

Površina ili površnost?

Špiro Marasović

UDK: 24:26:282

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 17. rujna 2004.

Prihvaćeno: 12. listopada 2004.

e-mail: spiro.marasovic@st.htnet.hr

Budući da se u posljednje vrijeme vodila velika rasprava o ispuštanju izričitoga spominjanja Božjega imena, odnosno kršćanstva u preambuli Ustava EU-a, autor u ovom članku istražuje o kojem i kakvom je to kršćanstvu riječ kad se govori o njemu kao jednom od konstitutivnih dijelova europske kulture i civilizacije, odnosno, pita se kakvo bi kršćanstvo trebalo biti da bi i bilo autentično i unaprijed društveno relevantno. Da bi došao do zadovoljavajućega odgovora, on članak dijeli u tri dijela. U prvom dijelu postavlja načelno pitanje odnosa između kršćanstva i antičkih pojmova »logosa«, »ethosa« i »nomosa« preko kojih se ono zapravo i inkulturiralo i u helenistički svijet i u ondašnje Rimsko Carstvo. Uočavajući da je već u tom stadiju u tim polazišnim, antičkim pojmovima prisutna dijalektičnost, autor u drugom dijelu te, sad već »pokrštene« sadržaje, uspoređuje s kršćanskom duhovnošću koja

je u Europi prisutna uglavnom kao: mistička, pučka i redovnička u čijim specifičnostima autor nazire elemente »logosa«, »ethosa« i »nomosa«. U trećem je pak dijelu riječ o odnosu duhovnosti i Europe. Tu autor iznosi stanje u suvremenoj, pluralističkoj i na individualizmu utemeljenoj, europskoj civilizaciji, pri čemu razlikuje: individualno – sinkretističku, sinkretističko – sektašku i konfesionalno – kršćansku duhovnost. Budući da ni jedna od tih duhovnosti nije u svojoj biti ni kontemplativno – mistična ni temeljena na teologiji križa, što je po sebi srž kršćanske duhovnosti kao učinka Božjega utjelovljenja, autor zaključuje da se treba opredijeliti za istinsku kršćansku duhovnost koja – budući da je po sebi dubina – ima i svoju društveno relevantnu površinu, dok svaka aktivnost koja apstrahira od te duhovnosti – budući da nema dubine – nudi samo kršćansku površnost.

Ključne riječi: Europa, logos, ethos, nomos, duhovnost, sinkretizam, sekta, konfesija.

Pisac knjige *Propovjednikove* kaže: »Sve ima svoje doba, i svaki posao pod nebom svoje vrijeme«, među ostalim, i »vrijeme rata i vrijeme mira«. ¹ Što se europskoga kontinenta tiče, čini se da smo svjedoci upravo jedne takve smjene: dugotrajno vrijeme rata smjenjuje se s nadolazećim vremenom mira. Jamac tom miru trebale bi biti gospodarske, vojne i političke integracije europskoga kontinenta koje su upravo u tijeku. Stvara se, naime, nova politička stvarnost i novi politički subjekt pod imenom *Europska unija* za čijeg člana službeno kandidira i Republika Hrvatska. No taj proces ponovne, cijelokupne integracije europskoga kontinenta ne nailazi u svih njezinih stanovnika na podjednako odobravanje i ne budi u svih podjednaku nadu, naprotiv, ti procesi u mnogih bude strah i bojazan zbog eventualnoga gubitka vlastita kulturnog identiteta i političke suverenosti. Takvi su strahovi prisutni i u Hrvatskoj. No, ti se strahovi u katolika dodatno pojačavaju nakon spoznaje da prvi Ustav *Europske unije* ni u svojoj preambuli neće spomenuti ni Boga ni kršćanstvo, iako je ono utkano u same njezine temelje. Komentari pak koji se pritom mogu čitati i čuti, najčešće su takvi da nejasnoće, umjesto da ih objašnjavaju, dodatno pojačavaju. Nije, naime, jasno krije li se iza tih i takvih komentara skrb za Europu ili pak za kršćanstvo. Je li nekakva sinteza između Europe i kršćanstva i dalje poželjna i ako jest – kakva? Treba li budućoj Europi kršćanska dubina, tj. takva »kritična masa« istinske kršćanske duhovnosti koja će se nenametljivo – kako kršćanstvu uostalom jedino i priliči! – i nezaustavljivo pojaviti na površini cjelokupnoga života nove političke tvorevine kao njezin nezaobilazni sučimbenik ili je pak toj novoj Europi dostatna formalna vezanost uz kršćanstvo – tj. adekvatnom terminologijom i crkvenom institucijom ugrađeno kršćanstvo – pa makar toj i takvoj vezanosti u osnovi odgovaralo malo toga ili gotovo ništa, po čemu bi onda ovo bilo i puka površnost? Dakako da ovo potonje ne mora isključivati ono prvo, tj. vanjska i formalna vezanost Europe uz kršćanstvo ne mora isključivati »kritičnu masu« kršćanske duhovnosti u osnovi koja svim formalnim vezama jedina i daje pravi legitimitet, ali, budući da komentari listom stavljaju naglasak na formalnu stranu, tj. na stranu formalne kršćanske prisutnosti u *Europskoj uniji* – i to u okolnostima kad njegova duhovna supstancija na cijelome tom

¹ Prop. 3, 1 i 8

prostoru rapidno kopni – budi opravdanu sumnju da se pritom naglasak ipak više stavlja na *površnost* nego na *površinu* i Europe i kršćanstva u njoj, pa stoga onda i njihovih međusobnih odnosa, tj. njihova međusobnog prožimanja.

Kršćanstvo i Europa

Devedesetih godina prošloga stoljeća u Europi su provedena brojna sociološka istraživanja religioznosti, crkvenosti i vrednota u suvremenom europskom društvu, posebice pak u zemljama Srednje Europe, odnosno u donedavnim zemljama istočnoga bloka.² Osvrćući se na rezultate tih istraživanja, mađarski sociolog religije Miklós Tomka kaže: »Najvažniji iskaz ovih istraživanja jest u tome da je svim razlikama usprkos, *naša kršćansko-europska kultura* (kurziv Š. M.) onaj temelj koji nas Europljane razlikuje od drugih kontinenata i drugih naroda i koji nas uza svu sekularizaciju i modernitet međusobno povezuje.«³ No, neki drugi i drukčiji rezultat tih istraživanja malo tko da je i mogao očekivati. Ono, međutim, što ostaje skriveno iza izraza »naše kršćansko-europske kulture« jest upravo pojam i sadržaj onoga »kršćanskoga« u toj europskoj kulturi. Ako se, naime, u ovom razmatranju odlučimo za ono poimanje kulture koje u njoj vidi »ukupnost razvoja pojedinaca ili skupina, usavršavanje, produhovljenje njihova bića, uma, osjeta, interesa, običaja i ukusa«⁴, a čini se da je samo takvo po-

² Usp., EUROPSKO ISTRAŽIVANJE VREDNOTA – EVS-1999., PODACI ZA HRVATSKU, *Bogoslovska smotra* 70 (2000.), br. 2; ISTRAŽIVANJE »AUFBRUCH«, *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije* 128 (2000.), br. 12.

³ M. TOMKA, Die religiöse Lage in den Ländern Ost-Mitteleuropas, u zborniku *Neue Religiosität*, (ur. H. Renöckl i M. Blanckenstein), Budapest-Würzburg 2001., 2. izd., str. 31 – 45.

⁴ Kultura (lat.). (1) Skladna sinteza čovjekova pov. stvaralaštva u nekom društvu koja obuhvaća njegovo znanstveno, filoz., knjiž. i umj. umijeće, osjetilnost i iskustvo. (2) Ukupnost razvoja pojedinaca ili skupina, usavršenje, produhovljenje njihova bića, uma, osjeta, interesa, običaja i ukusa; svojstvo onoga tko je kulturni. (3) Rezultat procesa čovjekova usavršavanja na određenom području: književna k., glazbena k., likovna k. i dr. (4) Ukupnost tvorbi ili pojava u materijalnom i duhovnom životu jednoga naroda, u odnosu prema različitim fazama razvojnog procesa (nacionalna k.). (5) Biolo. rast, uzgoj bakterija, različitih mikroorganizama, stanica i

imanje kulture za ovu našu temu prihvatljivo, onda se doista nameće pitanje: kakvim je to kršćanskim duhom produhovljena ukupnost razvoja pojedinaca i skupina u Europi, njihova bića, uma, osjeta, interesa, običaja i ukusa, da se ta kultura smije s pravom nazivati kršćanskom? Ako, naime, »ukupnost razvoja« pretpostavlja dominantnu »kritičnu masu« uma, osjećaja, interesa, običaja i ukusa, onda je jednostavno neshvatljivo kako se moglo dogoditi da ta ista Europa, kroz mehanizme svojega demokratskoga izjašnjavanja, ne prihvati u preambulu svojega ustava čak ni formalno spominjanje ni Boga ni kršćanstva. No, ako se pod pridjevom »kršćanski« ne misli prvotno na *kršćanski odnos prema Bogu*, nego na nešto drugo, pitamo se: može li se uopće s pravom govoriti o *kršćanskom duhu* i *kršćanskoj duhovnosti*, ako se pritom ne misli na *specifičan odnos kršćanina prema objavljenome Bogu*? Osim toga, nije jasno ni što se krije iza onoga »europska«, jer nije jasno ni što je to zapravo Europa. Ugodno je čuti kad primjerice S. de Madariaga Europu definira kao sintezu Sokrata i Krista. »Sokrat ovladava duhom Europe, Krist njezinom voljom«, piše on,⁵ ali s njim se neće složiti i svi drugi teoretičari. K. Jaspers, primjerice, Europu određuje pojmovima: sloboda, povijest, znanost, a svi se ti pojmovi ostvaruju kroz vlastite antiteze što baš i ne bi korespondiralo sintezi Sokrata i Krista.⁶ Za W. Churchilla je Europa »domovina svih naroda zapadnoga svijeta« i »izvor kršćanske vjere i kršćanske etike te kolijevka zapadne civilizacije«,⁷ a za Pija II. (Aeneas Silvije Piccolomini) Europa i kršćanstvo jedno su te isto.⁸ Na mjestu je stoga pitanje o dosadašnjem stvarnom odnosu između kršćanstva i Europe, jer to nije puko akademsko pitanje, nego pre-

tkiva u posebno održavanim uvjetima (inkubator). (6) Agr. biljke uzgajane uz pomoć agrotehničkih mjera.« – *Hrvatski opći leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 1996., str. 515.

- ⁵ Usp. Salvatore de MADRIAGA, *L'Esprit de Europe*, Bruxelles, 1952, citirano prema: Denis de ROUGEMENT, *Europa vom Mythos zur Wirklichkeit*, München, Prestel-Verlag, 1962, str. 346.
- ⁶ Usp. Karl JASPERS, *Vom europäischen Geist*, Rencontres internationales de Genève, September 1946, München, 1947, u: *Isto*, str. 357 – 359.
- ⁷ Winston CHURCHILL, *Vereinigte Staaten von Europa*, 1946, u: *Isto*, str. 406.
- ⁸ Usp. Aeneas Silvius PICCOLOMINI, *Epistula ad Mahumetem*, Napulj, 1953, u: *Isto*, str. 68.

duvjet odgovorna govora i ozbiljna razgovora od tom odnosu u budućnosti koja je već nastupila.

