti. Gledano s svetle plati je novo kulturno razpoloženje utemeljeno na dveh trditvah – da zdravi rane modernosti in da ponovno odkriva zanemarjene segmente raziskovanja. Kjer je modernost pustila »moškega« samega in brez smisla, pa postmodernost išče ponovno razširitev razgovora o končnih namenih življenja.

Glede na te bolj naklonjene razlage, je postmodernost predstavljena kot novo občutje treh področji: ekologije, feminizma in vrnitve duhovnosti. Ta tri področja so med seboj močno prepletene: zakoreninjena so v realizmu, ki ga je zgodovina zanemarjala in potrebuje sedaj osvoboditev. Modernost je izrabljala zemljo in ljudi, pri tem pa pozabljala na žene in na žensko naravo v vsakem izmed nas. Duhovno razsežnost je potiskala v ozadje in jo nadomeščala s poezijo in jo prepuščala posamezniku. Če je tako, je postmodernost odprla niz predlogov. Že omenjene tri kulturna območja, ki so bila še nedavno zelo neopazna, skupaj predstavljajo večji premik v občutju. Če pogledamo podrobneje na feminizem opazimo, da je bila modernost pretežno androcentrična; zato so korenine nepravičnosti do žensk in korenine gluhosti za razodetje uzakonjene od enostranskosti »moderne« kulture. Maskulinistična in ateistična oblika arogance sta dvojčici. Odkar postmodernost preiskuje te oblike ponosa in predsodkov, se ji odpira novo področje naše samopodobe, podob ženske, moškega in enakosti, kot možno obliko sveta.

Nekaj špansko govorečih teologov je ponudilo najbolj zanimive izdaje o postmodernizmu, kot novemu občutju, ki odbira razna področja očiščevanja in upanja na vero: <sup>112</sup> obrnitev pozornosti na religiozno izkustvo, ki je v modernosti veljalo za iluzijo; zdrava distanca med religijo in manipulativno ali totalizitajočo močjo sistema, posebej od teologij osvoboditev; preroška kritika malikov teizma (prvega bratranca modernosti) in racionalnega (razumarskega?) pogleda na Boga; zahteva po bolj ustrezni terminologiji pred božansko skrivnostjo, ki se kaže v vzpostavitvi negativne ali pozitivne teologije; prenovitev v estetiki, praznovanju, kontemplativnem vidiku vernosti (celo von Balthasarja lahko smatramo kot postmodernista pod določenim zornim kotom); krščanstvo, ki se sooča z izzivom različnosti med kulturami, prekoračuje to neuravnoteženo odpravljanje moderne; in dokler obstajajo nove nevarnosti za narcisistično in »lahko« religioznost, vključno z izumetničeno postmodernostjo, prihaja tudi nasprotno nagnjenje – zaupati omejenosti, razdrobljenosti in skovati duhovnost, kot možnost za revne. Llano govori o postmodernosti kot o analogičnem vračanju na principe mišljenja nerealistov in diplomatskem pristopu do pomena. Tukaj on vidi možnost za povezavo praxisi s poesis, ki sta bili v moderni dolgo razdvojeni. Nekdo je dobil podobno »prijazno« diagnozo v Elizabeti Johnson, ki vidi »postmoderno zavestnost« kot

---

<sup>111</sup> David Tracy, *Theology and Many Faces of Postmodernity, Theology Today* (Vol. 51, 1994), pp. 104-114. Quotations from pp. 104-107.

<sup>112</sup> See Jose Maria Mardones, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo* (Sal Terrae, Santander, 1988); Luis Gonzales-Carvajal, *Ideas y creencias del hombre actual* (Sal Terrae, Santander, 1991); Alejandro Llano, *La nuova sensibilita: il positivo della societa postmoderna*, (Ares, Milan, 1995)



zavest o »krhkosti človeškega načrta« in sedaj povečuje »bistveno povezanost« in »pomembnost skupnosti.<sup>113</sup> Sklicujoč se na Elaine Graham, se današnje feministke zavedajo spolne osnove navzoče v modernosti; upa, da se bodo postmoderne trologije opirale na »uresničljive« prakse Cerkvinih občestev in v razvijanju presežnosti odkrivale »srečanje z Drugim«. <sup>114</sup> Nekaj teh trditev zadeva razvoj, ki je preblizu za prenašano razsodbo. Nekaj od teh lahko nakaže kratkoročnost. Ampak ni samo milenijsko navdušenje, ki nam daje misliti, da smo na največji prelomnici v naši kulturi. Ponovno je zraslo proti intelektualnemu postmodernizmu, ki smatra Boga kot »slepilo iz slovnice«, alternativno občutje, ki gleda na takšno omalovaževanje kot na enostavno »nemo«: če zanemarja »glasbo in umetnost, ki brez tega zares postaja nesposobno za življenje«. V nevarnosti pozabe je cela paleta raznih človeških iskanj, njegovih zmožnost čudenja in tudi transcendenca.<sup>115</sup> Nad vsemi tragedijami in praznimi svobodami modernosti »zavzema prostor izjemna odprtost duše«; preroka, kot sta bila Dostojevski in Solzhenitsyn, ki sta naučila večino trpljenja, sta postmoderna v smislu premišljevanja »Boga, ki je bil dolgo odsoten« iz središča kulture in zavesti.<sup>116</sup> V tem smislu je postmodernost postala gibanje odpora dolgo zatiranega duha.

### Upi za ustvarjalno postmodernost

Ali potrebujemo še eno razliko, med pasivno in ustvarjalno postmoderno (kot je prikazano na dnu grafa)? Pasiv hoče točko premikanja narave sodobnega življenjskega stila – kar se lahko opiše, kot »odtujena neposrednost« potrošniški obstoj, ali kot kultiviran cinizem. Takšno je vladanje v sofističnih krogih (odmev večine negativne zavesti postmodernizma). Medtem ko se dozdeva ta pasivnost postmoderne, ko nadaljuje z praznino moderne, je religioznost oblika brezbriznosti in oddaljenosti od željnosti po veri; prav tako tudi ustvarjalnih vprašanj postmoderne. Poskuša pozabiti nov način današnjega življenja. Zopet odpira vrata, ko so bila zaklenjena ali vsaj priprta od moderne. Vstrajajo na tem, da je več življenja v razumskem sistemu, kot v prevladujoči tehnologiji. Ta upanja iščejo načine zdravljenja našega podedovanega vedenja ali osamljenosti – vse ločitve: osebe od družbe, razlogov od čustev, znanosti od vere, moškega od ženske, teologije od duhovnosti, ali individualne globine sprejetih bojev za zgodovino. Ta glas je eden od boječih iskanj, zdravega sumljenja sistemov in lahke gotovosti. Bolj je navdušena nad prakso, kot nad teoretiziranjem.

Poglejmo na primeru: lahko se nam pojavi utopičen red ali usodno razočaranje. Tam je gotovo reševanje človeštva, v srcu postmoderne so začetki majhni, korak za korakom. Vrednote skrajnega obzorja možnosti. S to kvalifikacijo so lahko razočaranja izogibajoča, zaradi tega je boljše iskanje razločevanja naših svobodnih potreb, če ne trpimo od novega zatiranja naše človeškosti in domišljije. Ta vidik postmoderne – kot razloček površnega sloga ali nihilističnega vojskovanja – lahko je način krčenja prostora glede skrivnosti zapuščenih ozemelj od sekularizirane moderne.

Poleg tega potrebujemo postmoderno za naše lastno krščansko izoblikovanje. To ni vprašanje glede znakov ali časa, upajočo pasivnostjo za spremembo vremena, ampak raje gledanje tega skromnega trenutka po moderni. Je osebni, a prijateljski trenutek za ustvarjalno komuniciranje o krščanskem pogledu. Odprte možnosti za preizkušnjo veliko pristnega

---

<sup>113</sup> Elizabeth Johnson, 'Between the Times: religious life and the postmodern experience of God', *Review for Religious* (Vol. 53,1994), pp. 6-28. Quotations from pp. 18-19.

<sup>114</sup> Elaine L. Graham, *Transforming Practice: Pastoral Theology in an Age of Uncertainty* (Mowbray, London, 1996), pp. 18, 206.

<sup>115</sup> David Walsh, *After Ideology: Recovering the Spiritual Foundations of Freedom* (Catholic University of America Press, Washington, DC, 1990), pp. 1-2.

<sup>116</sup> George Steiner, *Real Presences* (Faber, London, 1989), pp. 3, 228.

razuma o osebnosti, poistovetenja, škode napačne posameznosti, kot predlagane globoke moderne. Možne vzporednice odpirajo povezavo novega iskanja osebnosti z družbenimi in duhovnimi pogledi, načini s katerimi niso bili oddaljeni že desetletja. John Haldane se je prepiral: da ravno tako potrebujemo tudi pogled nazaj. Boljšo postmoderno prihodnost je moč najti v resničnem ozdravljenju predmoderne preteklosti.<sup>117</sup> Ko je oseba manj osamljena, ko kultura najde delitev jezika skupnosti na lokalni in svetovni nivo pravice, ko teologija najde skupno osnovo z duhovnostjo, potem lahko govorimo o novi občutljivosti, kar je daleč od nejasnosti. To je pomembno zблиževanje lakote in možne potrebe razločevanja in inkulturacije – v kasnejših poglavjih naj bi bil predmet pogovora raziskovalen.

---

<sup>117</sup> John Haldane, 'Faith and reason in an age of uncertainty', *The Table* (6. July 1996), p. 893.

## 9. poglavje

### Obzorja inkulturacije

*Samo tisti, ki so tudi sami vstali, lahko resnično praznujejo veliko noč. (Dorothee Soelle)<sup>118</sup>*

*Če mislimo, da krščanstvo ne bo spremenilo situacije, oropamo krščanstvo za njegovo najpomembnejše sporočilo. (Robert Schreiter)<sup>119</sup>*

Inkulturracija je relativno nov izraz za nekaj, kar je globoko zakoreninjeno v zgodovini krščanstva, kljub temu da inkulturracijo danes živimo v drugačni nujnosti in z bolj vsestranskim in celovitim zavedanjem.<sup>120</sup> Sveti Pavel (kot bomo to bolj natančno videli v nadaljevanju) je prestal odločilno spreobrnjenje svojega odnosa (do poganske kulture) v Atenah; pristopil je s simpatijo do kulture in mesta, ki sta ga prej pustila globoko razočaranega (Apd 17). Samo dejstvo, da krščanstvo pozna štiri evangelije in ne enega, je močno znamenje, kako (da) je bilo oznanjevanje veselega sporočila oblikovano v skladu s potrebami različnih poslušalcev ali različnih kultur. Dejstvo, da je Nova zaveza napisana v grščini in je v grščini posredovana naprej, vse do nas, in ne v jeziku, ki ga je govoril Jezus, govori o dramatični in boleči odločitvi prve Cerkve – z namenom preseči judovski okvir, za dosego skrajnih meja sveta. Tudi krščanska umetnost priča o dejstvu kako vera išče rešitve na različne spremembe v mišljenju. Te spremembe v mišljenju odsevajo spremembo pozornosti, občutljivosti skozi stoletja.

Najboljša poglavja Cerkvene zgodovine sestavljajo dolgo avanturo poskusov, da bi razodetje Božje ljubezni v Jezusu Kristusu, v novih kulturah in jezikih, postalo resničnost. Znani rimski dokument na novo ustanovljene Kongregacije za propagando vere, iz leta 1659 daje splošna navodila misijonarjem, ob njihovem odhodu na Kitajsko:

Ne izvajate pritiska nad temi ljudmi, da bi spremenili svoje navade, običaje in prakse, razen če so te v popolnem (jasnem) nasprotju z vero in moralo. Nič ni bolj absurdnega, kot da bi hoteli prenesti Francijo na Kitajsko, ali prenesti Španijo ali Italijo v kateri koli del Evrope. Ne prinašajte nič takega, ampak raje vero, ki ne prezira ne uničuje niti načina življenja niti navad katerih koli ljudi, če le niso odzlega. Nasprotno, vera želi, da se izročila ohranijo in zaščitijo.<sup>121</sup>

### Spremenjeno obzorje

Zakaj v zadnjih stoletjih toliko govorimo o inkulturraciji, če je bila pozornost do krajevnih kultur, vsaj v pametnejših trenutkih Cerkve, vodilna misel pri evangelizaciji? Zato, ker nas novi horizonti zavedanja silijo, da raznolikost krajevnih kultur vzamemo bolj resno kot v

---

<sup>118</sup> D. Soelle, *Theology for Sceptics*, Mowbray, London 1995, 107.

<sup>119</sup> R. J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, SCM Press, London 1985, 29.

<sup>120</sup> To poglavje je deloma prilagojeno iz avtorjevega članka »Inculturation: some theological perspectives,

v: *International Review of Mission* 85 (1996), 173 – 80.

<sup>121</sup> Prim. *Collectanea S.C. Propaganda Fide*, I, n. 135, 42.

preteklosti. Posebno še z razvojem zgodovinske zavesti (zgodovinskega načina mišljenja) kot enega od pomembnejših znakov moderne misli, je postalo nemogoče, da bi imeli le eno kulturo za trajni in nesprenljivi model življenja. Ko vidimo razpon naših načinov mišljenja in delovanja, ki so proizvod zgodovine, lažje sprejmemo relativnost naših jezikov pri uresničevanju krščanskih idealov.

Ta intelektualni uvid pluralnosti kultur sta spremljala dva procesa: konec kolonialnih imperijev in prav tako proces globalizacije v svetovnih komunikacijah. Kot posledica vsega tega, se evropska kultura, prej brez konkurence, ne vidi več kot klasična kultura, ki se uvaža ali celo vsiljuje manj »razvitim« kulturam, kot kultura, ki »civilizira«. Ne da bi zanikali bogato dediščino Zahoda, njegove edinstvene vloge v zgodovini krščanstva in svetovni zgodovini dveh tisočletij, ki se sedaj iztekata, moramo priznati slepe pege v tej zgodovini: kolonialno aroganco in nasilje, domeno nad vmešavanjem v različna področja življenja in enostranskost razvoja (gojenje znanstvenega in organizacijskega področja, mačistični predsodek pri interpretiranju življenja).

Danes so nekatere oblike misijonov v tujih kulturah interpretirane kot popačene z usmeritvijo – videti domači (Evropski – op. prev.) jezik krščanstva kot nekaj normalnega in željo po opustitvi pristnih duhovnih vidikov, izhodišč sprejemajoče kulture. To novo zavedanje dejstva med – kulturnosti (inter – culturality), dialoga med kulturami, ponuja obojestranske spremembe in pomoč: v ogledalu različnosti lahko, prej samozadostna, Zahodna kultura nekatere svoje razčlovečujoške poteze, ali če povemo bolj krščansko, kultura lahko obžaluje svoje grešne strukture in prizna potrebo po spreobrnjenju. Kar je mišljeno z izrazom inkulturacija, je ravno nasprotje s prejšnjo intenzivnostjo, ker svet ni le okoren, neroden, ampak potencialno zavajajoč. Ali kot pravi kardinal Ratzinger »vera sama je kultura«. In zaradi tega ni nobenega predkulturnega ali nekulturiranega, de – kulturiranega krščanstva. Morda je zato bolj ustrezen izraz med – kulturnost (inter – culturality), z namenom, da se poudari »srečanje kultur«, sproženo v procesu evangelizacije.<sup>122</sup>

V idealu evangelij odseva vse udejanjene, dejanske kulture, vendar je v resničnosti evangelij, ki je prost vsake kulture, nemogoč. Nekateri teologi inkulturacije govorijo o nad časovnem »bistvu krščanstva«, ki čaka, da se udejanji. Ta teorija »pozablja dejstvo, da krščanstvo nikoli ni obstajalo, tudi v prvih dneh ne, brez tega, da bi bilo udejanjeno v nekih oblikah kulture«. Nasprotno, vsa avantura zgodovine Cerkev »predstavlja srečevanje s kulturami v iskanju novega in izvirnega izraza vere«<sup>123</sup>. Z drugega zornega kota Christopher Dawson, zgodovinar religije in kulture, gleda nazaj na medsebojno vplivanje krščanstva in barbarstva v Evropi v prvem tisočletju in poudarja, da ni šlo za lahko asimilacijo in prežemanje, ampak za izredno kontradiktorno dejanje. Zanimivo dodaja, da ključni dejavnik spreobrnitve plemen ni bila novost krščanske doktrine, ampak »nova moč« svetosti, ki se je odražala v meniški kulturi.<sup>124</sup>

### **Inkulturacija kot ključni element evangelizacije**

Lahko bi posvetili veliko pozornosti razvoju izraza »inkulturacija« in ugotavljali različne uporabe izraza v antropologiji in sociologiji. Na teh področjih (pustimo ob strani možne razlike med akulturacijo in drugimi izrazi) je bil glavni poudarek na tem, kako so ljudje »socializirani« v pomenu prevzemanja načina skupnega življenja v procesu socialne vzgoje. Vendar je etimologija in izvorni pomen lahko puščen ob strani, ker je pojem inkulturacije

---

<sup>122</sup> Prim. J. Ratziger, *Christ, Faith and Challenge of Cultures* (govor v Hong Hongu marca 1993), v: *L' Osservatore Romano* (English edition), 5-8. Citati stran 6.