Ma koliko da se analitičari europskoga fenomena razlikovali u svojim zaključcima, odnosno, ma kako neki od njih iznosili široku lepezu kulturnoga prožimanja kršćanstva i Europe, čini se da se većina njih može složiti oko triju bitnih odrednica europske kulture, koje su tijekom povijesti neupitno bile prožete konkretnim kršćanstvom, a to su: 1. vjera u zajednički smisleni nazivnik svega postojećega, tj. *logos*, 2. *ethos* koji se izgrađivao u korespondenciji s kršćanskom porukom i 3. teologizacija rimskoga zakona na temelju kristološke redukcije na antički *nomos*.

Logos

Općenito se za povijesne izvore Zapada uzima: Bliski Istok, Atenu, Rim, Jeruzalem, Germane, Kelte i napokon Arape. Slaveni se, u pravilu, u tom kontekstu ne spominju. No Paul Valéry je sve te izvore sažeo nekako u ona poznata tri: Jeruzalem, Atena i Rim, odnosno: judeo-kršćanska vjera, grčka filozofija i umjetnost te rimsko pravo. No, bilo da se u temeljima europske kulture prepoznaje više ili pak samo tri izvora, uvijek valja voditi računa o tome da oni ne stoje jedan pokraj drugog odvojeni, nego da je specifičnost europske kulture i europske svijesti i samosvijesti u međusobnom prožimanju tih izvora, i to na temelju svijesti o strukturnom jedinstvu svega. To strukturno jedinstveno svega, izraženo u grčkoj riječi *logos*, istodobno je i pratemelj svakoga smisla i pretpostavka mogućnosti njegove spoznaje. On kao takav svojom unutarnjom smisljenošću, tj. svojom *logičnošću*, povezuje u mikrokozmos – i makrokozmos, kako materijalni, tako i duhovni svijet. *Logos* je jednostavno izraz za sveobuhvatnu povezanost, pa stoga i smislenost i na toj smislenosti temeljenu spoznatljivost svega postojećega. Budući da je on izraz dometa grčkoga duha, njegovu izvornu ulogu u toj kulturi Massimo Cacciari opisuje ovako: »Poredak, kojemu su vidljivo podložni 'vidljivi bogovi' svemira, morali bi prihvatiti i smrtnici, kad svi ne bi živjeli po nekoj vlastitoj, posebnoj pameti. Tà, što bi drugo bilo ono biti – u – miru, ako ne veza s *logosom*, koji je zajednički svim stvarima i kojega slika postaje naš *Nomos*. (...) I ne bi moglo biti svemu zajedničkoga *logosa*, kad to ne bi bio *logos* razlikovanja, budući da je sve djeljivo nedjeljivo, rođeno nerođeno, smrtno besmrtno. Sve je složno ne sla-

žuci se u sebi; stvari su jedno u svemu, a jedno, ukoliko jest, znači sve stvari«. ⁹

Ovaj i ovakav *logos* ušao je u kršćansku misao već kroz Novi zavjet, a posebice preko starokršćanske literature. Ušao je u Evanđelje kao adekvatni izraz za Drugu Božansku osobu, Isusa Krista. U Prologu Ivanova Evanđelja, naime, čitamo: »U početku bijaše *Logos*, i *Logos*, bijaše u Boga, i *Logos* bijaše Bog«. ¹⁰ Po tom *Logosu* postade sve i bez njega ne postade ništa, a svemu što postade u njemu bijaše život. ¹¹ Upravo kristocentrizam kršćanske vjere bio je onaj prvi i glavni razlog zbog kojega su kršćani usvojili ovaj izraz starogrčke misli, udahnuli mu novi sadržaj i tako s tim novim sadržajem, postavili osnovni temelj europskoj kulturi. Na ovom *Logosu*, a to sada znači kristocentričnom jedinstvu svega stvorenoga, temelji se i jedinstvo Crkve i iskonsko jedinstvo ljudskoga roda u kojem su svi ljudi braća. Na poseban pak način taj se *Logos* prepoznao u političkom jedinstvu zapadnoga svijeta tijesno povezanom s jedinstvom Katoličke Crkve pod Karlom Velikim. Upravo to i takvo jedinstvo zapadnoga svijeta fasciniralo je brojne teoretičare europske kulture tako da su neki, poput njemačkih romantičara, iz protestantizma konvertirali na katolicizam. Tako, primjerice, piše Friedrich von Schlegel: »Ideja cjeline pak za kršćanko carstvo ležala je u pojmu jedne velike zaštitničke vlasti nad svim kršćanskim zemljama i narodima... i snaga koja je držala na okupu ovu cjelinu bila je tražena i prepoznata u prvom redu u jedinstvu kršćanskoga uvjerenja«. ¹² Ova fascinacija kršćanstvom kao religijom na kojoj se temelje institucije sveopćega jedinstva, vlastita je mnogim autorima. Za Giobertija je tako Europa učinak Kristove zapovijedi: »Krist je zapovjedio, time što je odredio za konačni cilj civilizacije savršeno ujedinjenje ljudske obitelji, dijalektičku ideju nacije, gotovo kao proširenoga grada, kao sakupljeno čovječanstvo... Ista ujedinjujuća misao Europe, gotovo kao amfiktion kršćanskih nacija i viši stupanj ujedinjujućih procesa koji treba da obuhvati cjelokupni ljudski rod, nije imao nikakav drugi

⁹ Massimo CACCIARI, *Geo-filozofija Europe*, Zagreb, Ceres, 1996, str. 123.

¹⁰ *Iv* 1, 1

¹¹ Usp. *Iv* 1, 3-4

¹² Friedrich von SCHLEGEL, *Europa*, Frankfurt am Main, 1803-05, citirano prema D. de ROUGEMONT, *nav. dj.*, str. 211–212.

izvor.«¹³ U tom duhu pišu J. de Maistre, baronesa von Staël Holstein i mnogi drugi. Novalis tako s tugom piše: »Bijahu to lijepa, sjajna vremena kad je Europa još bila jedna kršćanska zemlja, kad je *jedno* kršćanstvo nastavalo ovaj ljudski oblikovan dio svijeta; *jedan* veliki zajednički interes je povezivao i najudaljenije provincije ovoga velikoga duhovnog carstva. Bez velikih zemaljskih posjeda upravljao je i ujedinjavao *jedan* vrhovni poglavar velike političke snage... S protestantizmom je kršćanstvu došao kraj.«¹⁴

No, spomenuta Novalisova tuga zbog reformacije previđa da je grčki *logos* antitetički satkan, pa da stoga ni u kršćanskoj interpretaciji ne podnosi monizam. Upravo na antitetičkoj naravi *logosa* Karl Jaspers tumači i pojavu znanosti kao tipičnu za europsku kulturu. On, naime, tvrdi da znanost ne bi nastala bez biblijske religije. Smisao te teze K. Jaspers obrazlaže ovako: »Svijet kao Božje stvorenje mora po svojoj naravi biti dobar. Stoga je sve, jer je stvorenje, vrijedno znanja. Ali spoznato je nerijetko u suprotnosti s pravilima koja su do tada bila samo po sebi razumljiva. Ako su se ta pravila pojavila zatvorena u jedan sveobuhvatni Logos – kao u grčkom svjetonazoru i samosvijesti – tada znanost kao *logos* probija *logos*. Zatvorenost spoznaje žrtvovana je u korist neprekidnoga istraživanja, mir uređenoga uvida u korist neprestane upitnosti. Logos znanosti otvara se alogonu i prodire u nj tako da ga sebi podlaže. To je uzajamno djelovanje planova i naknadno ostvarenih iskustava koje u nekom trajnom hrvanju tjera naprijed. Pritom je, međutim, na djelu neki nagon, još dublji od borbe s pojavama oko razotkrivanja bitka. Izgleda da to što je Bog stvorio svijet čini njega odgovornim za ono što jest. Spoznaja se promeće u napad na Boga. A, budući da se ta spoznaja sa svoje strane temelji na Božjem zahtjevu za bezuvjetnom istinitošću, u početku se znanosti razvija neki nagon da se Bogu postavlja pitanje protiv Boga. Ovo je nagon koji kroz europsku misao prolazi još od Joba. Ova strast zakleto prikrivene optužbe povezane s ljubavlju prema svemu što je Božje stvorenje proizvela je europsku znanost – koja onda i bez takvih nagona još neko vrijeme ide dalje.«¹⁵

¹³ Vincenzo GIOBERTI, Della Nationalità italiana, navedeno u: *Isto*, str. 228.

¹⁴ NOVALIS, Die Christenheit oder Europa, ein Fragment, Hamburg, 1946, navedeno u: *Isto*, str. 205-206.

¹⁵ Karl JASPERS, *Rechenschaft und Ausblick, Reden und Aufsätze (Vom europäischen Geist 1946)*, München, 1951.

Ovakva narav *logosa*, prvotno inkarnirana u kršćansku vjeru i misao, ali očito i uvijek apstrahirana od nje, razlogom je ne samo činjenice da se na temelju jednoga te istoga *logosa* Europa tijekom cijele povijesti zapravo više dijeli nego ujedinjuje, pa i samo se kršćanstvo nalazi u procesu stalnog razjedinjavanja, nego i činjenice da su upravo u europskome krilu iznjedreni i agnosticizam i ateizam i drugi kršćanstvu alternativni svjetonazori.

Ethos

Budući da je unutar starogrčkoga svjetonazora čovjek sam – kao mikrokozmos – bio integralni dio makrokozmosa i sve su bitne ljudske odrednice morale imati isti zajednički nazivnik s cijelim svemirom, a to je bio upravo spomenuti *logos*. I umijeće ispravnoga mišljenja, tj. *logike tehne*, jednako kao i umijeće ispravnog življenja, tj. *ethike tehne*, bile su sastavni elementi jednoga i sveobuhvaćujućega *logosa*. Zato je i moglo postojati pravilo etičkoga ponašanja: »Upoznaj samoga sebe!«, tj. upoznaj svoj vlastiti *logos*, svoju ljudsku *logiku* te se onda sukladno njoj i ponašaj. I jer je tomu tako, onda i ona antitetička narav koja obilježava temeljni *logos* mora nailaziti i na svoj odraz u svojim sastavnim elementima, konkretno i u *ethosu*. I doista, *ethos* europskoga kontinenta, *ethos* zapadne civilizacije, pokazuje ovu svoju dvostruku narav: konsenzualno prihvaćanje i homogeniziranje oko određene ljestvice vrednota uz istodobno neostvarivanje tih vrednota u konkretnom životu.

Voltaire drži da Europa nadilazi ostale dijelove svijeta u svim stvarima, a tumačenje za to nalazi u činjenici da je već dugo kršćansku Europu moguće promatrati kao jednu veliku republiku, razdijeljenu u razne države, od kojih su jedne ustrojene monarhijski, druge mješovito, treće aristokratski, četvrte demokratski i sl., ali uvijek tako da jedne imaju utjecaj na druge tako što sve one posjeduju jedne te iste vjerske principe koji su onda pretočeni u pravo i u političku praksu.¹⁶ Iste misli u tom pogledu dijeli i Leibniz,¹⁷ a Hilaire Belloc to formulira ovako: »Kulturu i civilizaciju – dakle ono što se već stoljećima naziva Europom – stvorila je Katolička crkva, koja je prihvatila društvenu predaju grčko-rimskoga imperi-

¹⁶ Usp. D. de ROUGEMONT, *nav. dj.*, str. 131.

¹⁷ Usp. *Isto*, str. 117.

ja, tu predaju oduhovila i ovom sveobuhvatnom organizmu podarila joj novi život. Katolička je crkva ona koja nas je oblikovala. Ona nam je podarila naše jedinstvo i cjelokupnu životnu filozofiju te oblikovala život bijele rase«. ¹⁸ Na ove i ovakve stavove onda se nadovezuju i tvrdnje prema kojima su ljudska prava i dostojanstvo ljudske osobe, na kojima se ta prava temelje i koja se na Zapadu nastoje ne samo zastupati, nego i provoditi u život, da je sve to samo logični razvoj toga jedinstvenoga kršćanskog *ethosa* koji je izvorno tipičan za europski kontinent i za zapadnu civilizaciju.

No taj europski *ethos* ima i svoju drugu stranu medalje, onu antitetičku, negatorsku i buntovnu. I o ovoj strani europskoga *ethosa* postoji golema literatura, ne samo znanstvena, nego i umjetnička. A ona se beziznimno svodi na ono što zovemo *crux theologorum* ili pak misterij zla. Jer, kako protumačiti činjenicu da u kršćanstvu, unatoč svim prednostima objavljene vjere, milosne Božje prisutnosti, poglavito u sakramentima i sl., da unatoč svemu tomu i nadalje nailazimo na ista ona osobna i zajednička zla koja su vlastita i krivobošcima i neznabošcima? Rousseau s tim u vezi piše: »Ako pogledamo na drugu stranu, vječne svađe, pljačke, nasilnička osvajanja, bune, ratovi, ubojstva koja danomice pustoše ovako časno sjedište mudraca, ovo svijetlo utočište umjetnosti i znanosti, ako promatramo naše lijepe govore i naše ružno djelovanje, tako mnogo ljudskosti u načelima i tako mnogo okrutnosti u postupcima, tako nježna religija i tako krvava nepodnošljivost, u knjigama tako mudra, a u praksi tako primitivna politika, tako dobrotvorni kraljevi i tako bijedni narodi, tako umjereni oblici vladavine i tako okrutni ratovi; tad čovjek jednostavno ne zna kako bi ublažio ova čudna proturječja«. ¹⁹ A Goethe će napisati: »Nama starim Europljanima uostalom više ili manje ide vrlo loše, naše su prilike vrlo umjetne i komplicirane, naša hrana i način života bez prave su prirode i naš društveni odnos bez iskrene ljubavi i dobrohotnosti. Svatko je fin i otmjen, ali nitko nema hrabrosti biti opušten i istinit; tako da je iskren čovjek s prirodnim nagnućem u vrlo lošim uvjetima«. ²⁰ I kad Čadajev kaže, s jedne strane, da čudoredno biće zapadnoga čovjeka i prije nego dođe na svijet, određuju

¹⁸ *Isto*, str. 313.

¹⁹ *Isto*, str. 133–134.

²⁰ *Isto*, str. 205.

ideje obveze, pravde i prava,²¹ a Rousseau, s druge, ustvrdi kako nema više ni Engleza, ni Nijemca, ni Francuza i sl., već samo Europejci, jer da svi oni imaju jedne te iste sklonosti i iste običaje (»Što se njih tiče koga će slušati i koje će državne zakone održavati – samo ako mogu ukrasti novac i zavesti žene, oni su posvuda kod kuće.«²²), onda možemo zaključiti kako u Europi i *ethos* trpi sudbinu *logosa*, tj. sam sebe trajno negira. Najprije praksom negira teoriju, a zatim, na temelju takve prakse, oblikuje i alternativnu teoriju. Kako se to događa vrlo ilustrativno, pokazuju polemike između D. las Casasa i njegovih suparnika među koje se ubraja i naš Korčulanin Vinko Paletin, u Španjolskoj za Karla V.²³ Upravo ova i ovakva dramatska struktura i europskoga *logosa* i europskoga *ethosa* bila je razlogom da Ernst Bloch napiše djelo *Atheismus im Christentum*, pod motom »samo ateist može biti dobar kršćanin, samo kršćanin može biti dobar ateist«, motom koji kao da se cinično podruguje i europskom kršćaninu i europskom ateistu.²⁴

Nomos

Carl von Linné određuje Europljanina kao: »bijel, sangvinik, marljiv, žučkaste kose, plavkastih očiju, lako pokretljiv, oštroman, pronalazač; pokriven pristalim haljinama, upravlján po zakonima.«²⁵ Apstrahiramo od svih ovdje navedenih atributa jednog Europljanina, izuzev ovoga posljednjega, tj. da je on čovjek kojim se upravlja ili nad kojim se vlada po određenim zakonima. Dakako, čim se spomene riječ »zakon« kao jedan od kulturnih iskona europske civilizacije i kulture, odmah pomisao leti na Rim, tj. na rimsko pravo kao specifično rimski doprinos nastanku Europe. Stoga se i susret kršćanstva i prava redovito tumači kao susret kršćanstva s rimskom civilizacijom. No to je samo djelomično točno.

²¹ Usp. *Isto*, str. 267.

²² Jean-Jacques ROUSSEAU, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne...Oeuvres complètes*, Tome VII: Politique, Paris, 1857.

²³ Usp. Bartolomé de las CASAS, *Kratko izvješće o uništenju Indija*, Zagreb, Globus, 1982. i Vinko PALETIN, *Rasprava o pravu i opravdanosti rata, Tratado del derecho y justicia dela guerra*, Zagreb, Globus, 1994.

²⁴ Ernst BLOCH, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt am Main, Suhrkamp-Verlag, 1968.

²⁵ Usp. D. de ROUGEMONT, *nav. dj.*, str. 118.

Rim je doista imao razrađeni pravni sustav, imao je i svoj *ius civilis* i *ius gentium*, ali to je ipak površinska strana fenomena prava, ona dublja – i za kršćanstvo kao religiju i svjetonazor bitnija – ipak vuče korijen iz Objave i grčke filozofije, odnosno helenizma. Nema, naime, dvojbe da za Grke *nomos* mora stajati u neposrednoj smisljenoj vezi s *logosom* jer *nomos* i nije nešto drugo do svojevrsni demijurg *logosa*. Riječ je, naprosto, o *petitio principii* svakoga reda. Već su predsokratiki došli na ideju o najvišem principu koji prožima svemir, a koji je za Heraklita isto što i svjetska duša, odnosno najviši božanski zakon iz kojega se hrane svi ostali zakoni. Platon i Aristotel, svaki na svoj način, misle u istome smjeru. Ukratko, ideja svesvjetskog uma, iz kojega proistječe uređujući zakon svijeta koji će se u latinskom jeziku poslije nazvati *lex aeterna*, grčkoga je podrijetla. Filon Aleksandrijski taj će apersonalni sveopći zakon i um zatim personalizirati tako što će u njemu prepoznati Jahvea, Boga Objave, čime je otvorio put kršćanskoj interpretaciji *nomosa*, tj. naravnoga prava. Tako je Augustin povezo antičku tradiciju s kršćanskim naukom o *lex aeterna* koji je isto što i vječni Božji zakon. Za Augustina naravno pravo nije ništa drugo doli sudjelovanje ljudi na razumskoj Božjoj volji koja zapovijeda održavanje naravnoga reda. Poslije će Albert Veliki i Toma, odnosno, s franjevačke strane Aleksandar Haleški i Bonaventura, sistematizirati skolastički nauk o naravnome pravu, koji će poslije španjolski teolozi u 16. stoljeću razraditi do kraja. No, kao što je za neke s protestantizmom došao kraj i zapadnomu kršćanstvu u njegovoj ujedinjavajućoj ulozi, tako je i s nominalizmom došao kraj ovako grandiozno zamišljenoj strukturi kozmičkoga i osobnoga *nomosa*.

Komentirajući knjigu *Der Nomos der Erde* Carla Schmitta, M. Cacciari kaže da tom djelu nedostaje raščlamba rimskoga prava, pa, prema tome, i onoga odlučujućeg događaja za cjelokupnu povijest Europe što ga predstavlja 'prihvatanje' toga prava od kršćanstva. »Carstvo i njegov kozmopolitski zakon pokazali su se pravovremeno spojivi s kršćanskom vjerom – dok je smrtnom neprijateljicom ostala *romana religio*.«²⁶ Sada, za razliku od grčkoga vjerovanja, ne samo da nas vezanost uz zakon ne može učiniti savršenim nego nas ne može niti opravdati, izuzevši *mandatum novum* koji je ljubav. »Naše doba ... ne vuče podrijetlo iz potvrđivanja ne-

²⁶ M. CACCIARI, *nav. dj.*, str. 105.

koga novog prava – i dalje ostaje rimski *ius* – nego iz krize svoje vlastite ideje. Ne samo da je zakon 'nemoćan' (*asthenés*), on je i 'beskoristan' (*anophelés*) na putu do pravoga grada koji je na nebesima (*Poslanica apostola Pavla Hebrejima*, 7, 18; *Filipljanima*, 3, 20; *Solunjanima*, I, 2, 11). Ako pravda proishodi iz zakona, Krist je umro uzalud i kršćanstvo nema smisla (*Galaćanima*, 2, 21). (...) Na ovom svijetu živimo kao da smo podložni zakonu, a stvarno smo savršeno slobodni spram njega, jer smo sinovi Božji i njegovi nasljednici.«²⁷ Premda je Cacciari ovdje pomiješao ideju *nomosa* kao prirodnoga zakona koji, budući da je Božanskoga poddijetla, daje legitimnost i svakomu pozitivnom zakonu ako je s njim sukladan, i ideju starozavjetnoga zakona koji se krije pod imenom Tore, u načelu ipak ima pravo. Ne može se, naime, reći da Pavao ili bilo koji drugi novozavjetni pisac, negira prirodni zakon. Dapače, on ga u pismu *Rimljanima* pretpostavlja. »Ta, kad god se pogani koji nemaju Zakona, po naravi drže Zakona, oni, i nemajući Zakona, sami su sebi Zakon: pokazuju da je ono što Zakon nalaže, upisano u srcima njihovim.«²⁸ Uza svu neprikladnost ovakvoga Cacciarijeva argumentiranja, dakle, istina ostaje da je *nomos*, tj. prirodni zakon – koji treba da normira kako *ethike tehne*, tako i *politike tehne*, tj. podjednako osobni i zajednički život – u Europi uvelike izgubio svoj izvorni smisao i snagu, a sve je započelo s nominalizmom koji je rodio voluntarizam, a voluntarizam na kraju prirodni *anomizam* kao filozofsku podlogu etičkom relativizmu i radikalno lijevom egzistencijalizmu. Prema Sartreu, tako čovjek po sebi nije ništa, nego samo ono za što se sam odluči da bude. On sam je svoj vlastiti izbor, pa sukladno tomu i svoj vlastiti zakon. A ne bi se moglo reći da ova i ovakva svijest ne oblikuje uvelike samosvijest suvremenoga Europljanina.

Kršćanstvo i duhovnost

Kršćanstvo je vjera u trojedinoga Boga koji se u svojoj Drugoj božanskoj osobi utjelovio tako da je u čovjeku Isusu iz Nazareta i sam postao čovjekom. Taj utjelovljeni Bog ili Bogo-čovjek Isus Nazarećanin, jer je Božji pomazanik kategzohen, prepoznat je kao

²⁷ *Isto*, str. 106.

²⁸ *Rim*, 2, 14, 15.