<sup>123</sup> C. McGarry, *What happened at the African Synod*, Paulines Publications, Naiorobi 1995, 188.

<sup>124</sup> Prim. C. Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture*, Sheed & Ward, London 1950, 33.

postal specifično teološki pojem, ki poudarja vzajemen proces, ki vključuje posredovanje evangelija preko kulture. Kakor evangelij pod novim zornim kotom osvetli vsako človeško situacijo, tako lahko te situacije odkrijejo, oživijo nove dimenzije evangelija.

Ko je bil ta izraz sprejet v Cerkveni diskurz, je bilo potrebno poudariti, da evangelizacija, ki je odmev učlovečenja, inkarnacije same, zahteva umestitev »evangelija v samo srčiko kulture in kultur«<sup>125</sup>. Potreba po novem izrazu je simbolizirala novo željo, ki zadeva posredovanje evangelija danes: ne preprosto prilagajati jezik pridiganja in jezik čaščenja potrebam ljudi v dvomu, ni samo potreba misijonarja po razumevanju kulturnega konteksta, preden lahko začne oznanjati, posredovati evangelij, tudi ni izziv za posredovalce, nosilce evangelizacije, da se potopijo in postanejo v veliki meri domači v vero sprejemajoči kulturi, ampak raje drugačna občutljivost, prednosti in cilji v procesu evangelizacije.

Ta nov poudarek, zajet v globalnem izrazu inkulturacije, nastal – kot smo omenili – iz različnih sočasnih uvidov: a) nova spoznanja antropologije o dostojanstvu in različnosti kultur, b) trditve bolj razvite teologije o prisotnosti in delovanju Svetega Duha, in c) priznanje, da je evangelizacija dvosmerni proces dvojne spreobrnitve ali obojestranske obogatitve; obzorje vere posredovalca evangelija je spremenjeno in izzvano preko kontakta z drugačno kulturo. Ti trije elementi imajo za posledico prednost pristopov, ki temeljijo le na dajanju - in – sprejemanju, pred starejšimi pastoralnimi pristopi. Glavni ključ upanja je, da se evangelizacija lahko odvija znotraj kulture, ki je evangelizirana. Še preden se je izraz »inkulturacija« pojavil v uradnem stališču katoliške Cerkve, je papež Pavel VI. leta 1975 pisal o evangelizaciji, ki vključuje »spreminjanje človeštva od znotraj« (Evangelii nutiandi, številka 18). Tako inkulturacija vključuje več kot spreminjanje sprejemajoče kulture od zunaj, vključuje dejstvo, da bo evangelij resnično in v polnosti zakoreninjen v kulturi le, če bo sprejet, doživet, obhajan in živet znotraj globoko zakoreninjenega jezika krajevne kulture.

Očitno obstaja določena različnost poudarkov znotraj literature o inkulturaciji. Pri nekaterih teoloških komentatorjih lahko vidimo, da je integracija idealni cilj, ki ga je potrebno iskati in možnost, da to ni vedno doseženo. Mnogo pogosteje predstavlja izraz sredstvo za dosego cilja, ki je dimenzija ali stanje znotraj evangelizacije. Na primer: katoliški škofje Latinske Amerike so na srečanju v Santo Domingu leta 1992 predlagali štiristopenjski proces, pri katerem je inkulturacija šele na tretjem mestu: njihov tekst govori o »spoznavanju in razumnosti moderne kulture v skladnem donosu do inkulturacije« in o »pravi inkulturaciji kot poti evangelizacije kulture«<sup>126</sup>. Odslej sta fazi spoznavanja in preiskovanja (raziskovanja) na prvem mestu, šele nato sledi inkulturacija in nato možnost evangelizirane kulture. Ta model je srednji pojem, srednja pot in ne cilj sam na sebi.

### **Štiristopenjskost teološkega temelja**

Če je inkulturacija bistven element evangelizacije, je to zato, ker je krščanstvo več kot zasebna ali le osebna stvar. Krščanstvo je Božja vizija poti, resnice in življenja, ki jo je dal Kristus v resničnem trenutku zgodovine. Kot taka, je vera neločljivo povezana s spremenjenim načinom življenja v skupnosti in v zgodovini. Vera, ki ne pospešuje ozdravljenja sveta, ostane mrtva. Če bi bilo možno imeti povsem izvirno in samo osebno vero, ki ne upošteva ne družbe ne zgodovine, potem inkulturacija sploh ne bi bila potrebna. Ampak krščanstvo ni religija take vrste. Religija, ki ne najde skupnega jezika z življenjem je

---

<sup>125</sup> Prim. Janez Pavel II, Catechesi tradendae, 1979, št. 53.

<sup>126</sup> A. Hennelly (uredil), Santo Domingo and Beyond: documents and commentaries from the Fourth General Conference of Latin American Bishops, Orbis Books, Maryknoll NY 1993, Nos. 253 – 254, 142 – 143.

hroma, pohabljena religija. Kot smo pravkar videli: vera, ki ne »postane kultura«, je vera, ki ni »nikoli polno (res) živel«<sup>127</sup>.

V zadnjem času se je uveljavila navada, da povezujemo inkulturacijo s štirimi temeljnimi skrivnostmi vere – stvarjenje, učlovečenje, odrešenje skozi velikonočno skrivnost in binkošti. Preučevalci Svetega pisma sedaj splošno sprejemajo dejstvo, da je bilo poročilo o stvarjenju v Prvi Mojzesovi knjigi zapisano v tej obliki z namenom, da bi odvrnili babilonske mite o izvoru, o začetku, v času sužnosti v Babilonu. Če povemo z drugimi besedami: ta velika poročila so zgodnji primer dialoga med kulturo in vero. Nasproti kaotičnim in konfliktnim babilonskim zgodbam, Sveto pismo kaže na jasno in svobodno Božje stvarjenje kot Božji dar človeštvu. Sveto pismo slika Boga kot umetnika, ki se veseli nad dokončanim delom, ki je popolnoma dobro. Kljub vsemu so ti teksti izvirne zgodbe. Zakoreninjene so v smislu Božjega nepretrganega odnosa z nami, v naši odgovornosti za svet, za drug drugega, za samo človeško zgodovino. V tej luči je stvarjenska teologija temelj za dolgo avanturo človeške kulture, ki se odraža v poslanstvu človeka, da raste in vlada zemlji ali pa vsamem deju poimenovanja vseh živali (1Mz 1,28; 2, 20). V tem kontekstu se odraža biblična utemeljitev poimenovanja kulture kot človekov odgovor na božji stvarjenski dar in človekovo odgovorno sodelovanje s stvarnikom v različnih zgodovinskih izživih-ko človek postane zvest Božji sodelavec (1 Kor 3,9).

Teološko, gre za eno samo stvarjenje; vsaka druga uporaba tega termina je zgolj analogna. In vendar je kultura, v smislu višje zavedne duhovne eksploracije, navadno obravnavana kot ustvarjalnost in se v okviru krščanskega izročila manifestira kot odmev dela umetnika-Stvarnika. Če je Bog ustvaril vse "kar je dobro", človeška kultura v svoji najboljši pojavnosti obliki išče prvinski zagon iz tega daru, da bi gradila svet z enako svobodo in ljubeznijo. Biblično je to idealna podoba, toda že v prvih poglavjih Geneze se pojavijo sence-kultura postane pokvarjena in posledice so izgon, nasilje in Babilon. Ta radikalna dvojnost človeške kulture postavlja v ospredje pomen razodetja v okviru procesa inkulturacije.

Če je stvarjenska teologija vitalnega pomena za biblične perspektive v odnosu do kulture na splošno, je inkarnacija Jezusa Kristusa osnova za inkulturacijo. Ta vzporednost je bila večkrat postavljena v ospredje v cerkvenih postulatih in tudi s strani teologov. Kot prvi papež je izraz "inkulturacija" uporabil p. Janez Pavel II v svojem nagovoru Škofovski biblični komisiji 1.1979, ko je spregovoril o tem "neologizmu", ki dobro odraža ta vidik velike skrivnosti inkarnacije. Zaradi tega inkulturacija povzema, preprosto povedano, združevanje človeštva po Kristusu v Bogu, da bi evangelij zopet postal luč v različnih kulturah.

V dokumentu "Ecclesia in Africa", ki je izšel 1. 1995 na Afriški sinodi je papež, bolj kot kdaj prej, teološko utemeljuje inkulturacijo z razmišljanjem o treh misterijih inkarnacije, odrešenja in binkošti. Papež govori o inkarnaciji Besede, kot o misteriju, ki zavzema svoje mesto v zgodovini v jasno definiranih okoliščinah, času in prostoru, med ljudstvom z svojo lastno kulturo; nadalje še povdari, da ker je bila inkarnacija vseobsegajoča in konkretna je bila to hkrati inkarnacija v posameznih kulturah (št.60).

Iz te analogije Kristus-človek, izhaja teološka suverenost za približevanje posameznim kulturam, ki predstavljajo jezikovni okvir za manifestacijo Besede; če kulture potrebujejo Kristusa za svojo polnost, potem potrebuje Kristus kulture zato, da bi nadeljeval in izpopolnil dar inkarnacije v različnih zgodovinskih kontekstih. Pastoralno gledano, ta vzajemnost inkarnacije ponujajo evangelizatorjem dvojni izziv; z ene strani kot samo-izpraznjenje, ki je potrebno za polni vstop v kulturo ljudstva, ki mu želi oznanjati Evangelij.

Toda, če je inkulturacija v luči Inkarnacije izziv evangelistom je tu še en vidik, ki je zakoreninjen predvsem v misteriju ODREŠENJA, kjer mora inkulturacijski proces evangelizacije postati tudi proces, kjer neka kultura postane receptivna. Na tak način bosta

---

<sup>127</sup> Janez Pavel II, Letter founding the Pontifical Council for Culture, 20. maj 1982.

bosta tako dva elementa, v zdravi napetosti, v vsakem procesu inkulturacije zaobjela človeško stvarnost in očiščevanje dehumanizirajočih aspektov neke kulture. V besedilu "Ecclesia in Africa", inkulturacija, ki vsebuje tako "vstavek" kot tudi "preoblikovanje" (št.59) mora slediti logiki, ki je lastna misteriju odrešenja; vsako kulturo je potrebno preoblikovati po evangelskih vrednotah v luči velikonočne skrivnosti.

Gledano skozi prizmo skrivnosti inkarnacije in odrešenja morajo biti vrednote in protivrednote spoznavne (št.61) Ta bolj preroška nota v zvezi z inkulturacijo stremi za tem, da pravilno umesti prisotnost zla v človeški zgodovini in dolgem boju posamezne kulture za krščansko avtentičnost.

Brez te povezave s Križom in vstajenjem (resurrection) Jezusa Kristusa bi ostala inkulturacija naivno optimistična ali pa zgolj kot samo en glas za bolj spoštljiv vstop v določeno kulturno okolje, s povzdignjenjem vseh stvari v enkratnost vsem ljudem zato, da bi bili odrešeni v Kristusu (1Kor9,22). V luči odrešenja nam inkulturacija odkriva njeno neizogibno konfliktno stran: Kulturološko ustaljene strukture greha vedno potrebujejo prepoznanje in osvoboditev.

Ena od neuravnovešenosti, ko razglabljamo o inkulturaciji, je v tem, da je včasih termin tako indetificiran s pozitivnim poudarkom inkarnacije, da zadostuje že sam vstop v kulturo, brez ozira na njeno preoblikovanje. To lahko pripisujemo naslanjanju na zakriti del stvarnosti, kar pripelje do precenjevanja kulture kar vodi do pojava kulturnega romanticizma, kjer postanejo tradicionalne kulture izven dosega kritike in posledično do odprave napetosti med inkarnacijo in odrešenjem. Ta večno težavna harmonija med tema dvema aspektoma je zelo jasno podal Pedro Arrupe (general jezuitov l.1978), v svojem zelo vplivnem opisu inkulturacije:

"Inkulturacija je učlovečenje krščanskega življenja in krščanskega izročila v posebnem kulturnem kontekstu in sicer na način, da ta poskus ne najde svojo izrazno obliko samo skozi elemente, ki so značilne za kulturo na katero se nanašajo (v tem primeru bi bila to zgolj površna prilagoditev), temveč postane načelo, ki animira, usmerja in poenoti kulturo, preoblikuje in obnovi do te mere, da postane "nova stvaritev".

### **Binkošti in pluralizem**

Ta poslednji izraz nujno vodi v četrto analogijo - BINKOŠTI. V komentarju Cerkev v Afriku, "vsi ljudje sveta, v svojem lastnem jeziku izpovedujejo eno vero v Jezusa", kot "v Duha, ki na naravni stopnji in v resničnem viru človeške modrosti vodi Cerkev z nadnaravno lučjo k spoznavanju Resnice" (št. 61).

Tu lahko izpostavimo tri poglobitve vidike: 1.) Inkulturacija išče odmev čudeža enosti enotnosti v različnosti; 2.) Duh je deloval v kulturah že pred evangelizacijo; 3.) Cerkev v procesu inkulturacije prinaša in hkrati prejema dar.

Binkošti, drugače povedano, simbolizirajo začetek novega združevanja pod vodstvom Duha in namesto Babilonske razdelitve postanejo možne različne povezave med predhodno razdeljenimi kulturami. Ta moment pomeni hkrati tudi rojstvo misijonarske Cerkve, ki je zaznamovana z drugačnim vstopom v jezikovna okolja različnih kultur.

V Binkoštni analogiji se odraža tudi današnji pluralizem kultur. Sredi 60-ih let je Karl Rahner zagovarjal trditev, "da ima vera svojo lastno zgodovino, kajti absolutno Božje samozodetje...nujno vključuje tudi neomejene možnosti sprejemanja po različnih poteh". Drugače povedano, vsaka kultura in vsako obdobje, v smislu podajanja "resnice, primitivni renici" mora vedno "odkrivati "novo obliko".

Da krščanstvo razvija tako "različne oblike vere" je nujno potrebno "zaradi tolikih različnih kultur", pa vendar ni nobene garancij, da bo dobronamerni vernik vstopil v vero ravno skozi obliko, ki naj bi bila zanj najbolj ustrezno. Z Rahnerjevega stališča vera z ustvarjanjem novih oblik vere, ki so pogojene z neko kulturo vedno tvega samo-destrukcijo. Še predno je termin "inkulturacija" prešel v običajno rabo, je povdarjal njeno nujnost, ne le zaradi pastoralnih

razlogov ampak tudi, ker dialog med Božjo besedo in človekovim odzivom vedno zavzame prostor znotraj določene zgodovinske struje.

Končni cilj inkulturacija doseže, ko je kultura sposobna "samo-teologiziranja" in uresničevanja vere skozi lastne simbolične oblike.