Krist, a i sam je sebe tako predstavio. Isus Nazarećanin je Krist, a Krist je Jaganjac Božji koji je došao dati otkupninu za spas svijeta, i to tako da prihvati na sebe smrt na križu. Stoga najbitniji elementi kršćanske teologije, uz *kristologiju*, kao integralni dio traktata *De deo uno et trino*, jest *soteriologija*, tj. nauk o ljudskome spase-nju u Isusu Kristu i *hamartologija*, tj. nauk o grijehu, točnije, nauk o onom stanju od kojega nas je uopće i došao na križu otkupiti i spasiti Isus Krist. Ovo je temelj nauka o Crkvi ili *ekleziologiji*, jed-nako kao i nauka o crkvenim sakramentima koji tu ekleziologiju i osmišljava, tj. o *sakramentologiji*. Prema tome bit kršćanstva kao i svake druge vjere, odnosno religije, jest u specifičnom odnosu iz-među čovjeka i Boga. Taj je odnos u kršćanstvu specifičan utoliko što u sebe, dakako, uključuje prvotno razinu duha na kojoj se taj odnos između čovjeka i Boga eminentno i zbiva, ali i činjenicom da je Bog utjelovljenjem postao čovjekom te nam na taj način ukazao na vjersku i teološku relevantnost ovozemne stvarnosti, posebice međuljudskih i društvenih odnosa, za cjelokupno ljudsko osmi-šljenje, tj. za vječni život i konačni spas. Sve ostalo, a to su: umjet-nost općenito, posebice glazba i graditeljstvo, narodni običaji, kon-kretno vođenje političkih aktivnosti i određivanje političkih cilje-va, trebali bi biti i jesu samo *površina* ove duhovne *dubine*, odno-sno samo emanati ove duhovne supstancije. Nisu *oni* kršćanstvo, nego njegova *pojavnost* i uvelike pouzdan pokazatelj njegove *kakvoće*. U slučaju slabljenja i izumiranja ove duboke duhovne supstancije – *a to je istinska kršćanska duhovnost!* – ovi se ema-nati pojavljuju kao okamine, odnosno fosilne olupine kršćanstva, a ne kao ono samo. Stoga, zalagati se eventualno iz petnih žila za očuvanje i razvijanje ovih kršćanskih emanata u Europi uz isto-dobno potpuno ili pak djelomično zanemarivanje njegove duhov-nosti, značilo bi rad na prezentaciji i konzervaciji kulturnih europ-sko – kršćanskih spomenika uz istodobno zanemarivanje kršćan-stva samog. Ako ovu kršćansku duhovnost promotrimo kroz refe-rentne točke susreta kršćanstva i Europe, onda bi, onako općeni-to, *logosu* odgovarala *mistična*, *ethosu* pučka, a *nomosu* redov-nička duhovnost.

Mistička ili kontemplativna duhovnost

Premda gledano statistički, mistična ili kontemplativna duhov-nost pokazuje relativno mali broj svojih sljedbenika, ona je ipak te-

melj svake duhovnosti jer je duhovnost odnos čovjeka prema Bogu, a mistika je po definiciji *neposredni doživljaj Boga*. Ona je, dakle, srž religijskoga života. U svojem djelu *Fenomenologija mistike* Gerda Walther kaže: »Općenito ovdje ubrajam u mistično doživljavanje samo one doživljaje koji pretendiraju da su izravno, neprikriveno doživljavanje *samog* Božanstva. Ako uopće ima iskustva Boga, ako sva naša mišljenja o Bogu, naši odnosi prema njemu ne počivaju na pukoj mašti ili kako protivnici religije često tvrde, na čistoj, 'slijepoj' vjeri u predane dogme koje bi se opet, kad ne bi bilo osobnog iskustva Boga, morale pripisati mašti ili u najboljem slučaju pukim nagađanjima i zaključcima koji se ne daju dokazati, onda ipak bilo gdje mora biti osobnog, stvarnog iskustva Boga, makar nije potpuno.«²⁹ Jer pozivanje da moramo vjerovati u Božju objavu ipak samo odgađa pitanje osobnog iskustva Boga, a ne rješava ga.

Ako tako stvari stoje, a stoje, tj. ako je mistično iskustvo Boga temeljni duhovni oslonac i za one koji takva iskustva nemaju, a on to jamačno jest – jer, kako kaže G. Walther. »*mora* biti neposrednog, pravog doživljavanja i iskustva Boga ako ne kod nas, to svakako kod 'posrednika' iz čijeg iskustva konačno potječe naše znanje o Bogu«³⁰ – onda je glavno pitanje: Što je duhovni tenor kršćanske mistike? Andrija Bonifačić, iznoseći osnovne informacije o kršćanskoj mistici, govori o bitnim i nebitnim elementima mističnoga doživljaja. Tako u nebitne ubraja: tjelesna viđenja i čujne nagovore, imaginarne nagovore i viđenja, ushite i zanose te duhovna viđenja i nagovore.³¹ »Bitno je: motrenje, koje se naziva 'miran pogled pun ljubavi na Boga', zatim sabranost duha i mir srca u Bogu, pa susret s Bogom u dubini duše, mistično prijateljstvo sa Spasiteljem, mistične zaruke, mistično vjenčanje i, konačno, mistično jedinstvo s Bogom«.³² No, ovako kratki opis onoga bitnoga u mističnom doživljaju propustio je navesti preduvjet mogućnosti svega toga, a to je – *križ*, tj. potpuna ogoljenost sebe kao preduvjet mogućnosti sebe-darja Bogu. O tome svjedoče, primjerice, sv. Ivan od Križa, sv.

²⁹ Gerda WALTHER, *Symposion*, Split, 1985, str. 15-16.

³⁰ *Isto*, str. 16

³¹ Usp. Andrija BONIFAČIĆ, *Razlikovanje duhova. U službi čovjeka*, u: Zbornik nadbiskupa-metropolita Frane Franića, Split, CUS, 1987, str. 229–243.

³² *Isto*, str. 236.

Terezija Avilska i svi sveci i mistici jer i mistični se doživljaj u krajnjoj liniji oslanja na onu Kristovu: »Hoće li tko za mnom, neka se odreče samoga sebe, neka uzme svoj križ i neka ide za mnom. Tko hoće život svoj spasiti, izgubit će ga, a tko izgubi svoj život poradi mene, naći će ga.«³³

Ono što je u filozofiji spoznaja *logosa*, odnosno ono što je kristološka aplikacija smisla toga *logosa* u Bibliji i u kršćanskoj teologiji, to je u duhovnosti mistični doživljaj. Naime, *logos* je konačni smisao svega i nositelj svekolikoga jedinstva što je u Božjoj Objavi zapravo Isus Krist u kojemu je Bog *u–glav–io* sve, na nebesima i na zemlji.³⁴ Zahvaljujući tomu *sve–uglavljenju* kršćani žive novim, Božjim životom. To novonastalo jedinstvo Ivan u Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi izražava: »Kao što si ti, Oče, u meni i ja u tebi, neka i oni u nama budu te svijet uzvjeruje da si me ti poslao. Slavu koju si ti dao meni, ja dadoh njima: da budu jedno kao što smo mi jedno – ja u njima i ti u meni, da tako budu savršeno jedno te svijet upozna da si me poslao i ljubio njih kao što si mene ljubio.«³⁵ Bit je

³³ Mt, 16, 24, 25. Tako, primjerice, Terezija Avilska piše: »Kakvo li će naknadno slavlje i zadovoljstvo biti za one sretnike koji to već uživaju kad budu vidjeli, makar i kasno, da nisu ni jedne stvari propustili učiniti poradi Boga, od onih što im je bilo moguće, niti su mu išta propustili dati kako god su mogli, prema svojim snagama i staležu, i tko više to veće! Kako li će se bogatim osjećati onaj tko je sva bogatstva ostavio poradi Krista! Kako li je častan onaj tko nije htio časti poradi njega, nego je uživao osjećajući se posve prezrenim! Kako li je mudar onaj tko se radovao što su ga držali ludim, budući da su tako nazvali i samu Mudrost!« – Terezija AVILSKA, Djela 3, *Moj život*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost i Hrvatski karmelićani i karmelićanke, 1997, str. 150. »Oh, kad duša ponovno dođe posve k sebi, u kakvoj se smetenosti nađe i s kako prevelikim željama da se sva preda Bogu na sve načine na koje se htjedne poslužiti njome! Ako od prijašnjih molitava ostaju učinci koji su spomenuti, što li će tek biti od tako velike milosti kakva je ta? Htjela bi imati tisuću života zato da ih sve založi za Boga i da svekolike stvari što postoje na zemlji budu jezici zato da bi Ga hvalili po njoj. Želje da čini pokoru–prevelike; a i ne zamara se puno time što je čini (sic!) jer uz snagu ljubavi osjeti malo od onoga što čini i jasno vidi da nisu puno činili mučenici u patnjama koje su podnosili, jer je uz ovu pomoć od strane našega Gospodina to lako, pa se te duše žale Njegovom Veličanstvu kad nemaju prilike u nečemu trpjeti.« Terezija AVILSKA, Djela 2, *Zamak duše*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost i Hrvatski karmelićani i karmelićanke, 1997, str. 102–103.

³⁴ Ef 1, 10.

³⁵ Iv 17, 21–23.

mističnoga doživljaja, sukladno svjedočenju svih mističara, doživljaj i proživljavanje ovoga jedinstva između čovjeka i Boga. No ne samo doživljaj nego i spoznaja, tako da neki mističar, nakon mističnog doživljaja, nije više govorio »Vjerujem u jednoga Boga...«, nego: Poznajem jednoga Boga...³⁶

Ova mistična duhovnost neodjeljiva od teologije križa, ma koliko bila temeljna i usmjerujuća za cjelokupnu kršćansku duhovnost, ona to ipak nije uvijek bila, naprotiv, ona se i danas tretira uglavnom kao duhovna egzotika, zanimljiva tek onim malobrojnicima kojima je to Bog darovao. Stoga se ne može reći da se fenomenologija duha kroz adekvatnu praksu koja se tijekom povijesti predstavljala kao kršćanska i za koju se tvrdi da je Europi podarila kršćanski pečat, to doista i bila u istinskome smislu riječi. Premalo je, dakle, ova i ovakva duhovnost do sada bila relevantna za duhovni život Europe a da bi se taj život mogao i s pomoću mistične duhovnosti legitimirati kao kršćanski. Pa ipak, kako s pravom kaže Simone Weil: »Pravi duh kršćanstva je na svu sreću ostao sačuvan preko mistike«.³⁷

Pučka duhovnost

Otkako je nakon Konstantinova edikta iz godine 313. nastupilo progresivno klerikaliziranje Crkve – tj. stvaranje neprirodnoga i za crkveni život negativnoga rastavljanja klera od ostaloga vjerničkoga puka koji će poslije dobiti vrlo neprikladno ime »laikat« – i pojam se Crkve sve više svodio samo na kler, štoviše, samo na visoki kler, odnosno na biskupe. Tako je »crkveno vlasništvo« bilo zapravo kleričko vlasništvo«, a »crkveni interesi« isto što i klerički interesi. No ta i takva podjela, budući da je riječ o razvoju feudalnoga društva, nije se mogla u to vrijeme negativno odraziti na obični puk, jer taj puk i onako nije nigdje i ni u čemu aktivno sudjelovao. Pa ako nije u državi, bilo je razumljivo da ne mora ni u Crkvi, to više što su se te dvije institucije toliko zbližile da su se ponegdje gotovo preklapile, poglavito u područjima gdje je biskup bio ujedno i crkveni poglavar i civilni knez. Razvoj je išao u smjeru: što je neki segment klera bio »viši« i učeniji, to je od običnoga puka

³⁶ Usp. Gerda WALTHER, *nav. dj.*, str. 16.

³⁷ Usp. Simone WEIL, *Die Entwurzelung*, citirano prema: D. de ROUGE-MONT, *nav. dj.*, str. 336.

bio udaljeniji, što će reći da taj puk od njegove službe i od njegove učenosti nije imao mnogo koristi. Neposredna pak skrb za obični puk povjerena je tzv. nižem kleru koji je i sam bio intelektualno i duhovno uvelike zanemaren i kao takav neprikladan za duhovno vodstvo Božjega naroda. Stoga ne začuđuje što je duhovni život kršćanskoga puka tijekom dugih stoljeća u Europi bio u velikoj mjeri zapušten. »Obični puk Europe ... ne pozna pučko dušobrižništvo, pojedinačno dušobrižništvo, vjersku pouku, instituciju župe u današnjem smislu riječi... Sve do nakon reformacije Očenaš, Zdravomarija i Vjerovanje tvore jedinu vjersku pouku, tomu još pridolazi nijema propovijed romaničke plastike i zidnoga slikarstva.«³⁸ Pojavom redovništva i njihovim aktivnim misoniranjem, odnosno njihovim konkretnim dušobrižničkim radom, stvar će se donekle ublažiti, ali ipak ne toliko da možemo govoriti o nekoj duhovnosti običnoga puka koja bi dala pečat europskoj civilizaciji. Naprotiv, taj je puk – budući da je usto bio i posve nepismen! – bio zapravo podržavan na nekom duhovnom minimumu, a to je: 1. načelno vjerovati u Boga koga propovijeda kršćanska Crkva i 2. provoditi moralan život kako bi se spasilo dušu svoju. Dakako da je u vezi s vjrom i njezinim sadržajima bilo mnogo problema,³⁹ kako zbog neukosti, tako i zbog općeproširenoga praznovjerja koje nije bilo tuđe niti samim svećenicima i redovnicima,⁴⁰ pa se naglasak u du-

³⁸ Friedrich HEER, *Das Experiment Europa*, citirano prema D. de ROUGE-MONT, *nav. dj.*, str. 344.

³⁹ Opisujući stanje vjerskoga odgoja i vjerskoga stanja u Sinjskoj krajini 18. stoljeća, Luka Tomašević, uz ostalo, iznosi i ovo: »Provjera znanja iz vjeronauka vršila se i prigodom sakramenta ispovijedi. Sinoda iz 1688. je u tome izričita: 'Opominjemo ispovjednike, kako svjetovne, tako redovničke, da prigodom slušanja ispovijedi djece, seljaka ili bilo koje nepismene osobe, zatraže od njega da recitira Oče Naš, Zdravo Marijo, Vjerovanje i deset Božjih zapovijedi. Ako utvrde da ih ne znaju, neka ih s ljubavlju i strpljivo pouče, barem bit i sažetak. Ako je uputno, može se zadati kao pokora da ih nauče, zaprijetivši im da im neće ubuduće dozvoliti pristup ispovijedi, ako ih ne budu naučili. Ako ih češće zateknu u tom nemarnima, neka im uskrate ili odlože odrješenje.« – Fra Luka TOMAŠEVIĆ, *Između zemlje i neba, vjera i moral u životu kršćana Sinjske krajine u 18. stoljeću*, Sinj, 2000, str. 121.

⁴⁰ »Čitava Europa toga doba, isto kao i Dalmacija, bila je uvjerena da postoje vukodlaci. Premda rašireno po čitavoj Europi, to je vjerovanje najraširenije bilo kod slavenskih naroda. (...) Prema općem uvjerenju, neki su ljudi postali vukodlacima kad bi ispod njih, kad su umrli pa do 'pokopa prošla

hovnom životu nije ni stavljao toliko na vjerske sadržaje koliko na moralni odgoj. Puk je tako razvio svoju vlastitu duhovnost koja se sastojala u molitvama za vitalne potrebe svoje i svoje obitelji, najčešće za plodnost i za zdravlje, a kad je o zajednici riječ, onda je još pridolazila molitva za obranu od neprijatelja i pobjedu nad njim. Srž je te molitve *Od kuge, glada i rata, oslobodi nas, Gospodine*. To su uglavnom osnovne oznake pučke pobožnosti, njezini osnovni sadržaji, neovisno o tome je li molitva ili žrtva upućena neposredno Bogu kao takvom, Isusu Kristu, Majci Božjoj ili pak nekome od svetaca zaštitnika i zagovornika. Bit je ove duhovnosti u tome da je čovjekov odnos prema Bogu funkcionalan, tj. ne ide prvotno za tim da se duhovno ujedini s Bogom i tako ostvari i svoju vlastitu puninu, nego je to ostavio za onostranu stvarnost, dok za ovozemni život od Boga i Majke Božje traži pomoć i zaštitu. Da bi tu pomoć i zaštitu zavrijedio, nastoji biti dobar i besprijekoran. To ide toliko daleko da se ni sama euharistija, tj. pričest, ne prima u svrhu vlastitoga, mističnoga sjedinjenja s Bogom, nego se i ona »namjenjuje« za nekoga i za nešto.⁴¹

Možemo bez pretjerivanja ustvrditi da se od pučke religioznosti ne razlikuje u bitnome ni klerička ni redovnička, ako tko od njihovih pripadnika nema osobnu ambiciju otisnuti se na du-

kakva omanja životinja, kao pas, mačka, miš'. (...) Puk je živo vjerovao u postojanje vještaca i vještica. (...) Mogle su učiniti da se pojave bolesti na tijelima ljudi i životinja, da umru djeca, posebno ona koja još nisu bila krštena, mogle su izazvati loše vrijeme da unište žetvu, stvarati nesuglasice među mladencima, napastovati na blud. Vještice su održavale svoje noćne sastanke, a sami đavli bi ih prenosili nakon večernje zvonjave zvona, a vraćali bi ih kući prije jutarnje zvonjave. (...) Kako se čini, i sam Filipović, svećenik i teolog, bio je sklon vjerovati u postojanje vještica. Ako je tom vjerovanju bio sklon on, a s njim i drugi svećenici, onda je još više vjerovao sam narod. Stoga treba dati za pravo Lovriću kad kaže da je to vjerovanje zadavalo užasan strah.« – *Isto*, str. 156.

⁴¹ A kako je s euharistijskom pobožnošću bilo u prošlim vjekovima, svjedoči i ovaj tekst: »Splitska sinoda iz 1688. se žali da na području cijele nadbiskupije nema prave euharistijske pobožnosti. Sinoda, stoga, poziva župnike, propovjednike i ispovjednike kako bi svi skupa potakli na štovanje euharistije, posebice na sakramentalno primanje. (...) Stoga su splitski nadbiskupi u svojim izvješćima ad limina redovito primjećivali da se u župnim crkvama ne čuva sveta euharistija. Može se lako shvatiti zašto župnici nisu izvršili ovu naredbu sinode: ova pobožnost nije bila bliska običnom narodu, nije je niti osjećao, te stoga, nije je niti mogao vršiti.« *Isto*.

hovnu dubinu. No, kako je ta duhovna dubina bila za pripadnika klera, s jedne strane, uglavnom nepoznata, a na nju su se, s druge, pozivali i shizmatici, povjerenje se poklanjalo toj pučkoj pobožnosti, dok su mističari trajno bili pod izvjesnom sumnjom i nepovjerenjem.⁴²

Ova pučka pobožnost, odnosno pučka duhovnost, dakle, budući da je zaokupljena osobnim problemima i usmjerena na osobni *ethos*, nije bila toliko transcendentna da bi probila onaj omotač koji dijeli pojedinca od grupe i zajednice, točnije onaj omotač koji priječi da osobni *ethos* postane i zajednički. Pa ipak, ako na razini struktura i nije na djelu kršćanski *ethos* na poželjan način, ipak toj pučkoj duhovnosti valja pripisati u zaslugu sve one elemente humanizma i ljudskosti koji su danas integralni dio europske i zapadne civilizacije, a kojih jamačno ne bi bilo bez ove pučke pobožnosti čiji je naglasak bio više na etici, nego na mistici. Stoga, ako je prema riječima S. Weil, pravi duh kršćanstva sačuvan putem mistike, onda je pučka duhovnost u kršćanstvu sačuvala njegovu nemirnu savjest.

Redovnička duhovnost

Fenomen kršćanskoga redovništva nalazi svoje biblijske korijene u Isusovu pozivu: »Želiš li biti savršen, idi prodaj što imaš i podaj siromasima pa ćeš imati blago na nebu ! A onda dođi i idi za mnom«. ⁴³ Iako izvorno nastalo kao pojedinačno pustinjaštvo, ono je ubrzo poprimilo komunitarni život i u Katoličkoj crkvi ušlo u gradove kako bi u njima uprisutnili mudrost pustinje. Redovništvo je zapravo nastojanje oko sinteze kršćanskoga *Logosa* i *ethosa* uobličeno u specifično redovnički *nomos*, tj. u redovničko pravilo. To je pravilo u svakoj redovničkoj zajednici prvotno u funkciji otvara-

⁴² Kao ilustraciju ovakvoga stanja dosta je prisjetiti se što je sve morala prepatiti sv. Terezija Avilska, koliko je cenzora ispravljalo njezine spise, jer je zagovarala molitvu sabranosti. U predgovoru hrvatskom izdanju njezine knjige *Put k savršenosti*, o. Zdenko Križić, OCD, piše: »Molitva sabranosti' učinila se nekim teolozima opasnom iz više razloga, no prije svega zato što tobože graniči s protestantskim shvaćanjem da je pravo kršćanstvo samo duhovno kršćanstvo a prava Crkva samo duhovna Crkva. Sukob postaje neizbježan«. – Terezija AVILSKA, Djela 1., *Put k savršenosti*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost i Hrvatski karmelićani i karmelićanke, 2000, str. 8.

⁴³ *Mt* 19, 21.

nja puta svakom pojedinom redovniku da preko *puta čišćenja* i *puta prosvjetljenja* dođe do *puta ujedinjenja*, tj. do mističnoga jedinstva s Bogom,⁴⁴ ali ne gubeći pritom kontekst s ovozemnom stvarnošću, poglavito s eklezijalnim zajedništvom. Naprotiv, ta su redovnička pravila pisana tako da, ovisno o specifičnosti pojedino-ga reda, točno određuju kako, kada i čime redovnici trebaju služiti Bogu i bližnjemu. Budući da je bit redovničkoga života utkana u tri redovnička zavjeta, siromaštva, poslušnosti i djevičanstva, ovaj je oblik života umnogome poprimio paravojni strukturu, tj. takvu strukturu gdje se naglasak uglavnom stavlja na posluš u kojemu se prepoznaje poslušnost Božjoj volji.⁴⁵ Pravilo, naime, glasi: *Serva ordinem et ordo servabit te* – poštuj red, zakon, pravilo, a red će pomoći tebi da dospiješ do *puta ujedinjenja*. Ne treba mnogo mašte da bi se zaključilo kako je za mnoge redovnike ovakav stav bio napast da se u etičkom pogledu prometnu u kantovce prije Kanta, tj. da u konkretnom postupanju toliko pre naglase dužnost, obvezu i poslušnost, što će reći onu sasma formalnu stranu poslušnosti, tako da onaj izvorni cilj redovničkoga života, a to je neposredni susret i doživljaj Boga, postane prilično neuočljiv.⁴⁶ Zapravo, razvoj redovničkoga života na Zapadu je i tekao u tom smjeru, tj. iako je

⁴⁴ Sveti Cezarije ARLSKI, u proslavu svojega *Pravila za svete djevice*, piše: »Jer se Gospodin po svome milosrđu udostojao nadahnuti nas i pomoći nam da vam osnujemo samostan, napisali smo vam duhovne i svete smjernice kako treba da živite u istom samostanu po propisima starih otaca. Da ih s pomoću Božjom uzmognete obdrživati boraveći neprestano u samostanskoj ćelji, čestim molitvama zazivajte posjet Sina Božjega da poslije s pouzdanjem mognete reći: 'Nadostmo onoga koga je tražila naša duša«. – Sveti CEZARIJE ARLSKI, *Pravilo za svete djevice*, u: Hadrijan Borak (prir.), *Redovnička pravila*, Zagreb, KS, 1985, str. 217.