### **Ustrezno za post-krščanski svet?**

Poplava pisanja o inkulturaciji v zadnjih dveh desetletjih je prineslo na plan dvoje - staro preprostost in novo kompleksnost. Preprostost, ker evangelizacija najprej pomeni iskanje poti za dosego človekovih src, ki je prilagojena kulturam okoli njih in kompleksnost, ker je v tem počasnem procesu pastoralne predstave zapuščina zelo velika. Ta kompleksnost je dolg različnim ključnim faktorjem, ki so z leti prišli bližje fokusu in ki jih lahko tu naštejemo kot možne zaključke:

- 1.) **Kulturna zavednost:** Zavest pričujočnosti kulturoloških dejavnikov razvija zavest o nujnosti in občutljivosti cilja evangelizacije, tako posameznikov kot tudi kulturnega okolja v katerem prebivajo.
- 2.) **Univerzalnost Duha:** Široka teologija božanskega delovanja v zgodovini, daje veljavo češčenju Božje navzočnosti v vseh kulturah in upanje, zaznati prisotnost Božje milosti v živih vrednotah in simbolih vseh ljudi.
- 3.) **Izziv vzajemnega odkrivanja:** : V nasprotju s starejšimi pridigarskimi in poganskimi modeli, ta med-kulturološka komunikacija krščanske vere lahko ponudi vizijo evangelija v novi luči, tako tistim, ki "dajejo", kot tistim, ki "sprejemajo".
- 4.) **Zamenjava horizontiv:** Inkulturacijska evangelizacija ne more zaobiti nekatera nesoglasja z elementi zmote in površinskega, ki prizadene vsako kulturo.
- 5.) **Lokalna skupnost:** Kritično iskanje avtentične oblike krščanskega življeja poteka skozi konkretno situacijo vsakega posameznega človeka.

Pogovori okoli pojma inkulturacija so neizbežno osredotočeni na ne-zahodno situacijo. Tu so se pojavili kot najbolj nujni. Ali to pomeni, da je tako malo pomemben ali celo nepomemben pojem za ti krščanski zahod? Nasprotno, inkulturacija je ravno tako nujna za dežele "prvega" sveta, ki so že prejeli krščanstvo in so sedaj že raz-kristjanjena, kot je pomembnih v deželah "tretjega", ki so šele pred kratkim slišale evangelsko besedo. Janez Pavel II. Govori o inkulturaciji, kot o "srcu, pomenu in objektivnosti nove evangelizacije" (cilj je v glavnem enak kot na sekulariziranem zahodu). Inkulturacija torej potrebuje torej težavno reinterpetacijo - nekateri bi rekli reinkulturacijo - za bolj sekularizirane situacije zahodnega sveta. V tem post-krščanskem kontekstu ima inkulturiran evangelij pastoralni cilj, da spozna možnosti in Božjo resničnost skozi praktična pričevanja in dialog.

Ta spoznanja nakazujejo nujnost razširitve "misijonarskega" konteksta: potrebna senzibilnost za prepoznavanje lakote, hrepenenja v tej navidezno sekularizirani kulturi; zaupanje. Da je Duh na delu tudi v težkih trenutkih v zgodovini Cerkve; iskanje primerne jezika vere za srečanje duhovne senzibilnosti postmoderne; zapažanje različnih prikazovanj kulture na zahodu; udejanjenje zrele vere se mora ukoreniniti v okviru življenskih navad današnjega časa; istočasno se mora evangelij spoprijeti in spremeniti vse, kar je smiselno znotraj prevladajoče kulture.

Na kratko: Tri ključna povabila v okviru cerkvenega diskursa morajo biti izmišljena na novo v okviru kompleksnega kulturnega konteksta zahoda.

Inkulturacija evangelija (v začetku izziv Cerkvi, da na novo zvari sveža utelešenja verovanja v soskladju z ljudmi danes); evangelizacija kulture (druga plat medalje, medtem, ko je kultura sama na sebi izzvana v večjo izvornost); verovanje postane kultura (stvarjenje skupnosti, odražanja in zavezanost, ki inkarnira Kristusov model verovanja za danes).



## 10. poglavje

### Kulturno razločevanje

*Začutimo lahko mejo garanja, kar zadeva enolično delo kulture in obenem še vedno prestopamo ta rob s kriticismom in ustvarjalnostjo. (Margareth Archer)<sup>128</sup>*

*Osnovni problem potrošniške družbe ni v tem, da nam povzroča želeči si preveč, ampak nas naredi, da si želimo premalo. Odvrnila nas je od prave svobode. (Tony Kelly)<sup>129</sup>*

Jane Austen nam na koncu knjige »Ponos in predsodek« ponuja kritiko nominalnega krščanstva. Dogodilo se je, da je gospod Bennet bral pismo, katerega mu je poslal gospod Collins. Ta socialno vzpenjajoči duhovnik se zgraža nad gospodom Bennetom, kako je lahko sprejel svojo hči pod streho, ko pa je bila vpletena v nenavadno razmerje: »Gotovo ji moraš odpustiti kot kristjan, vendar ji tega nikoli ne priznaj pred seboj in nedovoli, da bi se njeno ime omenjalo v pričo tebe.« To je izzvalo gospoda Benneta, da je ironično vzdihnil: »To je njegovo pojmovanje krščanskega odpuščanja!«

To je dober primer tega, kako lahko neka kultura časti (ugleda) oslabi krščanstvo, ko se le-to čisto prilagodi na mišljenje nekega socialnega sloja. Ko se to zgodi, postane evangeljsko gledanje akulturirano namesto inkulturirano.

Čeprav ta primer ni tako pomemben, se zdi za precej kulturnih oblik ponosa in predsodkov tipično, da oslabijo pravo krščansko delovanje in lahko pripeljejo od navadnega egoizma do celo strukturalne nepravilnosti in celo nasilja. Posameznik je prisiljen v neko obliko skromnosti, katere veliki cilj je inkulturacija, ali povedano drugače - vera postaja kultura. Zdi se, da evangelizacija kulture prihaja v težaven boj, ki se bo pokazal v vsakem posebnem trenutku zgodovine in v vsakem individualnem življenju.

Ena od nevarnosti je, da ti pogovori o veri in kulturi lahko ostanejo mirno oddaljeni od realnosti. Lahko prizanašajo temu velikanskemu posploševanju ali zavzemajo optimistične vizije, ki jo bo prinesla sinteza. Lahko izrazijo velikanska upanja in ideale. Te balonu podobne pogovore je treba prebosti z iglo -«in kaj potem«. Kako smo mi, kot kristjani sposobni modro živeti znotraj pritiskov in kompleksnosti sedanje kulture? V odpiranju tega vprašanja se ta zadnja poglavja približujejo z nekaterimi rešitvami na tem področju - ne toliko v izrazih kakšen naj bi bil ta načrt za krajevno delovanje, ampak na tem kakšna naj bi bila osnovna stališča in izbire.

Italijanski pisatelj in filmski direktor Pier Paolo Pasolini je predlagal, da bi morala Cerkev v moderni kulturi zavzeti stališče opozicije - kot politična stranka, ki izgubi volitve po dolgem času in moči. Vendar gre tu za vprašanje o tonu (glasu) te opozicije. V kakšnem duhu naj Cerkev gleda na prevladujočo kulturo, ali naj deluje odkrito, javno ali pa naj molči in s tem zanika večino vrednot, ki so v srcu krščanskega gledanja? Torej, področje ureditve je osnovno za razločevanje in to poglavje bo ponudilo različne rešitve na vprašanje, kako razločevati kulturo.

---

<sup>128</sup> Margaret Archer, *Culture and Agency*, op. cit., str.22.

<sup>129</sup> Tony Kelly, *Consuming Passions: Christianity and the Consumer Society* (Australian Catholic Bishops Conference, Sydney, 1955), str.11.

## Nevera kot rezultat kulture

Najprej je potrebno identificirati nekatere od ovir, ki so se pojavile v krščanski veri znotraj kulture. S pomočjo izrazov iz psihologije se nevera kaže v treh različnih oblikah - kot odtujitev, kot jeza in kot apatija.<sup>130</sup> To se je pokazalo za resnično v 70-tih letih. Toda sedaj, v 90-tih je jeza redka, odtujitev se zdi, da je v pojemanju, apatija pa zgleda, da bo prevladujoča oblika nevere v Zahodnem svetu. Jeza in odtujitev sta manj problematični obliki, ker obedve vsebujeta nek kontakt s Cerkvijo od katere naj bi bila odtujena ali proti kateri naj bi bila jezna! Sedaj pa je tukaj cela nova generacija krščenih mladih odraslih, katerih je njihova oblikovna izkušnja z religijo ali Cerkvijo tako šibka, da skoraj ne obstaja več. Rahner je govoril o »anonimnih kristjanih«, mi bi pa sedaj lahko govorili o »anonimnih nevernikih«. Neki španski teolog je rekel, da v sedanjosti postaja vprašanje o Bogu nekaj nepomembnega ali celo neobstoječega za veliko večino ljudi. Bog manjka, vendar pa ni pogrešan. To je nova situacija, ki je nikoli prej ni bilo na svetu.<sup>131</sup>

Še posebno pri mlajši generaciji se je pokazalo, da je nevera postala neka podedovana zmeda, oddaljena od krščanskih korenin. Je nenasilna zmedenost o religiozni praksi in religiozni govorici. Rezultat je nevera kot stranski proizvod kulture. To ni več de Lubacova »drama ateističnega humanizma«, ampak bolj zavržen kraj nepripadanja. Ta sodobni čut za odsotnost vere in tujosti njene govornice je ujet v močno satirično pesem, ki jo je napisal avstralec James McAuley, s katero hoče izzvati generacijo religiozno »razdedinjenih«:

Kdor ne misli ali sanjari, zanika ali dvomi  
vendar preprosto ne ve, za kaj gre.<sup>132</sup>

Ali je še vedno apatija izmišljotina? Čeprav večina mladih ljudi postaja žrtev določenega kulturnega razpoloženja, pa nekateri drugi gojijo čustvi jeze in apatije. Tako predstavljajo novo občutljivost, ki se tiče duhovnega iskanja, to pa je neka presenetljiva značilnost naše postmodernosti. Pojav apatije je lahko le maska pod katero se skriva razočarano hrepenenje ali lakota, lakota, ki je postala bolj pogumna pri »iskanju hrane« za dušo in izražanja po njej, kot v preteklih desetletjih.

## Štiri oblike kulturne nevere

S tem splošno podanim ozadjem je videti, da obstajajo štiri glavne skupine kulturno zakoreninjene nevere, to so: religiozno pomanjkanje, sekularizirana obrobnost, duhovnost brez upanja in kulturna izolacija. Prve tri skupine bodo opisane na kratko, četrti pa bo, kot uvod v najpomembnejšo temo razločevanja, namenjeno več pozornosti.

Religiozna anemija ali pomanjkanje pokriva precejšnje število različic oddaljenosti od tradicionalnih krščanskih korenin. Krivda za to nedohranjenost leži na pomanjkanju pastoralne domišljije ob evangelizaciji ali pri vzgajanju občestva. Tu ne gre toliko za generacijski prepad, kot za verodostojnostni prepad jezika, kjer so lahko neke tipične cerkvene meditacije, občutene kot tuj jezik. Večino pogovorov o evangelizaciji bi lahko prevzeli predgovori o vedenju ali ureditvi, ki ne more biti več vzeta kot garantirana, ampak se

---

<sup>130</sup> Michael Paul Gallagher, *Help my Unbelief*, prenovljena izdaja (Veritas, Dublin, 1987), str. 46.

<sup>131</sup> Josep Vives, "Dios en el crepusculo del siglo XX", *Razon y Fe* (Vol. 223, 1991), str. 467-79. Citat iz str. 468. (Besedna igra obstaja tudi v španščini: "Falta Dios pero no se le echa en falta".)

<sup>132</sup> James McAuley, "A Letter to John Dryden", in *Anthology of Australian Religious Poetry*, izd. Les Murray (Collins Dove, North Blackburn, 1991), str. 168.

mora na novo ustvariti in prebuditi. Na kratko, religiozna anemija nastane ko prejemnik naleti le na običajno ali zadovoljivo zunanost institucije in kadar oznanjevalci vere ne uspejo spoštljivo stopiti v kulturo tega prejemnika.

Glede sekularizirane obrobniosti: med Plenarnim zasedanjem Papeškega koncila za kulturo leta 1994 je več govornikov zaznalo nov strah, in sicer, da je v katerem koli javnem pogovoru danes vedno manj govorjenja o religiozni dimenziji in da se čedalje bolj kaže težnja po izenačitvi demokracije s sekularnim liberalizmom; v akademskih in medijskih svetovih pa se kaže težnja sekularizirane kulture po prikazu religije kot nepomembne in kot da religija velja le za privaten okus - kot npr. klasična glasba. Ta obrobniost kulturno povzroča propad »verjetnih struktur« in je rezultat celotne interpretacije življenja, da bi vse prikazala nerealno ali intelektualno nevredno resne pozornosti.<sup>133</sup>

Kar pa imenujemo »duhovnost brez upanja« pa kaže ravno nasprotno smer in je ena od presnečenj te postmodernosti; - t.i. povratek k svetemu. Ko se ljudje počutijo »nasičene, vendar nezadovoljne s starim materializmom in ko se počutijo z dolgočasne in nedotaknjene od njihove izkušnje s Cerkvijo, začnejo z novim iskanjem, ki je znotraj upanja. To pa jih lahko pripelje v nevarnost: »lakota« je dobra, v kolikor je obstoječa kultura oslabilila njihove krščanske korenine, vendar pa jih tako duhovno iskanje lahko pusti preveč odprte, za »mešanico« starodavnih herezij, kot gnosticizma in pelagianizma. V kontekstu te »lakote« po veri lahko taka osamljena duhovnost zlahka postane le druga oblika za razkristjanjenje. Taka osamljena duhovnost tvega, da brez občestva in kontemplacije postane narcisizem brez Kristusa. V bistvu se zdi ta pojav rezultat dveh že opisanih elementov: kjer cerkveni pogovori ne uspejo v stiku s človekovimi potrebami in kjer kultura postopno prisili religiozno zavest le v neko privatno kraljestvo. Tako ostanejo ljudje v duhovni lakoti nepotešeni ter obupani po neuspešnem iskanju hrane za njihovo dušo. S tem, ko smo vrgli stran njihove lastne vire, pripomočke so pričeli ljudje izražati svojo potlačeno religioznost na različne načine, ki jih lahko izberejo (odvisno od njihovega značaja) od t.i. raziskovanja New Agea do bolj fundamentalističnih oblik.

Četrta skupina pa je kulturna izolacija in glavne besede bodo razpoloženje, domišljija in svoboda. Glavna teza je, da pritiski dominantne kulture puščajo ljudi precej zaprte - v kulturni izolaciji, ki ni na stopnji razpoloženosti ali pripravljenosti na vero. Zakaj? Ker prevladujoča kultura na zelo plehek način »ugrabi« njihovo domišljijo in jih tako pusti nesvobodne za Razodetje, ali bolj natančno za "slišanje" od koga prihaja vera (prim. Rim 10,17).

Nekateri ljudje se pritožujejo nad tem, da šole ali župnije ne učijo ljudi več katekizma in da mladi ljudje zapuščajo njihovo vzgojo brez jasnega stališča o pomenu krščanske vere ali češčenja Cerkve. Stališče ljudi, ki zagovarjajo to mnenje je zelo šibko, če vsebuje izključno pojmovno verzijo resnice. Pozabljajo pa, da obstaja večje kulturno pogojevanje na ravni svobode razpoloženja kot pa na ravni nauka. Zaradi tega je prva naloga v tej situaciji služenje razpoloženju, zbuditev tistih hrepenenj, kjer bi se resnica lahko videla kot odgovor. V tem stilu William Barry opozarja, da »vpliv kulture na nas uide naši zavestnosti« in da moramo ugotoviti »kako se lahko vsak izmed nas kot človeško bitje toliko osvobodi vpliva kulture, da lahko ostane vernik.«<sup>134</sup>

Če prihajajo danes glavne ovire za vero iz kulturne izolacije na stopnji razpoloženja ali pripravljenosti za vero; kako lahko potem pomagamo ljudem, da bodo ponovno pripravljeni na rojstvo vere v njih samih. To pomeni, da je treba osvoboditi tista poslušanja in želja, ki so bila zadušena v vsakdanji kulturi. Kar obkroža kulturo je lahko »dia-bolično« ali »sim-bolično« v smislu deljenosti in degradacije ali pa združitve človekovih zmožnosti v skupnost

---

<sup>133</sup> Odmevi na poglede Stephena Carterja so že citirani v Uvodu

<sup>134</sup> William Barry, "U.S. Culture and Contemporary Spirituality", *Review for Religions* (Vol. 54, 1995), str. 7.

in občestvo.<sup>135</sup> Pred (pozitivno) osvoboditvijo čudenja moramo pogledati še nekatere »negativnosti«. Tako mora religiozna vzgoja npr. postati »protikulturalna«, da lahko pomaga študentom identificirati prisotne razčlovečujoče faktorje v načinu življenja in v prilastitvi kulture. Biti danes kristjan pomeni, odločiti se za določeno odporniško gibanje, oddaljiti se od življenja, ki ti je ponujeno v prevladujočih slikah okrog tebe. Kar se pa tiče tega je potrebno opozoriti na ton naših vnaprejšnjih razsodb. Zelo hitro lahko pademo v tarnanje o raznih »izmih« (materializem, hedonizem, imamentizem ...). Prava krščanska kritika mora biti več kot le posplošeno stokanje. Razločevanje mora biti konkretno in tisto zadnje pozitivno - v iskanju pristnega življenja.