⁴⁵ Sv. Benedikt piše u svojoj reguli: »Najviši je stupanj poniznosti poslušnost bez otezanja. Ona dolikuje onima kojima ništa nije draže od Krista. (...) Njih na to goni čežnja za vječnim životom. (...) No ta je poslušnost samo onda Bogu prijatna i ljudima mila kad se zapovijed ne izvršava bezvoljno ni mlitavo ni sa zakašnjenjem ni mrmljanjem ili čak s izričitim prigovaranjem; jer posluš izvršen starješini iskazuje se Bogu. On je naime rekao: 'Tko vas sluša, mene sluša« – Pravilo Svetog BENEDIKTA u: *Redovnička pravila*, nav. izd., str. 259.

⁴⁶ Posebice na takvu opasnost upućuje ovakve odredbe: »Nitko ne može poći u polje *ni šetati po samostanu* (kurziv Š. M.), niti izići izvan samostanskih zidova ako prije nije pitao i dobio dozvolu od predstojnika kuće«. – Pravilo svetog PAHOMIJA 84., u *Isto*, str. 69.

svim redovima ostao zajednički cilj osobno posvećenje i što je moguće veći stupanj kontemplativnoga života, prema visokom stupnju kontemplacije ipak su se propinjali relativno malobrojni pripadnici različitih redovničkih zajednica, dok se sama redovnička duhovnost u svojem prosjeku podijelila na dvije razine: onu osobnu, koja se u bitnome umnogome poklapala s pučkom pobožnošću, u kojoj redovito dominiraju molitve prošnje za sebe ili pak za nekoga drugoga, i onu zajedničku, propisanu, koja se poistovjećuje sa službom Božjom koja se obavlja *ex offio*, tj. službeno, a koja je shvaćena kao davanje hvale Bogu. Budući da je ova službena i zajednička molitva kod redovnika eminentni dio propisanoga dnevnoga reda, a život u zajednici po određenom dnevnom redu je pokora (*vita communis crux*), u konkretnom se životu ovoj zajedničkoj molitvi više pridavala asketska važnost nego teološki sadržaj, tj. bilo je važnije *da se moli nego što i kako se moli*. Uostalom, molile su isključivo na latinskom jeziku i one osobe koje taj jezik nisu poznavale, što će reći da nisu znale što mole.

Iz ove i ovakve redovničke, odnosno samostanske duhovnosti, a zbog aktivne prisutnosti redovnika u svim segmentima i porama nastanka i razvoja europskoga društva, prelazi i u široke slojeve vjernika prakticiranje duhovnosti kao dužnosti, askeze, reda i odgovornoga faktora. Riječju, duhovnost kao *nomos*. Premda je ova i ovakva duhovnost odigrala vrlo važnu ulogu u procesu humanizacije europskoga društva, ne može se previdjeti da je njome onaj Bog koji je u Isusu Kristu postao utjelovljeni Bog među nama, te ostao među nama prisutan i sakramentalno i u našima bližnjima, a kojega kao takvoga neposredno susreću i doživljavaju kršćanski mistici, da je taj blizi Bog, dakle, na neki način opet uvelike postao »daleki« Bog, povučen u onostranost i od nas odijeljen graničnom crtom smrti. Jer, ovakva duhovnost kao *nomos* ipak ljude više priprema na susret s Bogom tek nakon smrti nego što ih potiče na živi i neposredni susret s njime ovdje i sada. Tomu prešutnom odmaku od prevelike Božje blizine u ovozemnom životu, ova duhovnost vjerojatno ima i zahvaliti svoju veliku popularnost. Osim toga, kao što je redovništvo u Crkvi život posvećen Bogu u koji može pristupiti i svećenik i laik, i muškarac i žena, i učenjak i neuk, i bogataš i siromah, tako se i ovakav način odnosa prema Bogu mogao proširiti među sve slojeve Crkve i društva i na neki način postati svojevrsna *koine* duhovnost za ljude viših duhovnih ambicija. A to je odnos čovjeka prema Bogu prvotno kao *dužnost* (»Što mi je činiti da

postignem život vječni?«),⁴⁷ a ne kao *osebna* potreba (« Dobro nam je ovdje biti«).⁴⁸ Zato i jest geslo pučkih misija *Spasi dušu svoju!*

Sve ove tri temeljne inačice kršćanske duhovnosti, posebice kako je ona prakticirana u Katoličkoj crkvi, ostavile su traga u duhu zapadne kulture i civilizacije, ali taj trag upućuje i na sve one aporije na koje nailazimo kad je riječ o europskoj percepciji *logosa, ethosa i nomosa* kao antičkih duhovnih obrazaca s pomoću kojih se kršćanstvo i inkulturiralo u europsku kulturu i civilizaciju. Ali, s pomoću tih se obrazaca u Europu nije inkulturiralo samo kršćanstvo nego podjednako i duhovno-mistični sinkretizam, etički relativizam i agnosticizam.

Duhovnost i Europa

Zapadno kršćanstvo i Europa stoje u izravnoj međusobnoj vezi jer su se uzajamno oblikovali. No, ipak ne toliko da bi se tek tako dominirajuća duhovnost europskoga čovjeka mogla poistovjetiti s kršćanstvom i s njegovom duhovnošću. Ne može se, naime, reći da križ – kao središnja točka kršćanske duhovnosti! – bitno i superiorno određuje europsku duhovnost. Križ, kao uzvraćena ljubav Bogu i ponuđena ljubav bližnjemu, križ kao kenosis i stoga kao osobna opcija određuje, doduše, mističnu duhovnost, ali ne na isti način pučku i redovničku. Naprotiv, ma koliko se redovnička duhovnost definirala izborom mudrosti križa zbog raznoraznih razloga, a možda najviše zbog predominantnog regrutiranja novih redovnika iz socijalno nižih slojeva koji su u redovništvu pronalazili spas iz svojega lošeg društvenoga položaja («socijalna zvanja«), križ se u drugim dvjema inačicama duhovnosti konkretno svodi najčešće na usud, tj. nošenje križa – ako ga se nikako ne može izbjeći – svodi se na mirenje s usudom, vjerujući da, ako to već nije neka kazna za prethodno počinjene grijehе, Bog zna zašto nam ga je dao. A, kako se sve europske vrednote na neki način svode – kako izlaže C. Schmid – na kreativno odbijanje nepromjenjive sudbine,⁴⁹ i logika je križa u Europi više »kreativno odbijana« nego vjer-

⁴⁷ Mt 19, 16; Mk 10, 17; Lk 10, 25; 18, 8.

⁴⁸ Mt 17, 4; Mk 9, 5; Lk 9, 33.

⁴⁹ Usp. Carlo SCHMID, *Über den europäischen Menschen*, u: *Die neue Rundschau* 1950, prema D. de ROUGEMONT, *nav. dj.* str. 361–364.

nički pounutrašnjena i kreativno aplicirana. Križ je više shvaćen i prihvaćen kao neizbježna cijena da se na drugome svijetu spasi dušu svoju nego kao put da se već na ovome svijetu neposredno susretne Boga i tako pospješi dolazak Njegova kraljevstva. A to onda znači i da je inkarnacionizam, kao eminentna osobina kršćanstva, ustuknuo pred transcendentalizmom kakva susrećemo i u nekršćanskim religijama.

Na ovaj su način *logos, ethos i nomos* u Europi ostali kao tržištu ponuđene »građevne parcele duha«. Ako je kršćanstvo do sada barem prešutno, igralo ulogu duhovnoga GUP-a, ono usvajanjem Ustava *EU-a* to ni prešutno više nije. Sveopći pluralizam i duhovni relativizam kršćanstvo u Europi ponovno vraćaju na »tržište duha«, na »duhovni Areopag« na kojemu se može potvrditi samo svojom istinskom i iskonskom duhovnošću i na njoj temeljenoj praksi. To pak »duhovno tržište« u Europi za sada, ako apstrahiramo od jake prisutnosti islama i židovske vjere na kontinentu, upućuje na tri velike duhovne ponude: 1. individualno-sinkretističku, 2. sinkretističko-sektašku i 3. konfesionalno-kršćansku.

Individualno-sinkretistička duhovnost

Kad sociolozi religije, fenomenolozi religije i teolozi govore danas o fenomenu religije u visokorazvijenim društvima s naglaskom na Europu i Ameriku, onda svoj govor gotovo bez iznimke započinjnu konstatacijom kako je sve do sedamdesetih godina prošloga stoljeća među zapadnim sociolozima vladalo uvjerenje da je vrijeme religije došlo do svojega kraja jer su znanosti, napredak, produžena životna dob, poboljšani životni uvjeti i sl. religiju reducirali na rubni fenomen društvenoga života. No, zbiljo se nešto neočekivano: u krizu je zapala i vjera u napredak i znanost, a religija, barem što se Europe tiče, doživljava svoj procvat. Međutim – a to je za našu temu vrlo važno! – procvat u Europi ne doživljava kršćanstvo, organizirano i ponuđeno preko klasičnih konfesionalnih zajednica, tj. Crkve, nego neka nova, sinkretistička i s kršćanstvom najčešće nespojiva religioznost.⁵⁰ »Fenomen 'religija' u modernim društvima ne pokazuje više jasne obrise. S jedne strane religija je pod znakom nestajanja. Položaj je etabliranih Crkava i konfesija zbog

⁵⁰ Usp. Helmut RENÖCKL-Miklós BLANKENSTEIN, (ur.) *Neue Religiosität, fasziniert und verwirrt*, Budapest–Würzburg, 2. izd., 2001.

slabljena društvenoga priznanja, zbog krize prenošenja njihova nauka i moralnoga kodeksa očigledno sumnjiv. S druge pak strane, pa i drugdje, religija upravo nadolazi (...). Gdje religije još uvijek ili ponovno ima, tamo ona postoji ipak u pluralu. Dolazi do disperzije religioznoga polja, do njegova raspršivanja u mnoge oblike i funkcije. Spektar se širi od sinkretističkih mitologija preko ezoteričnih životnih scenarija do fundamentalističkih malih akcionara kršćanstva i islama ili difuznih stanja neke 'civilne religije'. (...) Dijagnostičari vremena već godinama bilježe tendenciju prema nekoj 'novoj' religioznosti, koja se može uočiti na neočekivanoj konjunkturi mita i mistike, gnoze i metafizike, meditacije i ezoterike⁵¹ Sociolog religije H. Renöckl na temelju pozitivnih istraživanja u Europi dolazi do ovoga zaključka: »U društvenoj su svijesti na mjesto novovjekovnoga emancipatorskoga pouzdanja i spremnosti na akciju uvelike nastupila postmoderna skepsa, proizvoljnost i nemotiviranosti, strahovi i problemi orijentacije su u porastu. U ovakvim okolnostima, na iznenađenje mnogih sociologa religije, rastu religiozni interes i velika čežnja za transcendentnim temeljima i perspektivama. No ova 'nova religioznost' pokazuje nepreglednu mnogostrukost. (...) Kudikamo najveći dio nove religioznosti razvija se kao 'nenastanjena religioznost' općenito izvan Crkava.«⁵²

Kada se u struci govori o suvremenome stanju na području religioznosti u Europi, onda se običava stvarati raznorazne distinkcije i podijele kako to već znanstvena metodologija i traži, pa se tako govori o prisutnosti velikih svjetskih religija na ovom kontinentu – gdje se, uz kršćanstvo, ne spominje samo islam nego sada već i budizam i hinduizam – odnosno o novim religijama od kojih su neke nastale u Americi, a neke pak na europskome tlu.⁵³ Tu se zatim razlikuju vjerski pokreti koji se okupljaju oko nekoga učitelja, odnosno gurua, a koji su bitno usmjereni na religiozni doživljaj i na psihički učinak od onih koji se grupiraju na temelju svijesti vlasti-

⁵¹ Hans-Joachim HÖHN, »Zeitdiagnose«: Religion und gesellschaftliche Modernisierungsprozesse, u: Helmut RENÖCKL – Miklós BLANKENSTEIN (ur.), *Neue Religiosität, fasziniert und verwirrt*, str. 46–60.