Vredno se je spomniti kardinala Newmana, ki je vedno vztrajal, da se nevera ne pojavi iz razuma, temveč iz tega, v kakšnem stanju je od nekoga srce in da območje bitke za vero leži v domišljiji. V svoji Slovnici bistva je napisal, da srce ponavadi ne sega preko razuma, ampak preko domišljije; to pa je podkrepil s tipično izjavo, da ne bo nobeden človek mučenec za svojo odločitev.<sup>136</sup> Podoben komentar glede moderne kulture je podal pred nekaj petdesetimi leti tudi pesnik P. S. Elliot, ki je rekel, da problem moderne kulture ni samo v nesposobnosti verjeti v določene stvari o Bogu, v katerega so verovali naši predniki, ampak v nezmožnosti čutiti do Boga in človeka.<sup>137</sup> To se pravitako nanaša na krizo, ki ni v veroizpovedi, ampak v občutljivosti ali domišljiji; torej nimamo tolikšne krize vere - v smislu veroizpovedi ali evangeljskega sporočila, kot pa krize v govorici ali meditaciji vere. Intuicija je ena od predkonceptualnih stopenj intuitivne aktivnosti; njen religiozni pomen je uviden in raziskan. Funkcija prvobitne religije je funkcija ustvarjalne domišljije.<sup>138</sup>

V tej luči ležijo teze o kulturni izolaciji in o rezultatih pomanjkanja svobode za vero, na nivoju občutljivosti. Sekularizirani ritmi kulture lahko ugrabijo človekovo domišljijo in jo spremenijo v nesposobnost, da bi človek slišal Božji klic. Sporočila kulture so se utelesila v slikah okrog nas; vstopila so v domišljijo kot nepoznana in si prilastila realnost, ki povzroča - kar je Buber imenoval »mrk Boga«. Tako ta razpoloženja ali želenja po veri postanejo potlačena preko kulturne izolacije. Mogoče ima sekularizem celo najbolj plehke »zmage« na bojišču domišljije, ne napada odkrito, nasilno, ampak raje po drugotnih oblikah napade srce. Nekateri razlagalci predlagajo močnejšo vlogo teologije znotraj te sodobne situacije, in sicer, da bi morala biti bolj sigurna v sebe kot »socialna znanost«, saj ima resnično sposobnost rešiti našo kulturo pred nihilizmom. Kakorkoli, se to ne bo tako lahko izvedlo v teoriji, ampak bolj v povezovanju logosa in praxisa na način, ki bo vzpostavljal svežino in originalnost življenskih oblik krščanske vere kot alternative v kulturni izolaciji, ki nas okroža. Samo če bo izdelana jasna praksa in samo če bo krščanstvo preseglo osebne modele, ki so produkt pritiskov modernizacije, je resnično upanje za vzpostavitev novih oblik v današnji krščanski kulturi.<sup>139</sup>

### **Trije kristjanovi odgovori na kulturo**

Kako naj kristjan modro odgovarja na takšne kulturne zmede in pritiske? Nihče ne more odgovoriti na to vprašanje, ne da bi s tem potrdil klasično delo H. Richarda Niebuha z

---

<sup>135</sup> Rafael Esteban, "Evangelization, Culture and Spirituality", *The Way* (Vol. 34, 1994), str. 274-5.

<sup>136</sup> J. H. Newman, *Grammar of Assent* (Longman, London, 1901), str. 92-3.

<sup>137</sup> T. S. Elliot, *On Poetry and Poets* (Faber & Faber, London, 1957), str. 25.

<sup>138</sup> Andrew Greeley, *Religion: a secular theory* (New York, 1982), str.48. Glej še nekaj njegovih prejšnjih knjig *Religion and Poetry* (Transaction Publishers, New York, 1995).

<sup>139</sup> John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Basil Blackwell, Oxford, 1990), str. 380-81, 422.

naslovom Kristus in kultura, kjer obravnava pet modelov odnosa med vero in kulturo.<sup>140</sup> Kakorkoli, za sedanji čas so predlagane tri šole kristjanovega odgovora na kulturo: čas sovražnosti, nedolžen sprejem ter razločevanje in stvaritev kulture. Resnično, vsi trije glasovi lahko odmevajo znotraj nas v različnih časih.

### **Sovražnost do kulture**

Prva težnja - čas sovražnosti - je ena izmed močnejše negativnih predsodkov in je pogosto združena z vojaškim tonom. Hamlet zavzema stališče: »Nekaj pokvarjenega je v državi. Kultura je preprosto bolna. Poskušam jo gledati pozitivno, vodi pa v same napačne kompromise. Živeli smo predolgo v tišini, boječ se spregovoriti o napačnih potezah v zgodovini kulture. Kristjan mora biti skrajno nezaupljiv do prevar, ki so utrjene v vrednostnih oblikah svetov kot so: akademsko življenje, mednarodne politike, ekonomski sistem ali zabavna industrija. Ti so sekularisti in manipulirajo s srcem, celo ko laskajo religioznim vrednotam ali individualni svobodi. Zato se morajo verniki zaščititi pred kulturnim omadeževanjem z vzdrževanjem močne lojalnosti do Cerkve, ki jim bo služila za obrambo pred vdiranjem površinskih svetov. Samo s položaja čiste avtoritete in razločka bodo imeli avtoriteto, ki bo potrebna, ko bo govora o resnici - že zaradi vere so po naravi v večni opoziciji - tudi ko bodo začeli s poslanstvom spreobračanja žrtev te kulture. Kljub škodi in večkratnih zlomih, ki bodo nastali v Cerkvi, morajo verniki iskati svojo pravo identiteto znotraj Cerkve, da bodo lahko preživeli to izumetničeno verzijo temnih časov.

Nemogoče je zanikati razloge za tako vrednotenje. Manjša nevarnost je na vsebini kot pa na tem, da je sovrašтво rojeno iz strahu. Ne da bi moralo biti potem vse krščansko oznanjevanje pohlevno in nežno, ampak je bolje, da je krščanstvo pošteno o možnostih izolacije, ki se skriva za takimi »nepomebnostmi«.

Težava s temi oklepnimi krščanskimi držami v odnosu do kulture je vprašanje korenin in sadov. Če korenine nimajo pristnega poslušanja ljubezni za položaj ljudi, bodo sadovi neplodni in vera lahko začne postajati podobna fanatizmu. Celó, če je v kulturi zlo, sta kujanje in streljanje iz zasede odgovora, ki nista vredna kristjanov. Pogosta gresta z roko v roki s separatistično težnjo po zgraditvi trdnjave pravic Cerkve. Take negativne drže so razumljive kot oblika preplaha in kot napor, da bi identificirali zmedo današnjega časa v luči Božjega razodetja in presojanja. So pa napaka, v kolikor so osnovane v odklonilnem odnosu do celotne kulture današnjega časa. Tako taki glasovi postajajo edino preroki žalosti – kategorije, ki jo je papež Janez XXIII. krepko in celo s humorjem grajal ob odprtju II. vatikanskega cerkvenega zbora. Namignil je, da je moral poslušati vse preveč negativnih kritik o modernem svetu:

V vsakodnevem delu v naši pastirski službi moramo v našo veliko žalost včasih poslušati glasove oseb, ki v goreči vnemi niso obdarjeni s preveč smisla za razlikovanje in mero. V teh modernih časih vidijo le prevaro in pogubo. Pravijo, da v našem času gre v primerjavi s prejšnjim vse slabše in se obnašajo tako, kot da se nismo ničesar naučili iz zgodovine, ki ni nič drugega kot učiteljica življenja... Čutimo, da se ne moremo strinjati s temi preroki žalosti, ki vedno napovedujejo nesrečo, kot bi bil konec sveta blizu. Tako kot so stvari sedaj, nas Božja Previdnost vodi k novemu redu človeških odnosov.<sup>141</sup>

### **Naivno sprejemanje kulture**

---

<sup>140</sup> H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (Harper, New York, 1956).

<sup>141</sup> Speech of 11 October 1962, in *The Documents of Vatican II*, Walter Abbott (Geoffrey Chapman, London, 1966), str. 712

Nasprotna težnja je naivnost glede kulture, kot da se praktično ne zavedamo njenih nevarnosti. Prepoznamo je lahko v vsaj treh oblikah: - nedejavna vdanost v usodo, nepremišljena sekularizacija in nekritično sprejemanje pluralizma.

Padec v nedejavno vdanost v usodo pomeni opustitev vsakega poskusa, da bi vplivali na kulturo ali ustvarjali nove možnosti. Ta položaj lahko dobro sodeluje pri nekaterih negativnih presojah 'nasprotnikovih' položajev, vendar namesto napada raje sprejme poraz, da ne bi trčil v svet okrog sebe. Vse se zdi tako celovito, da ne more upati na spremembe in zato se zdi bolj modro, da oblikuje svoj lasten vrt, to je, da govori. To pomeni umikanje ven iz stikov s kulturo, puščanje kulture nespremenjene v njenem nadzorovanju človeške domišljije in srca.

Drugi možni način za sprejemanje kulture vključuje nekritično sprejemanje prevladujočih vrednot. Če sedaj pogledamo nazaj na nekatere 'prenove' redovniškega življenja ali bogoslužja iz prvega desetletja po II. vatikanskem cerkvenem zboru, se lahko vprašamo, ali niso prehitro prevzeli določene sekularizacije. V teh zakasnelih in potrebnih naporih za ustrezno pastoralo lahko ugotovimo, da so bili dragoceni vidiki izročila nemodro opuščeni. Celo izpostavljanje tega problema se lahko zdi, kot bi hoteli pomakniti uro nazaj. Vendar ni treba, da je tako. Zdi se, da ima v nujnosti, da splavamo iz pretirano zaprte kulture predkoncilnega katolicizma, svoj prostor določena 'akulturacija': vpliv svetnega liberalizma v šestdesetih letih je povzročil tako neuravnotežen poudarek na osebno izražanje, da so bile opuščene izvorne prvine krščanske antropologije. To ni samo umetno vprašanje redovne obleke ali ljudske glasbe v bogoslužju: to so prehodni in drugotni problemi. Bolj resno je razvrednotenje simbolnega jezika za sveto ali neobčutljivost glede potrebe po nekaterih protikulturnih strukturah, če je duhovnost hotela preživeti. Končno, v nevarnosti je bila neizbežna različnost evangeljske poti: ta presega javno mnenje, izziva vse samo človeške vrednote k spreobrnjenju in ustvarja neizogibno težnjo s prilastitvijo ne-verske kulture. V tej luči so nekatera slabo razlikovana sprejetja proti-strukturne, proti-simbolične in proti-duhovne kulture v šestdesetih letih primer 'naivnega sprejemanja'.

Tretji izvir šibkosti pred prevladujočo kulturo izvira iz določene razlage 'pluralizma'. Raznolikost življenjskih stilov in mišljenja obstaja povsod okrog nas in pluralizem je odgovor na kompleksnost stvarnosti. Vrednostni pluralizem prepozna pravice drugih ljudi, tudi če se nujno z njimi ne strinja. Toda nekatere različice kulturnega pluralizma ne doumejo te razlike in zato vrednote samo sprevračajo v relativizem. Če je kultura nekoga tako dobra kot druga, potem ni nobene potrebe po razlikovanju.<sup>142</sup> Pluralizem, ki ne razlikuje, bi se odrekel sleherni možnosti za vrednotenje kultur. Njegova napaka je, da zdrsne od priznanja različnosti in pravice do svobode v nejasno držo, kjer so vsa kulturna udejstvovanja enako vrednotena na njihov lasten način. Toda, kaj je resnica? Ta mehka vrsta pluralizma vedno gre z roko v roki s 'skladno' bolj kot s 'povezovalno' teorijo o resnici; če gre le za 'resnico znotraj sistema', potem nimamo merila za razlikovanje kultur.

### **Razlikovanje usmeritev**

Zdravo je, če je kaj neudobnega, da pogledamo v ta zrcala naivnega ogorčenja ali naivnega liberalizma. To namreč pripravlja tla za bolj pristno razlikovanje kultur in kaže, da potrebujemo drugo valovno dolžino odgovarjanja. Kar zadeva to, lahko razmišljamo ob najbolj ustreznem trenutku v Novi zavezi za celotno temo. Sedemnajsto poglavje Apostolskih del ponuja klasičen primer nasprotujočega odgovora na sosednjo kulturo. Pavlov govor v areopagu se pogosto citira kot največji primer pozitivnega izhodišča k poganski kulturi v Novi zavezi in kot možnost harmonije med človeškimi navdih in razodetjem – dogodkom Jezusa Kristusa. Toda redkeje se omenja, da se velikodušnost njegovega govora zelo razlikuje

---

<sup>142</sup> Seamus Murphy, »Evangelii nuntiandi Twenty Years After: Culture, Pluralism and Secularism«, Milltown Studies (No. 37, Spring 1996), str. 82-107.

od njegovih začetnih reakcij na Atene. Poročilo o njegovem bivanju v mestu se začne z nenavadno močnim izrazom negativnosti: 'v dno duše ga je prizadelo, ker je videl, kako je mesto polno malikov' (Apd 17,16). V resnici gre Lukov uvod ven iz dogajanja, da bi poudaril, kako težko je sprejeti tako popačeno, a površinsko kulturo, ki je zasmehovala Pavla kot čvekača in opravičila sebe v zadnjih idejah na nivoju kapric in prave zabave.

Zato je vse bolj nenavadno, da bi se govor v areopagu začel s hvalnico Atencem zaradi njihove vere in da bi Pavel sedaj razlagal oltar neznanemu bogu ne kot malikovanje, ampak kot znamenje, da imajo Atenci pristno versko lakoto in so častili Boga ne da bi popolnoma poznali Njega, ki ga je Pavel prišel oznanjat. Ostanek njegovega govora nadaljuje z obljubo njegovega pastoralnega principa, da 'vsem postaja vse, da bi jih nekaj zagotovo rešil' (1Kor 9,22). Postopno prehaja od zunanjih podob k priklicanju presežnosti Boga nad vsemi podobami. Posebno pozornost daje temeljni človeški izkušnji želje po Bogu: ljudje čutijo svojo pot proti Bogu, kajti dejansko Bog ni daleč od nikogar ker v Bogu 'živimo, se gibljemo in smo' (Apd 17,28). Zadnji stavek je izposojen od grškega pesnika, še eno znamenje napora, da bi vstopil v kulturo in povabili ljudi k veri z njihovimi najglobljimi vrednotami. Pavel se nato skuša premakniti od izzvanega človeškega strahospoštovanja do stvarstva k potrebi po pokori kot edini poti, da zapustijo nevednost. Seveda se ta poskus pri doseganju atenske kulture konča z relativnim neuspehom. Ljudje se smejuje ob omembi vstajenja od mrtvih, toda nekatere kasnejše presoje, obljuba, da se ponovno srečajo in nekateri se spreobrnejo. V resnici daje besedilo njihova imena, kot bi hotel osvetliti to dejstvo.<sup>143</sup>

Pavlova sprememba drže od gnusa nad kulturo do prepoznavanja semen evangelija v poganskih religijah se zdi popoln primer za nasprotje med žalostjo in tolažbo, ki ga poudarjajo vsa razlikovanja. Stik z novo kulturo zlahka izzove ocenjevalne in negativne odzive. Razlike povzročajo strah. Zunanosti se lahko zdijo razdiralne. Vedenje ljudi je lahko površinsko in zmotno. Toda ali je presoja, ki izvira iz določene žalosti, nezaupanje, da bi bil Duh lahko na nek način prisoten znotraj tega kulturnega položaja? Če je tako, svoboda za razlikovanje še ni prisotna. Kako je Pavel prešel od gnusa k velikodušnosti? Mogoče je molil, ko se je vzpenjal na Aeropag. Ob vseh dogodkih je prišel do bolj pozitivnega vpogleda in vrednote atenske kulture. Za neresnim pojavljanjem leži globlja duhovna lakota. Za igrkami z dokazovanjem ležita poezija in duhovnost, ki ju je začel ceniti na nov način. Za Pavlovo celotno izhodišče se zdi, da je prestalo presenetljivo spremembo, tako kot je milost spreobrnjena ključ do slehernega razlikovanja kulture. Moramo se premakniti od žalosti obsojanja k razlikovanju, ki temelji v tolažbi. Drugače smo v nevarnosti, da vidimo le 'laskanje in senčne oblike' vse preveč vidne okrog nas in izgublamo 'višji in bolj polne oblike pristnosti', ki so tudi prisotne kot ključne značilnosti naše kulture.<sup>144</sup>

Na kratko, razlikovanje je posebno duhovno in krščansko branje resničnosti. Meri na bolj človeško sejanje sence in svetlobe v družbenem okolju. Razlikovanje ne zanika nobenega človeškega instrumenta za analizo kulture, ampak skuša prepoznati prisotnost Duha znotraj človeka. To poveča metoda 'branja' situacije iz opisa zunanjih dejavnikov, ki osvetlijo globlje drže ali nagnjenja ljudi. Če je na delu Duh, se bodo pokazali sadovi. Proti čemu se gibljejo naša srca? To je ključno vprašanje za duhovno razlikovanje. Sprašuje po usmeritvi naših življenj: ali nas kultura vodi proti temu, kar v globini počlovečuje in ustvarja ljubezen, ali nas poriva proti temu, kar zapira v ječo, ruši in zapira sočutju? Ena smer toka se imenuje tolažba, druga pobitost. Tolažba torej ni samo stvar 'dobrega počutja' ali privzgajanje 'pozitivnega mišljenja'; to je izkušnja, ki temelji na veri, smislu razprostiranja v harmoniji s tem, kar je v

---

<sup>143</sup> See Ph. Bossuyt and J. Rademakers, »Rencontre de l'Incroyant et Inculturation: Paul a Athenes (Ac. 17, 16- 34)«, Nouvelle Revue Theologique (CXVII, 1995), str.19-43.

<sup>144</sup> Charles Taylor, The Ethics of Authenticity ( Harvard University Press, Cambridge, 1991), str.94.

nas najgloblje, z Duhom v nas. V velikih izbirah in majhnih dejanjih je tolažba izkušnja 'biti skladen s Kristusom'. Pobitost je, nasprotno, izkustvo neharmoničnosti, nezadovoljstva, razdalje, nezaupanja mogoče v vsako stvar in vsakogar. Tolažba je kot odprte roke, pripravljene, za sprejemanje. Pobitost je kot stisnjene pesti, pripravljene na zavračanje.

Da bi uresničevali to posebno krščansko pot branja kultur vključuje večji premik pri delovanju od resničnih analiz zunanjih vplivov in trendov. Meri na razlikovanje usmeritev, ki jih kultura povzroča v nas in v drugih. Prej sem poudaril kulturno pobitost kot izvir zapore proti veri za mnoge današnje ljudi. Toda soočeni s čisto težo te pobitosti okrog nas, lahko dejavniki evangelija padejo v drugačno pobitost odgovarjanja. Preko resničnega sovraštva in preko naivnega sprejemanja je klic k razlikovanju kulture s tolažbo, da se premaknemo kot sveti Pavel od razumljenega gnusa k nagnjenju upanja, zakoreninjenemu v Duhu.

Brez take začetne točke v tolažbi je človek v nevarnosti, da zavrne celotne poti življenja kot popolnoma izven dosega evangelija. Seveda je negativna presoja lahko prilaščen odgovor na pomembne vidike prevladujoče kulture. Klic k utemeljevanju nekoga v določeni tolažbi ne zapira vrat k preroškemu razgaljenju tega, kar bi lahko bilo razčlovečujoče. Biti moramo sposobni videti pobitost, ki jo vnaša kultura, medtem ko varujemo tolažbo kot razlog krščanskega odgovora, ker pomeni videti potrto zgolj s potrto formulo za negativnost. Če se to zgodi, lahko postanemo nesposobni za razlikovanje semen dobrote. Zares, Pavlova prvotna reakcija do Atencev je lahko dober primer za opazovanje zunanje potrtosti z notranjo potrtostjo.

Tako ni mogoče nobeno razlikovanje kulture brez tolažbe kot temeljne drže, kot moč in zaupanje, ki osvobajata naša nagnjenja za razumevanje z nekaj Božje modrosti. Tolažba ne pomeni rožnato pobarvano gledanje. Dejansko vključuje dvojno pričakovanje: prisoten bo spor, nejasnost, premoč proti-vrednot; bodo pa tudi znamenja upanja in resnične lakote, sadovi Duha. Noben položaj ni izven odrešenja. Moramo presojati, toda v duhu razlikovanja, celo prodornega razlikovanja, toda nikoli v smislu izločanja. Nekatera negativna vrednotenja so neizogibna – drugače bi bili naivni glede zla in zatiranja. Toda prazno izločanje sedanje kulture se zde oboje, napačno in brez uspeha.

Razločevanje kulture je torej odvisno od posameznikove duhovne usmeritve in iz tega sledi način posameznikovega dialoga s kulturo. Če prevladuje potrtost, lahko obvladuje pogled na resničnost precej brezuspešno tarnanje. Če se gleda z vidika tolažbe, je kritika napak v kulturi izražena na konkreten način, spremlja pa jo zaupanje, da te senčne strani niso celotna zgodba: tolažba pomeni priznanje, da so znotraj kulture tudi resnične vrednote, ki potrebujejo osvoboditev od zmot. Tolažba razbije negativno povečavo očal, ki lahko vidijo le razkroj ali nesrečo. Tolažba je kot trenutek na koncu Janezovega evangelija, ko učenci prepoznajo Gospoda na obali po noči popolnega neuspeha. Tolažba osvobajata svetega Pavla, da opazi duhovnost, skrito za malikovanjem. Z drugimi besedami, tolažba je zaupanje, da je Bog že prisoten in na nek način dejaven v vseh človeških kulturah: torej smo v tolažbi, ko smo popolnoma v stiku s tem, kar Bog dela v naših srcih in ko skušamo 'prinesti na svetlo značaj Božje dejavnosti v teh kulturah', kjer mi služimo.<sup>145</sup> Razlikovanje končno pomeni delitev tega spreobrnjenja usmeritve svetega Pavla v Atenah in tako sposobnost prepoznavanja dimnih signalov upanja, ki rastejo iz tega, kar se sprva zdi podobno požgani puščavi.

---

<sup>145</sup> »Our Mission and Culture« (No. 9), Documents of the 34<sup>th</sup> General Congregation of the Society of Jesus (Institute of Jesuit Sources, St Louis, 1995), str. 54.



## 11. poglavje

### Kulturna zavest v pastoralnem služenju

*Od kod dobimo ta krščanske očala, skozi katera preiskujemo svet in sami sebe? Od Kristusa? Ne, od krščanske kulture, ki sedaj izumira. (Sebastian Moore)<sup>146</sup>*

*Sedanji izziv pri pastoralnem delu z mladimi ni verski, ampak antropološki: je o tem, kaj bodo postali. To vprašanje o identiteti zahteva predhodno kritiko manipulacijskih podob v prevladujoči kulturi. (Ricardo Tonelli)<sup>147</sup>*

Med sociologi danes vlada določeno prepričanje o duhovnosti mladih v Evropi in severni Ameriki. Današnja mladina naj bi živela znotraj omejenega obzorja smisla in vrednot. Tipično prizadevanje je bolj osebno kot politično, omejeno bolj na privatno sfero odnosov, kot na velik svet obvez in načrtov. 'Gonilne sile' ali nameni ostajajo v veliki meri stvarni in potrošniški - dobra služba in svoboda, ki pride z zasluženim denarjem. Pri generaciji, kateri primanjkuje vzornikov, se lahko odraščajoče obdobje brez obvez nadaljuje tudi po dvajsetem letu starosti. Po drugi strani je v prodoru tudi psihologija 'šibkosti' - mladi se počutijo nemočne pred velikimi silami, ki vladajo družbi. Ta težnja po odvrčanju velikih problemov in umikanju v samega sebe, gre v korak z relativizmom resnice in moralnosti. Resnica postaja bistvena - kar se mi zdi smiselno, in zavest je videti nezmotljiva - v smislu tega kar se zdi osamljenemu posamezniku prav. Nekatere novosti v duhovništvu sicer zaznamujejo manjšino mladih, vendar se pogosto odločijo za nenavadne poti zunaj krščanstva. Na institucije, kot so npr. cerkev, vlada ali izobraževalne ustanove navadno gledamo s precejšno mero nezaupanja in nepomembnosti, redkeje pa jih vidimo kot vir izziva ali življenja.

Ampak to je šele pol zgodbe. Če sprejmemo takšen opis generacije, potem pozabimo, da do teh trendov ni prišlo brez vzroka. Za trenutno zmedo in zbeganostjo se skriva kultura predstav, ki je izobraževala to starostno skupino bolj močno kot kadarkoli prej v zgodovini. Ena stvar je, če sestavimo skupaj elemente takšne skice (???). Druga, bolj nujna naloga pa je, zaznati korenine teh posebnosti v pritiskih družbe. Najbolj pomembno je najti pot za osvoboditev ljudi, ki živijo v ujetništvu kot pasivne stvaritve te kulture. Na stopnji, ko si začnejo kupovati pot do okoliških pravil, postanejo oškodovani: žrtve svojega okolja, vedno manj sposobni dvomiti v prevzemanje, ki so ga podzavestno vsrkali iz okolja.

Pepelkina zgodba, ki prikazuje kulturo sprva skrito in nerazločno, nato pa jo postavi v središče, se na poseben način odraža na področju mladostnega duhovništva. Resnično bi bilo potrebno narediti preplah glede kulturne povezanost, drugače bo delo duhovnikov z mladimi imelo le postranski vpliv. Razloga ni težko najti: ključni učni načrt v življenju mladih ni šola ali cerkev, po določenem letu starosti, niti dom, temveč družba in področje medsebojnih odnosov. Dejstvo, da je to skrit učni načrt, samo povečuje njegovo moč, hkrati pa postaja trud duhovništva za vključitev mladih nepomemben, razen če upošteva vplive okoliških kultur.

---

<sup>146</sup> S. Moore, *God is a New Language* (Darton, Longman and Todd, London, 1967), str. 56.

<sup>147</sup> R. Tonelli, neobjavljen prispevek o Mladi duhovščini, predan na Evropskem simpoziju v Rimu, maj 1994 (moj prevod).

Ob tem družbenem okolju, je mladostno duhovništvo nedavnih desetletij ena napetosti, ki vladajo med različno obetajočimi. Še posebno v 70-ih so razvijali tri pristope do te rivalitete in se ukvarjali s spremenjenimi družbenimi potrebami, nastalimi v 60-ih.

Ena šola je bila empirična, stvarna. Poudarjala je bistvo iskanja, ki so ga začeli ravno mladi; če evangeličanstvo ne bi posvečalo pozornosti njihovim potrebam, ki so jih čutili, in njihovim vprašanjem, se ne bi izkazalo za uspešno. Drugi pristop je branil nenehno pomembnost vsebine; razumske osnove za vero ni bilo, razen, če je učitelj ali pridigar razložil pomen vere in cerkvenih navad. Tretji odgovor je poudarjal skupnost; če ne bi mladi dobili priložnosti za med-osebno deljenje in pripadanje, potem ne bi nikoli preživeli kot verniki sredi zapletenih pritiskov sedanosti.

Vse tri težnje so imele svoje nespornosti, vendar nobena ni bila močnejša od kulture mladih, ki se je pojavila. Seveda pa ti vplivi niso bili izključno negativni. Kljub manipulaciji in površnosti, pa je v mladinski kulturi moč zaslediti občutljivost do evangeličanskih vrednot; veliko cerkvenih pridig lahko porabi svojo energijo za negativne stvari, npr. iskanje grešnega kozla med mediji in popularno glasbo. Takšno posplošeno stokanje pripada 'nasprotni' družini odgovora, opisanega prej, manjka pa mu natančnosti, ki jo prava kritika potrebuje. Masovni mediji so lahko resnično vir plehkosti in otopelosti, in popularno glasbo lahko z gotovostjo povežemo z brezskrbnim hedonizmom, vendar ima najbolj očitna obsodba, predvsem na mlade, majhen vpliv. Predvsem od starejših lahko obsodbo celo čutijo - kot brezčutno odklanjanje enega svojih naravnih okolij in jezikov.

V zadnjih desetletjih si je mladostno duhovništvo prišlo ogledati osrednjo lego kulturne bistrost, vendar le v okviru širšega zblíževanja kot odgovora. Tri stvari, ki smo jih pravkar poudarili, zadržijo svojo vrednost, vendar znotraj širše zastavljenih pristopov, usmerjenih bolj v razvoj, duhovnost in kulturo.

Razvojni pristop vključuje vsa razumevanja v počasen proces možnega dozorevanja kot kristjana: privablja predvsem z modrostjo z začetka tega stoletja, ko so poučevali po metodi vprašanj in dogovorov, hkrati pa zaznava, da so mladi na posebej občutljivem potovanju, kjer iščejo in najdejo smisel svojega življenja. Postopno razumevanje mladostnega duhovništva nam omogoča, da uvidimo katere stvari so skozi odraščanje dozorele in katere oblike vere so trenutno nedoumljive. Med-osebni jezik, ki je vladal nekaterim razmišljanjem v 70-ih, se zdaj smatra za še bolj pomembno, vendar nepopolno stopnjo v razvoju vere. Vzpodbujanje samo med-osebnega dela, se lahko razvije v komaj opazno obliko ohromele zrelosti, ki ne bo trajala v odraslosti. Omejevanje stvarnosti na področje odnosov, je resnično ena skušnjav sodobne kulture. Po Richardu Sennettu naj bi to pomenilo padanje v 'ideologijo intimnosti'<sup>3</sup> in izogibanje težjim vprašanjem, ki so povezana s pravičnostjo in višjimi silami v službi in kulturi

Presenetljivo je duhovnost, kot smo omenili že prej, postala ključna beseda v današnji kulturi. Duhovnost priča o določenem obupavanju nad globljim pomenom ali pa je bolj pozitivno, dokaz o ponovnem odkritju nematerialističnih vrednot - tišini in čudežu, poslušanju srca, sposobnosti preudarjanja globine, konec koncev pa priča o novi lakoti po avtentičnem jeziku osebne molitve. Mladostno duhovništvo je ugotovilo, da se lahko nauči spretnosti molčanja, in da lahko veliko mladih sprejema zrele odločitve le, če se naučijo poslušati svojo dušo na bolj tih način. Vendar ta razsežnost ne obstaja brez kulturne zmote: v okviru kulture mladih se lahko verzija 'New Age' narcizma izkaže za privlačno in rezultati se pokažejo v slepi ulici lažne duhovnosti, ki se srečuje samo s tistimi tendencami družbe, ki želijo poceni

---

<sup>3</sup> Citirano po Michael Warren, *Faith, Culture and the Worshipping Community*, popravljena izdaja (Pastoral Press, Washington, DC, 1993), str. 160.

superiornost. Zato je še posebej odločilna razsodnost kulture, ki štiti potovanje duha od golega samoraziskovanja in mu dovoli, da prične kljubovati evangeliju.