⁵² Helmut RENÖCKL, Neues Interesse für Spirituelles und Religiöses in unserer unübersichtlichen Zeit, u: Helmut Renöckl-Miklós BLANKENSTEIN (ur.), *Neue Religiosität, fasziniert und verwirrt*, str. 7–13.,

⁵³ Usp. Hans GASPER, Europas »religiöser Supermarket«, u: *Isto*, str. 14–30.

ta poslanja kao što su to, recimo, Jehovini svjedoci i sl. No svima njima je ipak zajednička osobina sinkretizam koji je, dakako, najuočljiviji kad je usko povezan s individualizmom, jer je tada uvijek i nedogmatski i neobvezujući. Nedostatak interesa za sadržajnu stranu religije zapravo je izraz vjerskoga relativizma, točnije, teze da su u biti sve religije iste i da imaju isti cilj,⁵⁴ dok temelj individualizmu leži u činjenici da se i religija doživljava kao potrošni fenomen, a potrošnja se po definiciji individualizira. Stoga, bilo da se u novim religijama ide za tim da se individualno nešto doživi kao što je to slučaj u raznim inačicama joge, transcendentalne meditacije i sl., ili pak da se postigne duhovno opuštanje, psihičko zdravlje i sl., sve su to neposredni i konkretno individualni motivi. Dakako da se u tom pogledu oni umnogome približavaju kršćanskoj mistici kao osobnom i neposrednom susretu s Bogom, no razlika je ipak u tome što se mistični doživljaj u kršćana događa osobno, ali ne i individualno, tj. mistika je teološki i doživljajno locirana u eklezijalno zajedništvo, dok suvremena individualna duhovnost to nije. Stoga ovu individualnu, sinkretističku duhovnost možemo promatrati s jedne strane kao individualni izbor raznoraznih elemenata religijskih učenja s naglašenim budističko-hinduističkim temeljima na kojima se svaka religija interpretira kao jedan od legitimnih načina samospoznaje sveopćega božanstva koje u biti nije ništa drugo doli sam subjekt spoznaje, tj. dotična ljudska individua. Samo u okviru panteističke interpretacije, naime, sve religije mogu imati manje-više istu sadržajnu vrijednost. S druge pak strane, ovu duhovnost možemo interpretirati i kao terapijsku, tj. kao određenu duhovnu higijenu i praksu s pomoću koje pojedini čovjek nastoji doskočiti svojim stvarnim problemima, bilo da je riječ o problemima s vlastitom samosviješću bilo pak s radom i radnim mjestom, s ljudima, odnosno sa zdravljem.

Ako ovakvom stanju na religioznom području suvremene Europe pridodamo još i vrlo prošireni agnosticizam te sve to nekako

⁵⁴ To pak nije neki novi fenomen na europskome religijskom polju. Daleko od te teze i prakse nisu bili ni mnogi filozofi i teolozi renesanse koji su, poput našega Pavla Skalića, odnosno kruga oko G. P. della Mirandole, uz ostale izvore svoje spoznaje uzimali i kabaalu. Usp. Krešimir ČVRLJAK, *Filozofija u enciklopedizmu Pavla Skalića*, Zagreb-Skradin, Ogranak Matice hrvatske Skradin, 2004, odnosno: Erna BANIĆ-PAJUNIĆ, *Duhovno-povijesna raskršća, poruke renesansne filozofije*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, 1991.

odmjerimo na vagi polaznoga *logosa*, onda možemo ustvrditi da, što se toga *logosa* tiče, ova i ovakva sinkretistička i individualistička duhovnost taj *logos* pretpostavlja, ali ne u njegovu »pokrštenom« obliku, nego samo u njegovim antičkim korijenima. Svaki, naime, sinkretizam relativizira isključivost onoga i onakvoga *Logosa*, kojega i kakvoga je navijestio Ivan u svojem evanđelju, a koji je za kršćanstvo normativan.

Sinkretističko-sektaška duhovnost

Za razliku od individualno-sinkretističkih duhovnosti, koje su, u pravilu, usmjerene prema nekom duševnom i duhovnom doživljaju, a u središtu im je određeni duhovni vođa, odnosno guru koji slovi za inkarnaciju božanstva i kao takve usvajaju teološki panteizam, a eshatološki reinkarnaciju, sinkretističke sekte karakterizira uglavnom izraženi teizam, tj. vjera u osobnoga Boga od kojega se onda prima poslanje mijenjanja svijeta, poziva na svrstavanje u njihove redove, najava skoroga kraja svijeta i sl. Budući da je pojam »sekta« u suvremenoj literaturi sve prije nego jednoznačan, a neki ga izbjegavaju i zbog toga što ga smatraju uvredljivim za ljude koji njima pripadaju, moramo ipak naglasiti da znanost još nije našla adekvatnu zamjenu za taj izraz – sljedba nije isto što i sekta!⁵⁵ – tako da se on i dalje upotrebljava, ali uz obvezatno tumačenje onoga što se pod tim izrazom razumijeva. U našem kontek-

⁵⁵ S ovakvom se tvrdnjom neće svi složiti. Juraj Kolarić, primjerice, tvrdi suprotno: »Riječ *sekta* dolazi od latinske riječi 'sequi', što znači slijediti. U klasičnom latinskom jeziku ona označuje filozofsku školu, vjerski pravac ili političku stranku. Riječ *sekta*, prema tome, ne dolazi – kako neki misle – od glagola 'secare', što znači odrezati. U kršćanstvu je ta riječ poprimila negativno značenje, kao da bi se jedina njezina svrha sastojala u tome da razbija jedinstvo. Pozitivniji je izraz *sljedba*, jer označuje zajednicu koja slijedi jednu ideju ili osobu. Svaka sljedba želi biti 'prava Crkva'. Povijest pojedinih sljedbi pokazuje da je njihova želja da budu jedini autentični tumači riječi Božje uvijek rađala novim sljedbama, koje su jedinoj Božjoj Objavi dodavale i svoje 'posebne', 'privatne' objave, pridijevajući im istu vjerodostojnost kao i Bibliji« – Dr. Juraj KOLARIĆ, *Kršćani na drugi način*, Zagreb, Veritas, 1976, str. 13. Ne usvajamo izraz sljedba u zamjenu za riječ *sekta* stoga što pod riječju *sljedba* ovdje razumijevamo uglavnom neformalne svjetonazorne i vjerske grupacije nekršćanske provenijencije, listom panteističkoga usmjerenja, koje se okupljaju oko određenoga vođe ili gurua i koje njega slijede.

stu taj pojam ima isključivo konfesiološki i religiološki sadržaj, a označuje veću ili manju grupu u kršćanstvu koja se razišla od velike Crkve zbog usvajanja nekoga posebnoga nauka, odnosno, kad je primjerice o budizmu riječ, taj pojam izražava određene vlastite škole i tradicije.

Nas ovdje zanimaju isključivo sekte nastale unutar kršćanskoga korpusa. Naime, upravo stoga one i jesu listom sve sinkretističke, pa i tada kad su se u svojem nauku od kršćanstva toliko udaljile da više i nije jasno mogu li se uopće svrstavati u kršćanski krug kao što je to slučaj s Jehovinim svjedocima, mormonima ili pak pripadnicima Crkve ujedinjenja, tj. Munovim sljedbenicima. Ove sekte, naime, uz svu dodatnu »objavu« na koju se pozivaju i koja ih bitno određuje – budući da su subjekti te »objave«, tj. njezini primatelji i glavni interpretatori listom nekadašnji kršćani, nerijetko i obnašatelji određenih crkvenih službi u nekoj od većih crkvenih zajednica – njihov se nauk izlaže ili kao daljnji razvoj kršćanske objave ili pak kao njezina korekcija, što će reći da je kršćanski sadržaj još uvijek velikim dijelom zastupljen u nauku tih sekti. A i Biblija je, barem dijelom, dio njihovih normativnih teoloških izvora. Ovisno o tome odakle su sve pokretači neke sekte pokupili svoje religiozne postavke, i stupanj kršćanskih primjesa u njima je veći ili manji.

Sve su ove sekte pod znakom izolacije i poslanja. Budući da su nastale na temelju nekoga odcjepljenja, morale su se formirati tako da se izoliraju od veće zajednice od koje su se odijelile i da naglase razloge zbog kojih je do odcjepljenja došlo. A ti razlozi uvijek leže i u ortodoksiji i u ortopraksiji. Poslanje im je pak često pod znakom bliskoga kraja svijeta i spasenja koje je s tim u neposrednoj vezi. U svim je sektama snažno naglašeno zajedništvo i svijest izabranosti, ali sama duhovnost koja se u njima prakticira nije svodiva na neki zajednički nazivnik. Dok je, naime, u nekim sektama protestantske provenijence naglašena ekstatična molitva sa psihoterapijskim učincima – a to su listom zajednice pentekostalnoga usmjerenja – kod drugih je, primjerice kod Jehovinih svjedoka, naglasak na studiju Biblije i na svijesti vlastite izabranosti i izoliranosti, dok je dublje poniranje u vlastiti duh, nešto kao kontemplacija i mistika, izvan njihova interesa. Previše, naime, žive u iščekivanju kraja svijeta a da bi se upuštali u mistični susret s Bogom. Premda je domovina, tj. mjesto nastanka mnogih suvremenih sekti i religioznih sljedbi Amerika, ni Europa nije

samo njihov uvoznik. Naprotiv, neke su nastale – i trajno nastaju – i u njoj.⁵⁶

Ma koliko sekte strogo ustrajavale na svojim učenjima, sama njihova sinkretistička narav i njihovo nekontrolirano umnožavanje razlog su relativizacije religijskoga fenomena u društvu općenito. Budući da su njihovi osnivači sami sebi dali za pravo da u pogledu religioznoga *logosa* unesu vlastito gledanje i novinu, teško da mogu to isto zabraniti bilo komu drugomu. Osim toga, pluralistički i sinkretistički pristup religioznom *logosu*, tj. jedinstvu i jedincatosti Božje objave u Europi, neizbježno slijedi jednako takav pristup na području *ethosa*. *Ethos* u suvremenoj Europi nema više svoju sržnu os oko koje se smisleno okretao, jer povlačenjem zajedničkoga *logosa* s religiozne scene nestao je uvelike i pojam *naravnoga zakona* koji je neko vrijeme na tom polju bio nadomjestak za zanemarenoga ili pak nepriznatoga Boga. Stoga ne začuđuje što se danas u Europi legaliziraju čini i načini ponašanja koji su do jučer bili jednoznačno određeni negativno kao što su to primjere: pobačaj, eutanazija, homoseksualni odnosi, pa čak i homoseksualni brakovi i sl. Ništa u europskom *ethosu* danas nije takvo da bi se iza toga mogao prepoznati nepatvoreni kršćanski duh: ni odnos prema životu,⁵⁷ ni odnos prema radu i privređivanju,⁵⁸ ni odnos prema nedjelji kao danu Gospodnjem,⁵⁹ ni odnosi među spolovima općenito, kao ni oni u braku posebice, i sl.