Mladostno duhovništvo se je premaknilo iz napetosti, ki so vladale med različno izkustvenimi šolami, vsebinami in skupnimi lastninami do vključevanja pristopov razvoja in duhovnosti, vendar 'kulturna razsodnost' velja za najbolj ambiciozen in najtežje dosegljiv cilj mladostnega duhovništva, kot ga poznamo danes. Na tem mestu se sklicujem na dela Michaela Warrena in Johna Kavanaugha, ki veljata za vodnika do te razsežnosti razmišljanja, ki je vplivalo na sodobno kulturo. Oba avtorja se osredotočita na kulturo severne Amerike, Warren pogosto s stališča komunikacije in mladostnega duhovništva, Kavanaugh pa se stvari loteva s stališča filozofa, ki ima ostro oko za sodobne družbene trende in nujnost poduhovljenega odpora. Neodvisno drug od drugega sta oba razvila slog agresivne bistroumnosti kulture. Agresivnost ne sme biti razumljena kot uvrščanje v tabor 'napetih tekmecev'; to bolj pomeni, da se močno upirajo preveliki nedolžnosti nadzorovanja kulture in današnjim pritiskom. Oba razumeta te pritiske kot spodkopavanje, ne toliko krščanske vere, kot resničnega verovanja, posebej med mlajšimi generacijami. Če še enkrat citiramo Sv. Paula, da 'vera prihaja iz poslušanja', kaj potem v današnji kulturi povzroča duhovno naglušnost? V tem smislu njuni deli postavljata diagnoze o povzročiteljih verske naglušnosti ne samo glede na splošno vedenje, ampak glede na izkušnje naše kulture.

Warrenov pristop h kulturi je pod močnim vplivom Raymonda Williamsa, ki poudarja, da kultura ni le igrišče pasivnih vplivov, ki se zgodijo, ampak je kultura pomemben sistem za 'proizvodnjo' smislov. Če kultura vsebuje vzorce interpretirane stvarnosti, 'ljudje ne verjamejo toliko v družbene vzorce mišljenja in čutenja, kot verjamejo v pristopanje k življenju s temi sredstvi'.<sup>4</sup> Na te način postanejo predpostavke, ki jih nudi kultura neopažene in že vnaprej zavrženi zgledi, po katerih naj bi živeli ljudje. Po Kavanaughu vsebuje ameriška kultura dva kompleta vrednot, čeprav bojne črte med njima niso vedno prepoznavne.

'Te tekmovalne življenjske oblike so lahko izražene kot 'evangeliji' osebnosti in proizvoda'.<sup>5</sup> Na eni strani vidi krščanstvo življenje kot odnos ali zaobljubo med ljudmi, na drugi strani pa gre za malikovanje lastništva, ki spodkopava osebnost in podpira popredmetenje obstoja, spreminja celo med-osebna področja življenja v 'oblast in samo-poveličevanje'.<sup>6</sup>

Za temi tako imenovanimi 'navadami duše' oba avtorja zaznavata pritiske politike in gospodarstva: kultura, ki izoblikuje našo dušo, ima razpoznavne korenine v družbenih pritiskih, ki nadzirajo naše dožemanje in, kot je to pri oglaševanju, počnejo to s premišljeno izkušnostjo in predvidevanjem. Eno ključnih Warrenovih razumevanj je, da vera dandanes ne more doseči zdrave življenjskosti brez prebujanja kulturnega učnega načrta, ki oblikuje vedenje ljudi v določene 'strukture občutkov' (izraz je uporabil Williams). Tukaj je na kocki spodkopavanje verske svobode in posledična nepripravljenost na evangelij: zoper tega ujetništva ali nepoučenosti 'prihaja, da bo videl, da če želi videti na poseben način, to terja premik v zavesti'.<sup>7</sup> Podobno za Kavanaugha prvi korak v smeri krščanstva, kot izbire načina življenja, sproži predstavo o perversnosti filozofije koristnosti in živega brezbožništva, ki ga

---

<sup>4</sup> M. Warren, *Youth, Gospel, Liberation*, druga izdaja (Don Bosco Multimedia, New Rochelle, 1994), str. 143.

<sup>5</sup> J. F. Kavanaugh, *Following Christ in a Consumer Society: The Spirituality of Cultural Resistance*, popravljena izdaja (Orbis Books, New York, 1991), str. 21.

<sup>6</sup> *ibid.*, str. 113.

<sup>7</sup> M. Warren, *Communications and Cultural Analysis* (Bergin & Garvey, Westport, Conn., 1992), str. 118.

dopušča in podpira: šele takrat lahko posameznik spozna neizbežno 'protislovje med kulturno modrostjo in modrostjo krščanstva'.<sup>8</sup>

V članku z nakazujočim naslovom 'Materialni pogoji našega videnja in dožemanja', Warren poudarja, da je kulturni prostor okoli nas daleč od nevtralnega ozemlja. Članek je poln sporočil, ki nas vabijo, da oponašamo različne načine življenja in ki poskušajo oblikovati našo zavest. Če bo cerkvena presoja pozabila te faktorje, se bo preprosto 'zarotila v omogočanju pogojev našega videnja biti neopazen'.<sup>9</sup> Zavedati se vplivov družbenih podob, pomeni imeti ščit proti prevari in kulturnemu norčevanju, ki poskuša manipulirati vedenje.

### **Zmožnost kulturnega delovanja**

To prebujanje k možni tiraniji podob, je samo začetna faza v vsaki razsodnosti kulture. Warren in Kavanaugh se strinjata, da so potrebne nekatere ustvarjalne alternative v obliki krščanske skupnosti, ki se upira prevladujoči kulturi. V tem smislu samo teoretična kritika ni dovolj: potrebno je več kot npr. samo identificirati zmote potrošniških vrednot. Razen, če cerkev ne postane proizvajalec namenov, bo njena bistroumnost ostala pasivna. Skupnosti, osnovane na veri, se morajo pomakniti kulturnemu delovanju naproti, saj je 'duhovna kulturna upora nemogoča, razen, če je osnovana na vzorcih načina življenja, ki uresničujejo alternativno vizijo življenja'.<sup>10</sup> V današnji kulturni zapletenosti je samo-uničujoče videti evangelizem kot samo stvar sporočanja 'sporočil': evangelizem govori tudi o 'pogojih, ki so potrebni za prakticanje krščanskih sporočil'.<sup>11</sup>

Zato je življenje izven alternativnih vizij znotraj skupnosti, edina učinkovita kritika trivialnosti, ki jo vzgaja prevladujoča kultura. Warren rad uporablja izraz 'živa struktura', da poudarja kritično področje kulturne nevarnosti in potencialni kulturni odpor. Namiguje na kopičenje dnevnih izbir, sorodno temu, kar Rachner imenuje 'osnovna izbira': prav tako predlaga vzorec navad in vedenj, ki se ne spreminja lahko. Prevladujoča kultura nas potiska v egoističen vzorec: krščanska vera cilja na radikalno drugačno kulturo samo-premoči in samodajanja, ki potrebuje kulturno utelešenje kot 'življenje v skupnosti, ki temelji na evangeliju'.<sup>12</sup> Utelešenje krščanske pobožnosti za današnjo kulturo zahteva posebno vrsto skupnosti, ki se izogiba pastem ukvarjanja s samim seboj preko 'individualiziranih življenjskih obvez, molitve in seganju po cerkvenih obredih'.<sup>13</sup>

Evangelij pravi, da nihče ne more služiti dvema gospodarjema in svoje področje nasprotovanja v kulturi najde na stopnji človeške domišljije kot bitki med dvema različnima kompletoma simbolov, o tem, kaj naredi življenje vredno živeti. In zato bi bil dober način opozoriti mlade na to bojno črto z vprašanji: 'Kdo si predstavlja življenje zate?' ali drugače: 'Kdo ti pripoveduje zgodbice, ki naj bi prikazovale resničnost?'. Krščanstvo je vedno pripovedovalo zgodbice in bilo domišljjsko prenosna vizija. V veliko državah otroci dandanes preživijo več časa pred televizorjem kot v šoli: ker večina pobira podobe o 'dobrem življenju' iz televizije, se mora vera soočiti ne samo s sekularizacijskimi silami v dnevi sobi, ampak tudi z izzivom ponovnega pripovedovanja krščanskih zgodb na način, ki bo konkurenčen mitom sebičneža. Idoli kulturnega imperializma ne potrebujejo samo razkrinkanje, temveč tudi tekmovalnost in nadomestilo.

---

<sup>8</sup> Kavanaugh, *op. cit.*, str. 165.

<sup>9</sup> M. Warren, 'The Material Conditions of Our Seeing and Perceiving', *New Theology Review* (Vol. 7, 1994), str. 37-59. Citat iz str.57.

<sup>10</sup> *Communications and Cultural Analysis*, str. 6, 16.

<sup>11</sup> M. Warren, 'Youth Evangelization and Counter-Evangelization', *Living Light* (jesen 1993), str. 42-51. Citat iz str. 43.

<sup>12</sup> *Faith, Culture nad the Worshipping Community*, str. xii.

<sup>13</sup> Kavanaugh, *op. cit.*, str. 162.

V tem pogledu ostaja Warren nezaupljiv do različnih religioznih tolmačev množičnih medijev, ki v njih vidijo nove možnosti za prenos verskih vrednot: lahko ignorirajo razsežnost v katero vlagajo mediji tega sveta, usmerjeni v trgovino, svet strokovnjakov, ki z nastavljanje vabe – razvedrila prodajajo oboje, produkte in vedenje. Taka vrst kulture ni v resnici 'od ljudi', temveč je bolj 'zasnovana za porabo ljudi'.<sup>14</sup> Mediji te vrste ne predstavljajo nevtralnega instrumenta, ki mora biti samo dobro uporabljen, če želi proizvajati dobro krščansko sadje. Če so korenine drevesa bolne, potem sadje ne more biti nepokvarjeno.

Ali so strukture greha neizbežno podvržene mnogim izrazom popularne kulture? Že samo postavljanje takega vprašanja, je lahko razumljeno kot uvrščanje nekoga v nasprotnikov tabor, kot obsodba in omalovaževanje kulture. Ampak skomigniti z rameni pri nespornosti vprašanja, postavi nekoga v drugo skrajnost 'nedolžnega prejemnika', ki misli, da je vse potencialno dobro. Kako se lahko premaknemo preko teh neprimernih položajev proti videnju kaj zapušča krščanstva bistrournost? Primer s televizijo je poskusni primer. Njegova bolj površinska produkcija brez sramu ugrabi in kolonizira človeško pozornost z hitro-premikajočim se svetom pojav. V svojem povprečju, televizija tako goji kot tudi prevzema nekritično pasivnost pri svojih gledalcih. Vendar je v tem pogledu simbol in povzetek vsega tistega, kar bi potencialno lahko odvzelo človeške lastnost sodobni kulturi: lahko je to samo kaplja čez rob napačne zavesti ali utrjene proti-kulture. Če je temu tako, potem bi bil kritičen preplah odločilen prvi korak v smeri kulturne bistrournosti, vendar krščanska obveza kliče po nečem bolj energičnem in kreativnem.

Drugi krščanski glas, ki ne more krivično biti klasificiran kot 'agresivna bistrournost', je glas sociologa Kierana Flanagana. Kot utopični optimizem II. Vatikanskega koncila je kulturo in nedolžno nevarnost simboliziranja posvečenega kasneje opustil, zaveda pa se vprašanja kulturne 'konstrukcije in reprodukcije' vere v današnjem svetu.<sup>15</sup> Sodobna scena prevladuje pri razduhovljenosti etosa, saj gre za več kot samo predlagan pasivni dialog v okolju kulture. Poraja se vprašanje zaščite ozadja vere, seveda z učenjem, 'lastno čustvenostjo' v kontekstu 'glasbe, področja arhitekture, v smislu skupine kot rituala, ki skuša iztrgati sveto iz sveta'.<sup>16</sup> Tako Warren kot Kavavnaugh, tudi Flanagan osvetljuje skupek kulturne oblike izven meja.

Problem teologije ni v tekmi z lahkovernostjo, ampak v vzdrževanju avtonomije do sakralnega, kjer se pričakovana opažanja lahko kultivirajo. To pa seveda pomeni vzgajanje oči za duhovno gledanje in umestitev nagnjenj, ki so želja zapisa v smislu sakralnega.<sup>17</sup>

### **Proti vzpostavljanju življenjskega načrta**

Kulturni razloček ima dve fazi, eno kot interpretacijo in presojo, drugo pa skupno duhovnost in stvaritev življenjske sestave kristjana. Kulturno delovanje ustvarjata obe fazi skupaj, pri čemer se oseba odloča za izvršitve nekaterih dejanj ali pa tudi ne, gre za vrste odločitev, ki jih bo ali sprejel ali zavrgel. Delovanje ne bo izzvalo le reflektivnih izbir kar se tiče pomena in vrednotenja, ampak aktivira tudi načine poizkusov in presoj, kanale, preko katerih so nam slednji posredovani.<sup>18</sup> To pomeni vprašanje moči in koristi v dani situaciji. Potrebno je več prodornih stopenj povpraševanja in ne samo opisovanja kulturnih značilnosti, ki delujejo proti dominaciji. Ne zgodi se namreč da samo postane prevladujoče (dominantno), kar še bolj pospešuje vprašanje- *zakaj*.

---

<sup>14</sup> *Youth, Gospel, Liberation*, str. 152.

<sup>15</sup> Kieran Flanagan, *The Enchantment of Sociology: A Study of Theology and Culture* (Macmillan, London, 1996), str. 226.

<sup>16</sup> *ibid.*, str. 54

<sup>17</sup> *ibid.*, str. 158.

<sup>18</sup> *Communications and Cultural Analysis*, str. 8-9.

Če sta Warren in Kavanaugh močno podkovan v negativni kritiki kulturnega zatiranja in enako v njunem pogledu kulturnega delovanja, oba pričakujeta potencial vere, ukoreninjene v dani skupnosti kot vir kulturnega zaznavanja- na enoumne postavke. Življenje Cerkve v praksi je močno nagnjeno k strahotni reprodukciji v kulturnem okolju. Preroški klic pa je vseeno v nasprotju s pasivno asimilacijo. Vrnimo se k ideji, ki jo zada ta knjiga: konflikt med kulturami je seveda neizogiben, vendar ne vedno v smislu primerjave in s tem popolnega nasprotja; je konflikt dveh danosti, dvoumen set vplivov, prepreden z modrostjo duha. Razlika je esencialni dar predstave religije, ki išče znake ljubezni in samorazdajanja- v predstavi kristjanov- končno omogočeno kristjanu, da vidi seme vsega dobrega v človekovi izkušnji.

Napetosti pa nastanejo tudi takrat, ko cerkvena institucija postane suženj ali orodje kulture. Namesto pristne inkulturacije se pojavi tisto, čemur Kavanaugh pravi 'akulturacija'- v smislu, da bo na dogovorjen način vsrkana v dominantno kulturo ter s tem izgubila evangelijev nauk. Brez neprestane samokritike pa lahko Cerkev 'postane preveč povezana s Cesarjem' namesto da se izogiba prevladi 'blagovnega kraljestva': 'Če se kristjan počuti preveč domač, pomeni, da je nekaj hudo narobe.'<sup>19</sup> Jasen primer je katoliška šola. Razmerje med uradno vero šol in neuradnim kulturnim delovanjem živi v vsakdanji praksi tako v šolah kot v društvih in je redkokdaj stvar 'sladkosti in svetlosti'. Ideali kristjana so lahko zmotni zaradi pritiska konkurence, bodisi zaradi alternativnega kurikulumu liberalnega relativizma in samoizpolnitve, zato je počasi predelano v širšo kulturo. Zato lahko mlado duhovništvo in verske šole zapadejo v skrajšani program za Jezusa kot pravi temu Warren, 'v ceneno sliko kristjana, ki si prizadeva srednje-razredno kulturo.'<sup>20</sup>

Kakorkoli, če hoče kultura prevzeti moč Cerkvi, lahko preda cerkveno prakso v doke: pot po kateri napreduje skupnost lahko pomeni vir samoprevare in napačne spreobrnitve. Samo mladim ljudem in tistim, ki so pripravljeni je dano sodelovanje v razvoju Cerkve, saj je sama na sebi v nevarnosti, da zapade v pasivnost. Ni vprašanje vzgajanja 'ponovnega pomena religije'; vsaka generacija potrebuje pristno predstavo vizije kristjana.<sup>21</sup> V Wittgensteinovih refleksijah, ki so dobra razmišljanja v tej smeri, vidimo, da mora biti versko prepričanje kot 'strastna obveza', izražena kot 'portretna oblika'. Na vprašanje, kako ljudi učiti na pravilen način, odgovarjajo filozofi: 'Kakor da mi je v obupu nekdo pomagal, me je videl, pokazal pot rešitve, z mojim soglasjem, brez kakršnega koli vpliva tistega, ki mi pomaga, h kateremu se obrnem.'<sup>22</sup>

Wittgenstein postavlja mlade duhovnike v prvo vrsto zaradi potreb in pomanjkanja, ko je življenje v polnem zagonu. To poglavje poudarja, da problem dobi nek pomen v neki kulturi šele takrat, ko vera kristjana zaživi skupaj s kreativnostjo in energijo. Pojavi se boj med človekovim mišljenjem, srcem in predstavami. Posameznik tako potrebuje skupnost za svobodno delovanje in preživetje. Potrebna pa je tudi duhovna raven, ki pomaga k polnosti gojenja zaveze. Če duhovnost kulturne zavesti ni stvar posameznika, potem je podvržen njenemu aktu; 'je skupek naše osebnosti in identitete'.<sup>23</sup> Proti zapletenosti pritiska danes, bo samo spretnost kristjana obrodila sadove. To bo prikazano kot predmet zadnjega poglavja.

---

<sup>19</sup> Kavanaugh, *op. cit.*, str. 127.

<sup>20</sup> *Communications and Cultural Analysis*, str. 13.

<sup>21</sup> *Gospel, Youth, Liberation*, str. 153.

<sup>22</sup> Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G. H. von Wright (Blackwell, Oxford, 1980), str. 64.

<sup>23</sup> Kavanaugh, *op. cit.*, str. 137.

## 12. poglavje

### Prihajajoča duhovnost kulture

*Duhovnost, osebno izkustvo pred Bogom, dogodek v zgodovini... v oblikah in poteh vidnej dane kulture.*<sup>148</sup>

*Živimo na strani velikih delitev, kjer je vera nekaj o čemer nekdo misli raje kot kdo drug.*<sup>149</sup>

Pesem Samuela Heanaya lahko nudi pozivajoč začetek taga zadnjega razmišljanja. Sam naslov je pomenljiv: "In Illo Tempore" (v tistem času) uporaben za začetne besede evangelskega branja latinske maše.

Samo tehnološki odgovori ne bodo potešili lakote naše kulture, ker se nahajamo 'drugje in v drugačnih okoliščinah', kjer mora lažna samozavest modernizma pokazati pot do 'nečesa globljega'.<sup>150</sup>

Cesta globine je zagotovo eden od dohodov upanja za današnjo kulturo, in za njeno versko prenovo. Toda le ta poudarek se ne bo izkazal za uspešnega; v resnici se lahko izkaže za narcisističen obrat vase, globina brez stika s klici zgodovine ali s presenečenjem razodetja. Če duhovnost ni združena s ceno in trdnostjo Svetega pisma, lahko nudi le 'terapevtske in samoizrazne cilje'.<sup>151</sup> Toda krščanska vera je v vsakem obdobju kulture dokazala poseben vir globine – preko kontemplativne modrosti, ali umetniške ustvarjalnosti, ali intelektualne sinteze, ali družbene dalekovidnosti. Toda ta globina je sebe dojemala kot drugotno glede na božji dar v Jezusu Kristusu. Krščanska notranjost nikoli ne more biti zadovoljna le z umikom in jasnostjo, ker krik tragedije, krivica in opomini prerokov to globino izzivajo, naj vendar naredi kaj za ta ranjeni svet, in to naj stori v božjem imenu in posnemanju Kristusa. Prenova globine je ključna vrvica v zdravljenju našega kulturnega osiromašenja, toda ni celoten krščanski odgovor na kulturo.

### Napetosti v teologiji

Ne preseneča nas ugotovitev, da imajo napetosti, ki izhajajo iz duhovnosti, potrebne sedanji kulturi, svoje vzporednice v teoloških težnjah današnjega časa. Če zelo poenostavimo, obstajajo vsaj trije konkurentni modeli teologije – osvoboditev, dialog in razodetje. Po mnenju pristašev osvoboditve (?Cerkve od države?, op. prev.) se mora vera kazati v delih, v praksi, v preoblikujočem udejanjanju znotraj mnogih zgodovinskih bojišč pravičnosti; sicer pa je v nevarno biti neveren glede na preroški klic pri srcu Svetega pisma in na krik bolečine večine ljudi na našem planetu. Zato je približevanje kulturi ena od kritik, ena od agresivnih

---

<sup>148</sup> Veronica Brady, *Postmodernism and the Spiritual Life*, The Way, št. 36, 1996, 179

<sup>149</sup> C. John Somerville, *The Secularization of Modern England: from religious culture to religious faith*, Oxford University Press, New York, 1992, 9

<sup>150</sup> Veclav Havel, *Postmodern world needs new principle*, Arizona Daily Star, 8.jun 1994

<sup>151</sup> William D Dinges, *Postmodernism and Reiligious Institutions*, The Way, št. 36, 1996, 218-219

bistroumnosti ter eden od poskusov ustvarjanja alternativne solidarne skupnosti v kljubovanje strukturalnemu zlu današnjega časa.

Po modelu dialoga moramo začeti od 'spodaj', pri čemer moramo paziti na naravo današnjih človeških raziskav. Teologija mora prisluhniti kulturi v njeni globini, pa tudi na njeni površini, sicer tvega nestvarnost in nebitvenost. Če ignoriramo človeškega poslušalca, je to neobčutljivost na Učlovečenje. Ta poudarek na dialogu najprej zahteva stik, toda tudi razsodnost, oba pozitivna in negativna, upajoč da bomo lahko odkrili znamenja Duha znotraj sedanje lakote in vprašanj.

Po modelu razodetja je Bog spregovoril 'od zgoraj', v Kristusu enkrat za vselej. Vse ostalo je relativno glede na to Besedo kot dar in sodbo. Kjer dialoški pristop najde premišljevanja o milosti v človeku, naglaša pristaš razodetja razdiralno lepoto božje modrosti in zmotnost vseh antropoloških meril z vidika vere. Vsa kultura ostaja sekundarna in nepopolna, saj je človeški konstrukt. Medtem ko pristaš osvoboditve teži k temu, da bi kulturo razumel kot strukture, potrebne za spreobrnjenje, pristaš razodetja vidi kulturo kot tla, v katera mora biti vsejano seme in razglašeno presežnejše Kraljestvo. Na kratko: šola osvoboditve ponuja korenito kritiko kulture kot utelešenja predpostavk neodgovornega bega. Dialoški model pa namesto tega raje prisluhne globljim potrebam kulture v njenih različnih stopnjah. Pristop razodetja hoče spraviti kulturo v krščanske oblike, spreobrniti človeško vedenje (attitudes) k edinstveni luči evangelija.

V zadnjih letih je bila, vsaj znotraj katolištva, nesrečna težnja k ideologiziranju in polariziranju teh stališč. Čudno je naleteti na tiste, ki bodo brali in sledili samo von Balthasarju, ali samo Rahnerju, ali samo Gutiérrezu, in se jim zdijo stališča drugih skoraj heretična. Vendar če preklopimo valovno dolžino od idej k duhovnosti, kar se zdi nesprejemljivo, lahko ugotovimo razhajanja, da se zbliža v potencialno pomembno enost. (However, if we shift the wavelength from ideas to spirituality, what seem like incompatible divergences can be found to converge into a potentially important unity.) Nedvomno so med temi teologi večja razhajanja; toda, soočeni z akutno pastoralno krizo v naši kulturi, vendarle odkrijejo novo soglasje, kjer je vsak poudarek smislen za oblikovanje alternativne krščanske kulture, da bi se kosala s prevladujočo predstavo.

James Bacik v svoji zadnji knjigi govori o 'postmoderni duhovnosti, ki je bolj ušla na skrivnostnostno razsežnost življenja', in našteje nekaj značilnosti le-te. Za razliko od individualističnih in racionalističnih pristopov, ki jih goji današnji čas (modernity), čas postmodernizma priključuje različne nianse: 'bolj družben (communal), spoznaven (intuitive) in nagnjen k premišljevanju o sebi (reflective)'; 'izrecno odnosen (relational)'; pluralističen, združujoč 'sprejemanje in protest', kot tudi mistične in preroške razsežnosti vere. Neodvisno sem bil pripravil sledeč diagram, ki odmeva precej enako miselno smer. Namenoma je prikazano – v premišljeno poenostavljeni obliki –, kako so nekatere glavne poteze posmoderne občutljivosti (sensitivity) obudile starodavne razsežnosti krščanske vere, tako da najdejo novo zagon in umestnost (relevance) znotraj današnje kulture.

#### *Postmoderna občutljivost*

1. Racionalizmovno nezaupanje
2. Etnska in ekološka zavest
3. Iskanje postmaterialistične kakovosti življenja
4. Vrnitev duhovnosti
5. Občutek razpršitve
6. Razočaranost od utopij

#### *Znamenja znotraj vere*

- Povedna in negativna teologija
- Krščanska povezanost / celovitost
- Evangelij kot alternativna 'Pot'
- Kontemplativne "veščine" molitve
- Skupnost kot podpora
- Sočutje in socialna solidarnost



1. Skozi vsa obdobja je morala vera vedno vztrajati, da gre - dokler je primerno (reasonable) -, preko čistih racionalistov, ker je odvisna od božjega razodetja; današnja teologija zdravi vrednotenje svojih korenin v zgodbi in lepoti, kot tudi občutek svoje temine kot skrivnosti, onstran prekomerne jasnosti besed in pojmov.

2. Krščanska vera ima zaradi svojega razumevanja Stvarjenja in Učlovečenja posebno spoštovanje do materialnega sveta in človeštva kot njegove krone. Te poglede na duhovnost so v zadnjih stoletjih nekako zanemarjali, toda zdaj spet prihajajo na površje kot spodbuda sekularnih razvojev; vera se lahko navdihuje v kulturni senzibilnosti, porojeni izven Cerkve (kar je priznано v *Gaudium et spes*, št. 44).

3. Vera je vedno pomenila spreobrnjenje srca s sprejetjem evangelija; ko se danes soočamo s pogosto poplitveno potjo življenja, ki jo podpira prevladujoča kultura, bolj dramatično ugotavljamo, da je krščanska vera radikalno drugačna 'Pot' (ta beseda je novozavezna in označuje življenje iz privolitve Kristusu).

Zadnja tri (znamenja) določajo bistvene stebre vere v vsakem obdobju: od Apostolskih del preko krščansko vzgojenega (4) češčenja, (5) pripadnosti in (6) dejavnega služenja tistim, ki so potrebni. Podobno tudi krščanska duhovnost za današnjo kulturo potrebuje trojni začetek – začetek kontemplativne globine, začetek izkustva skupnosti, in začetek zaživete izbire sámpopodarjanja.

4. Ronald Rolheiser ugotavlja v današnji družbi pojav nove 'nekontemplativne osebnosti' z zmanjšano sposobnostjo čudenja in notranje zavesti.<sup>152</sup> Kjer se ljudje učijo osebne molitve, bežijo iz ozkega zapora koristolovskega (utilitarian) življenja, preko ravno tistega, kar je v srcu zanimanja pristaša razodetja (=revelationist): Kristusove edinstvenosti.

5. Ko odkrijejo počasno napredovanje dialoga z drugimi, in ko spoznajo iz tega to tovarništvo in iskanje, začutijo človeški "ton" današnje kulture, na način, ki bi zadovoljil dialoški model.

6. Kadarkoli spoznajo preko stika bolečino drugih, da imajo v sebi tisto velikodušnost, ki jo potrebuje svet, in če se odločijo, da se bodo vpletli v nek konkreten način služenja ali bojevanja, tedaj so v stiku s tem, čemur pravi duhovnost osvoboditve spreobrnjenje iz dejanj (trough praxis).

### **Zbliževanje, ki naj sreča zbliževanje**

Martin Buber je nekoč dejal, da je bila prava nevarnost Egipta v tem, da bi Izraelci pričeli misliti, da je stanje tam – normalno. Naša skušnjava je, da bi mislili, da kultura ugrabi domišljijo, vračajoč vero kot za mnoge nedosegljivo, kot nekako več kot vprašanje: tako pač je. Toda obstajajo modrejši odzivi na vseprisotno in vseoblikujočo kulturo, kakor le skomig z rameni, ali da le obrnemo hrbet, ali da v defenzivi zaklenemo krščanska vrata. Ta knjiga predlaga analizo, razsojanje, kritiko in kulturno stvaritev kot smiselne note v akordu današnje vere. Na teh straneh se je videlo, kako je prisotna kultura kompleksna, kako vključuje zbliževanje vplivov, ki nas dosega na ravni domišljije. Niso vsi ti vplivi slabi, toda mnogi so nepomembni, delajo zmešnjavo, ali pa so dvoumni. Samo krščansko zbliževanje moči lahko odgovarja temu zbliževanju kulturnih obubožanj. In krščanski odgovor se mora s svojim nasprotnikom srečati na ravni izkustva, domišljije in duhovnosti.

---

<sup>152</sup> Ronald Rolheiser, *The Shattered Lantern*, Hodder & Stoughton, London, 1994, 45

Toda poln dvoumnosti (ambiguities). Ko prihajamo proti koncu te knjige, nam je ta preprosta uresničitev spet vsiljena. Paul Tillich, pionir na področju teologije kulture, govori o 'duhovni skupnosti, ki bi bila teoretično nedvoumna', dovršena situacija, ko je 'kultura oblika religije in religija substanca kulture'. Vendar pa ta enost ne obstaja; na žalost živimo z 'eksistenčno ločenostjo' vere in kulture, ko cerkve skušajo biti kulturna (cultural) premišljevanja evangelija, toda, žal, pogosto predstavljajo kulturna pohabljenja vere.<sup>153</sup> Nekateri starejši verski optimizmi glede kulture so lahko videti ob soočenju s vsemi temi težnjami in nejasnostmi – naivni. Precej današnje nevere je v praksi manj kriva sekularizacija, kot pa nesposobnost uvida v sedanjo kulturo in nesposobnost, da bi našli načine, da bi se z njo povezali.<sup>154</sup> Bolj ko kdo premišljuje o področju vere in kulture, bolj le-to razodeva svojo pomembnost, a tudi svojo težavnost.

Kako lahko najdemo ravnovesje med pretiranim strahom in pretirano nedolžnostjo? Hans Urs von Balthasar v intervjuju malo pred koncem svojega življenja pravi, naj ne bo s strani kristjanov nikakršnega nezaupanja do moderne kulture, *pod pogojem* da 'vršimo ustrezno duhovno razsodnost'.<sup>155</sup> Namesto nekaterih razdiralnih (destructive) vidikov sedanjega načina življenja, ki imajo lahko za mlade ljudi 'zapeljiv vpliv', je šel naprej in vztraja pri tem, da skuša vera ustvariti kulturo, in kristjani naj bi si naložili 'celoten sekularni svet' (Christians should commit themselves to the whole of secular culture, op. prev.), ustvarjajoč 'otoke človečnosti', da bi 'počlovečili vse, karkoli grozi, da bo zdrsnilo v nečloveško'.<sup>156</sup>

Naj ponovim in zaključim: obstajajo tri združujoče moči, ki se jih moramo naučiti: notranje večšine, podpore skupnosti in obveze k strežbi ranjenim na svetu (/od sveta, op. prev.). Te predstavljajo pastoralni trikotnik, star toliko kot Apostolska dela, toda tako svež kot katerakoli živahna krščanska skupnost danes. Povsod kjer je živ in zdrav katerikoli od treh jezikov rasti (growth languages), je za vero upanje, navkljub kompleksnosti kulture. Kjer so cvetoči vsi trije, smo na dobri poti, da ponovno ustvarimo živo krščansko kulturo za naš čas.

---

<sup>153</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology*, št.3, University of Chicago Press, Chicago, 1963, 158-246

<sup>154</sup> Flanagan, *The Enchantment of Sociology*, 17

<sup>155</sup> Hans Urs von Balthasar in Angelo Scola, *Test Everything: Hold Fast to What is Good*, Ignatius Press, San Francisco, 1989, 25

<sup>156</sup> prim. str. 26, 50, 52

## Osebni epilog

### KORENINE IN HORIZONTI

*Počakati moraš, da se oko duše izoblikuje v tebi. Religiozno resnico se doseže, ne z razumnostjo, ampak preko notranjega doživljanja. ( John Henry Newman )<sup>157</sup>*

*Vsakdo ve, da dajemo smisel preteklosti s pripovedovanjem zgodb. Sumim, da dajemo smisel tudi prihodnosti s pripovedovanjem teh istih zgodb. ( Robert Wuthnow )<sup>158</sup>*

Nisem načrtoval pisanja tega dela, ampak ga hočem končati z nečim preprostim in bolj osebnim. Ta knjiga je bila na določenih mestih zelo zapletena in teoretična. A kaj vse pomeni meni ? Kaj je moja » kultura » ? Ali se je spremenila skozi leta ? Katere kulture so oblikovale mene ? Kaj vse to pomeni za novo generacijo ? Za vse te odgovore bi bila potrebna avtobiografija. Ampak nekaj naključnih refleksij lahko služi za zaključek in lahko povabijo bralca/ bralko k raziskovanju svojih zgodb te čudne realnosti imenovane kultura.

Ne dolgo tega sem obiskal vas mojega otroštva – Collooney, Co. Sligo, na severno – zahodnem delu Irske. Potoval sem z italijanskimi prijatelji in le – ti so hoteli videti, kje sem odrasčal. Z njimi sem odšel v » dnevno sobo » hiše, v kateri sem preživel prvih petnajst let svojega življenja. In tam sem kupil čokolado – del hiše je zdaj trgovina. Lastnikov nisem poznal, pravzaprav me ničesar več ne veže na vas. Kasneje smo srečali ljudi, ki sem jih poznal in ti so mi izrekli toplo dobrodošlico; ugotovil sem, da me pozna samo določena starostna skupina. Z Italijani sem se sprehajal po glavni cesti skozi vas, v kateri sem se spominjal vsake hiše in kdo je živel v njej v štiridesetih in petdesetih letih. Odšli smo tudi v cerkev, v kateri sem bil toliko let ministrant. Vse je izgledalo kot včeraj, samo da je ta včeraj izgledal kot drugi svet.

Ta vas je bila moja kultura. » Bili smo kot Danci na Danskem skozi cel dan »: verz Wallaca Stevensa pove vse – majhen in celoten svet, ki vsebuje, kako se počutim in si vse predstavljam, celo danes. Ali da citiram Yeats – a določena » enota kulture » je bila močna v mojih letih oblikovanja. Od takrat sem se moral naučiti premikati v bolj zapletenih svetovih. Celo dejstvo sprehajanja skozi Collooney govorec v italijanskem jeziku je simboliziralo kako so se horizonti spremenili. V majhni učilnici smo se učili geografijo Evrope. Zdaj sem potoval v kraje, ki jih nikoli nisem opazil na globusu: Indija, Venezuela, Paragvaj, Etiopija, Avstralija, Nova Zelandija, Japonska, Iran, Malezija. Ta vas in tista družinska dnevna soba so oblikovale moje korenine – in ostajajo v mirovanju – ampak to ni več moj horizont kulture. Na mestu kjer smo poslušali stari radio, zdaj stoji blagajna. Šola je postala hlev za živino.

Dovolite mi, da zamenjam sceno. V Rimu živim približno že šest let. Včasih, ko hodim proti univerzi, kjer učim teologijo, opazujem obraze ljudi na cesti. Ker sem na poti v razred, kjer bom govoril o upanju, sprašujem samega sebe o religioznih koreninah, ali o pomanjkanju le – teh, pri mladih ljudeh okoli mene. Postal sem pozoren na celoten spekter nege – duha in

---

<sup>157</sup> Pismo iz leta 1843, citirano v Ian Ker, John Henry Newman: biografija ( Oxford University Press, Oxford, 1988 ), 273.

<sup>158</sup> Robert Wuthnow, Christianity in the Twenty – first Century ( Oxford University, Oxford, 1993 ), 14.

domišljije – ki mi jo je dalo moje otroštvo. Ampak ti mladi Rimljani so imeli malo priložnosti izkusiti kaj takega. Predstavljam si jih osamljene v presenetljivih oblikah: kje imajo resnično skupnost onkraj majhnih krogov prijateljstev? Čutim jih kako tavajo po površju njih samih: kje imajo jezike čudežev, ki bi jih odprli proti Bogu? Čutim, da imajo veliko dati, ampak malo kanalov za dajanje. Izgledajo bolj kot žrtve tega trenutka v zgodovini kot izgubljeni v lenobi ali egoizmu. Predstavljam si jih, duhovno, kot nepoklicane, nezbujene, nedosegljive Resnici, ki meni predstavlja center življenja. Kaj manjka? Tista enota kulture, ki mi jo je dal Collooney, le da bi morala biti za njih izbrana in ustvarjena – zato ker jih njihov zlomljen smisel (tudi mene) še bolj oddalji od realnosti, od naše resnične humanosti, od Boga. Ali so moji Rimljani preveč pesimistični? Tako kot Pavel v njegovi prvi reakciji v Atenah? Če je tako, moram počakati, tako kot on, dokler bom lahko ugledal znake iskanja preko podob.

Vsekakor je svet vasi izginil. Žalovanje je izguba časa. Mesta, katera smo »kupili« so nam podarila vznemirljivo svobodo ampak tudi veliko zmedenosti. Kontrast z mojim otroštvom je očiten. Brez idealiziranja ali pretiravanja (upam), mi je svet vasi dal korenine, ki so konstanten, velikokrat nezaveden blagoslov. Te korenine so bile kot sidro, ki je dovoljevalo odhod za trenutek, svobodo za drobiž. Kje bodo našli otroci mesta svoje sidro in korenine? V družinskih izkušnjah kaj je stabilnost kljub kulturnim spremembam?<sup>159</sup> V srečevanju zgodb in simbolov Boga skozi Cerkev? Kakšne izkušnje in predstave bi lahko osvobodile njihovo upanje in inkarnirale za njih evangelij?

Če razširimo sliko, ali ni naša celotna kultura v letu, ne samo od korenin za ceno ljubezni? Vedno ponavljajoče se tragedije vojn in kug, skupaj z situacijami nepravčnosti, kažejo da je nekaj bolno v tem, kako živimo in kako si predstavljamo ta planet. Kaže da ostajamo paralizirani za zidovi, ki jih je zgradil naš kulturni egoizem. Vlada nesposobnost domišljije. Dezorientacija je normalna. V luči vere je zaključek neoriginalen ampak jasen: krščanstvo mora vstopiti v bitko z jasnimi simboli, v duhu služenja, tako da odrešenjaska ljubezen premaga »imperialne« podobe zaprte kulture.<sup>160</sup> Bernard Lonergan se je nekoč spraševal ali se lahko kultura obnovi iz zanikanja: »V moji glavi se poraja samo ena rešitev, in to je religiozna... ko je razumnost neafektivno, ostane samo vera, « vera, ki ima svoj vir v podobi samožrtvovanjski ljubezni?<sup>161</sup> Kljub temu, da leži naše ozdravljenje v odkritju ljubezni skozi Boga, ali Boga skozi ljubezen – dve različni potovanji, ki poudarjata poseben ton biti kristjan v današnji kulturi.

Dovolite mi, da zaključim še z enim nedavnim doživetjem: skupaj z sorodniki sem obiskal Nacionalno Galerijo v Dublinu. Bili smo skupina treh odraslih in petih otrok (7 – 13 let). Problem kako kratkočasiti otroke se je rešil sam na najboljši postmoderni način. Pustili smo jih na novem računalniškem oddelku galerije, kjer so veselo raziskovali svet umetnosti skozi gledanje ekranov in poslušanja skozi slušalke – kar omogoča starejšim, da si slike ogledajo v miru. Ob našem povratku, mladi niso hoteli zapustiti oddelka; bilo je čudovito opazovati njihovo navdušenje nad tehnologijo (jaz osebno se počasi učim skrivnosti programa Windows 95 in še nisem bil na internetu). Ampak ali bodo njihove korenine radikalno drugačne od naših? Ali bodo sploh kdaj hoteli videti resnične slike? Ali smo na mejniku radikalnega kulturnega preobrata?

Tega ne vem. Ampak če premišljujem sedaj za razliko od mojega otroštva in kakšni so mladi danes, kultura izgleda kot dialog med koreninami in horizonti. Korenine pridejo zgodaj v življenje; novelist Mauriac je trdil, da se vrata domišljije zapro pri dvajsetih. Temu potem

---

<sup>159</sup> Prim. Jonathan Sacks, Faith in the Future (Dalton, Longman & Todd, 1994)

<sup>160</sup> Prim. Robert M. Doran, Theology and the Dialectics of History (University of Toronto Press, Toronto, 1990), 134

<sup>161</sup> Bernard Lonergan, A third Collection, ed. F. E. Crowe (Geoffrey Chapman, London, 1985), 158.

sledi dolga dogodivščina v spreminjanju horizontov. Mogoče lahko vera cveti in » postane kultura » z odprtjem dialoga – povezovati korenine senzibilnosti in poguma sprememb, in z odmevi podobe ljubezni, ki osvobaja tako srca in kulture.

## ZBIRKA CITATOV O KULTURI

( dopolnilo )

### Odlomki so v kronološkem zaporedju

*K sami človeški osebi spada, da se do prave in popolne človečnosti povzpne samo po kulturi, to je z gojitvijo in razvijanjem naravnih dobrin in vrednot. Kjer koli gre torej za človeško življenje, povsod tam se narava in kultura kar najtesneje med seboj povezujeta.*

*Z izrazom » kultura » v splošnem pomenu označujemo vse tisto, s čimer človek spopolnjuje in razvija mnogovrstne duševne in telesne sposobnosti; skuša s svojim spoznanjem in delom ves svet podvreči svoji oblasti; napravlja socialno življenje tako v družini kakor tudi v celotni družbi z napredkom nravi in ustanov bolj človeško. ( CS 53 )*

*Teologija se nahaja med kulturno matrico in pomenom in vlogo religije v tej matrici. Klasična oznaka kulture je bila normativna: vsaj de jure je bila ena kultura, ki je bila tako univerzalna kot stalna; njene norme in ideali lahko navdihnejo nekulturne, ki so lahko mladi ali staroselci ali barbari. Poleg klasične, obstaja tudi empirična oznaka. Postavljena je v pomene in načela, ki oblikujejo način življenja. Lahko ostane leta nespremenjena. Lahko je s sklopu počasnega razvoja ali hitre neresitve.*

( Bernard Lonergan, Method in Theology, Darton, Longman & Todd, London, 1972, p.xi )

*Cerkev je evangelizator, ampak se začne tako, da je evangelizirana sama... če hoče obdržati svežino, energijo in moč za oznanjevanje evangelijev...*

*Pomebno je evangelizirati človeško kulturo in kulture ( ne z dekorativnim ampak z življenskim načinom, v globini korenin )... vedno upoštevajoč osebo kot začetno točko in vedno vračujoč nazaj k odnosom med ljudmi samimi in z Bogom.*

*Evangelij in s tem povezana evangelizacija, niso identični s kulturo, in so neodvisni od vseh kultur. Kljub temu, Kraljestvo, ki ga oznanja evangelij, je polno ljudi ki so globoko povezani z kulturo, in gradnja Kraljestva ne more mimo sposoje elementov človeške kulture in kultur. Kljub neodvisnosti od kultur, evangelij in evangelizacija nista nujno nekompatibilna z njima; sposobna sta, da ne postaneta subjekt ene od njih.*

*Da bi razlikovali med evangelijem in kulturo je sigurno drama našega časa, ravno tako kot je bila v prejšnjih časih. Zato se mora vsak ustvariti kakršenkoli trud, da bi se vzpodbudila evangelizacija kulture ali kultur.*

( Pavel VI, Evangelii nuntiandi, 1975, §§15,20 )

*{ Kultura } pomeni vzorčni način v katerem ljudje skupaj delajo stvari... Kultura pomeni določeno mero homogenosti... Kultura drži ljudi skupaj v določenem času. Je iz preteklosti, ampak ne iz procesa naravne dediščine. Vsaka generacija se je mora naučiti na novo. Kultura pokriva vse v človeškem življenju. V njenem centru je svetovno pogled, ki je generalno razumevanje, narave, vesolja in njegovega prostora v njej...*

*Iz tega osnovnega svetovnega pogleda izhajajo tako standardi presoje kot načela in standarde obnašanja... Kulture niso nikoli statične, so vedno v procesu sprememb..*

*{ V sintezi } je kultura sistem verovanj ( o Bogu ali realnosti ali končnem pomenu ), vrednot ( o tem, kar je resnično, lepo ali pravilno ), navad ( kako se obnašati, govoriti, moliti, oblačiti, itd. ) in intucij ki izražajo ta verovanja, vrednote, in navade... ki povezujejo družbo skupaj in ji dajejo občutek identitete, ponosa, varnosti in kontinuitete.*

( Iz Willowbank Report, Lausanne Committee for World Evangelization, 1978 )

*Poudarjam potrebnost, da se uporabijo vsa sredstva, ki narekujejo duhovno dimenzijo človeškega obstoja, in ki so priče primata duhovnosti v človeškosti – in kar odgovarja časti inteligence, želje in srca – da se ne bi zopet borili proti pošastni osamitvi kolektivnega zla... ( 4 )*

*Zahvaljujoč kulturi lahko oseba živi resnično človeško življenje. Človeško življenje je kultura, skozi katero se človeška bitja razlikujejo od vsega kar obstaja v vidnem svetu: ljudje ne morejo brez kulture... V enoti kulture kot specifičnem načinu človeške eksistence, je ob istem času zakoreninjena pluralnost kultur znotraj katere ljudje živijo. V tej pluralnosti, se oseba razvija ne da bi kar koli izgubila, , vendar pomeni osnovni kontakt z enoto kulture fundamentalno in osnovno za obstoj. ( 6 )*

*Človek v vidnem svetu je edini subjekt kulture in je hkrati njen edini objekt. Kultura je tisto, skozi katero človek postane bolj človek... Ljudje mislijo in govorijo o kulturi v prvi vrsti kot relacijo do narave človeka, šele v drugotnem pomenu kot relacijo do sveta, ki je iz človeških produktov... Samo človek je protagonist in arhitekt kulture... ( 7 )*

*Človeške kulture odsevajo različne sisteme iz produkcije odnosov; kljub temutakšen sistem ni nikoli izvor te kulture; to so ljudje, ki živijo v tem sistemu, ki ga sprejemajo ali ga poskušajo spremeniti. Kultura brez človeške subjektivnosti in brez človeške vzročnosti ne more biti spočeta, v kulturnem polju je človek vedno prvo dejstvo – primarno in fundamentalno dejstvo kulture... ( 8 )*

*Obstaja fundamentalna zveza med evangeliji - sporočilom Kristusa in Cerkve, in človekom v njegovi humanosti. Ta vez je stvaritelj kulture v njeni osnovi. Da se ustvari kultura je potrebno upoštevati človeka kot avtonomno vrednoto, kot subjekt, ki nosi transcendenco osebe. Ljudje morajo biti priznani zaradi njih samih, in ne zaradi kakšnega drugega motiva ali razloga: samo zaradi njih samih! ( 10 )*

*Prihodnost človeštva je odvisna od kulture. ( 23 )*

*( Janez Pavel II, UNESCO, Pariz, 2. Junij 1980 )*

*Kultura je celoten kompleks različnih podob, duhovnih, materialnih, intelektualnih in emocionalnih, ki kategorizirajo družbo ali skupnost. Ne vključuje samo umetnosti in pisem, ampak oblikuje življenje, človeške pravice, vrednostne sisteme, tradicije in verovanja... Kultura daje možnost refleksije. Kultura je tista ki nas naredi ljudi, racionalna bitja, zaznamovanih z kritično presojo in občutkom moralne dolžnosti. Skozi kulturo odkrivamo vrednote in delamo odločitve. Skozim kulturo se ljudje izražajo, se zavedajo sebe, prepoznajo svojo nepopolnost, dvomijo v svoje dosežke, iščejo nove pomene in ustvarijo dela skozi katere presežejo svoje omejenosti.*

*( UNESCO definicija, Mexico konferenca, 1982 )*

*Kultura je izraz identitete človeške družbe. Kultura se dotika delikatnih posledic dejanj, simbolov umetnostih predstavitev, orodij, pravil obnašanja, moralnih vrednot in institucij skozi katere družba narekuje odnose do narave, do drugih družb, in do realnosti nasploh. Skozi proces socializacije in skozi tradicijo je kultura posredovana naslednjim generacijam. V tem smislu je kultura posebno človeška; je druga narava ljudi v njihovih odnosih. Vsako razumevanje kulture vključuje jezik, zgodovino, družinske vzorce itd. v družbi.*

*( Konrad Raiser, Secretary General, WWC, 1994 )*