⁵⁶ Apstrahirajući od antropozofije R. Steinera i sličnih pojava, ovdje spominjem tek sektu »Univerzalni život« koju je pokrenula »proročica« Gabriele Wittek u drugoj polovici prošloga stoljeća u Würzburgu, u kojoj ona povezuje predstojeću objavu Isusa Krista, ezoteričnu antropologiju s alternativnom životnom praksom. Usp. H. GASPER, *nav. dj.*, str. 20.

⁵⁷ Ivan Pavao II. nije slučajno ovu civilizaciju definirao kao »civilizaciju smrti«.

⁵⁸ Ma koliko M. Weber bio u pravu kad je doveo u uzročno-posljedičnu vezu duh kapitalizma s duhom protestantizma, posebice kvekerima, odnos prema radu, zaradi i potrošnji, kakav vlada u zapadnom svijetu, sa svojim potrošačkim mentalitetom, nikako nije spojiv s logikom kršćanskoga života i s duhovnošću koju ta logika zagovara i prakticira.

⁵⁹ Ne samo da se u Europi vjerske zajednice razilaze oko toga koji je dan Gospodnji onaj pravi, pa tako katolici, protestanti i pravoslavni prihvaćaju nedjelju, adventisti i Jehovini svjedoci, kao i Židovi subotu, a vrlo brojno prisutni muslimani petak, nego kapitalistički način proizvodnje već uvelike zagovara »klizni neradni dan u tjednu«, tj. takav koji će za svakoga poje-

*Konfesionalno-kršćanska duhovnost*⁶⁰

Ma koliko se naknadna teorija i apologetika trudile dokazati suprotno, kršćanstvo se izvorno podijelilo u prvom redu zbog političkih razloga, dok su teološke razlike koje su onda tu podjelu trebale protumačiti, najčešće bile isforsirane i interpretirane »s predumišljajem« već odlučenoga razlaza. To vrijedi podjednako za istočni kao i za zapadni raskol. Dakako, kad su se podjela i razlaz već dogodili, valjalo je tražiti neku svoju specifičnost kao princip vlastite duhovne homogenizacije. Tako se primjerice uzima da je pravoslavni duhovni naglasak na teologiji milosti i na darovima Duha Svetoga, točnije, na čovjekovu pobožanstvenjenju, protestantski naglasak na opravdanju, a katolički na posvećenju. No, jedna ozbiljnija socioreligijska analiza pokazala bi da su ove razlike samo knjiške, da su više konfesionalne ideologije, nego specifična konfesionalna duhovnost, jer od svega toga u masi crkvenih pripadnika nećemo naći ni traga, jer oni nisu postali pripadnici pojedine Crkve snagom vlastita teološkog promišljanja i opredjeljenja, nego političkom odlukom svojih civilnih poglavara. *Cuius regio, illius religio!* Utoliko su ove podjele što se konkretnoga života tiče, doista virtualne. No, budući da su sve ove tri kršćanske tradicije dobro ugrožene procesom sekularizacije, već puko priznavanje ove, inače banalne činjenice, smatra se »napretkom«. Tako, primjerice, piše Pavel Ambros: »Kršćanski Istok polazi od pobožanstvenjenja, katolički Zapad od posvećenja, a reformacija od opravdanja. Odlučujući napredak leži u tome što se ove razlike sa-

dinca ili grupu odrediti logika privređivanja i tržišnoga poslovanja. Učinak će ovoga biti taj da će možda svaki pojedini član obitelji imati svoj vlastiti, tj. posebni »dan Gospodnji«, čime mu se u potpunosti gubi i izvorni smisao.

⁶⁰ Budući da je određivanje pojmova na području religijologije, sociologije religije, pa i teologije, u trajnom previranju, ni odnos između sekte, o kojoj je do sada bila riječ, i kršćanske konfesionalne zajednice, o kojoj je sada riječ, nije jednoznačan. Stoga pod kršćanskom konfesionalnom zajednicom ovdje razumijevamo isključivo tri velike kršćanske konfesije koje su u Europi zastupljene u Katoličkoj crkvi, u Crkvama reformacije i u Pravoslavnoj Crkvi. Pod kršćanskim konfesionalnim zajednicama u ovom kontekstu ne mislimo na one zajednice koje su nastale uglavnom na američkom kontinentu lomljenjem neke od protestantskih zajednica nastalih u Europi, jer u njime više prepoznajemo elemente sekte o kojima je upravo bila riječ.

da više ne poimaju kao neprijateljske i one koje dijele, nego kao nadopunjujuće perspektive u odnosu prema zajedničkom i jedinom misteriju spasa i svrhe.⁶¹ No, ono što sve tri kršćanske konfesije u Europi više ujedinjuje od ovakvih zakašnjelih »otkrića« jest zajednička kriza u kojoj su se zatekle individualizacijom života, pluralizacijom svjetonazora i sveopćom relativizacijom vjerskoga i duhovnoga života. Naime, i konfesionalno opredijeljeni kršćani sve više običavaju svoju vjeru prihvaćati na temelju osobne opcije, a ne kao političko-geografski usud. Konfesionalni kršćanin u Europi sve više je »kršćanin po izboru«, pa čak i selektivni kršćanin. Zapravo, u zemljama u kojima konfesionalna pripadnost nije u funkciji nacionalne homogenizacije, uočavamo rapidno formalno napuštanje Crkve,⁶² dok u zemljama u kojima konfesionalnost ima još neku dodatnu, najčešće političko-kulturološku funkciju, egzodus nije toliko formalno-vanjski koliko neformalno-nutarnji.⁶³

Međutim, ono što u ovom radu nas u prvom redu i jedino zanima jest kvaliteta kršćanske duhovnosti prisutna u suvremenim kršćanskim konfesijama u Europi. Je li, naime, ona prepoznatljiva kao takva i ako je, je li možda i društveno relevantna tako da se konfesionalna fenomenologija u Europi može tumačiti kao kršćanska *površina*, a ne kao puka kršćanska *površnost*? Sve do sada rečeno sugerira negativan odgovor na ovo pitanje, tj. odgovor da kon-

⁶¹ Pavel AMBROS, Zuwenig beachtet: Spirituelle Quellen des christlichen Ostens, u: Helmut RENÖCKL-Miklós BLANKENSTEIN (ur.), *Neue Religiosität, fasziniert und verwirrt*, nav. iz str. 86–99.

⁶² Prema nekim istraživanjima u Saveznoj Republici Njemačkoj godišnje formalno istupi iz Katoličke crkve između 150 i 200 000 ljudi. Jednako tako i iz Evangeličke.

⁶³ Na temelju istraživanja EVS-1999. stanje u Hrvatskoj izgleda ovako: Iako 89,1% anketiranih izjavljuje da vjeruje u Boga, u život nakon smrti vjeruje njih samo 59,4%, u raj 53,6%, a u pakao samo 47,8%. A kako se ovo ne bi odmah tumačilo neinformiranošću i vjerskim neznanjem, valja odmah napomenuti da među onima koji tjedno i češće idu na misu »11,9% ne vjeruje u raj, 11,6% u grijeh, a čak 20,3% u pakao«. Usp. Špiro MARASOVIĆ, Teološki pogled na vrednote u hrvatskom društvu, *Bogoslovska smotra*, 2001, 71, br. 2-3, str. 319–340., ovdje 334. Osim toga, na temelju istih istraživanja u Hrvatskoj 36,8% onih koji sebe svrstavaju među religiozne osobe vjeruje u osobnoga Boga, dok se 38,4% onih koji jednom tjedno ili češće odlaze na misu više se priklanja slici postojanja duha ili životne sile no slici osobnoga Boga. Usp. *Isto*, str. 332.

kretna konfesionalna fenomenologija nema dostatnoga pokrića u duhovnosti svoje konfesionalne baze. Baš zbog toga primjećujemo unutar konfesija trend razvoja prema dvama, međusobno suprotstavljenim ciljevima: jedan ide prema afirmaciji duha, duhovnosti i kontemplativnoga odnosa s Bogom, a drugi prema ideologizaciji konfesionalne vjere u jasne političke i kulturološke svrhe.

Što se prvoga trenda tiče, u svim su konfesionalnim zajednicama i u Katoličkoj crkvi vrlo prisutni tzv. karizmatički pokreti, molitvene zajednice, neokatekumenski put i sl., listom grupacije i pokreti koji bez iznimke naglasak stavljaju na osobno obraćenje, duhovni život i neposredni susret, odnosno osobno iskustvo Boga. No, budući da su ovi ipak pod kontrolom crkvenih vlasti, valja spomenuti i masovnu pojavu onih koji nipošto ne žele napustiti određenu konfesionalnu zajednicu, ali jednako tako i jasno izjavljuju da ne usvajaju u cjelini ni njezinu teologiju, tj. vjerske zasade, niti pak njezin moral. I u Hrvatskoj primjerice, koju neki već nazivaju »najkatoličnijom zemljom u Europi«, većina deklariranih vjernika ne usvaja moralni nauk Crkve.⁶⁴ A kad većina vjernika ima drugi i drukčiji moral od onoga što ga zastupa njihova Crkva, razumljivo je da će ta većina demokratskim odlučivanjem za društvenu praksu ustoličiti one norme koje nisu sukladne s konfesionalnom vjerom, pa onda ni s kršćanstvom, ukoliko ta konfesija po definiciji zastupa kršćanske norme ponašanja.

Što se pak drugoga tiče, tj. konfesionalne ideologizacije,⁶⁵ na nju nailazimo u onim zemljama u kojima je konfesija odigrala ulogu nacionalne homogenizacije. Pravoslavne su Crkve po definiciji nacionalne, pa je stoga i pravoslavlje u matičnim zemljama više element nacionalne ideologije nego specifičan način eklezijalnoga

⁶⁴ Primjerice u Hrvatskoj, na temelju istraživanja, 66,5% odobrava fenomen samohrane majke, tj. žene koja želi imati dijete iako nije u braku; 64,4% su za to da žena sama odlučuje o pravu na pobačaj koji 57,4% odobrava u situaciji kad žena nije udana; 53,1% kad vjenčani par ne želi više imati djece. Indikativan je podatak da 37,3% onih koji najmanje jednom tjedno odlaze na misu odobrava pobačaj ako djevojka nije udana, a 30,2% njih kad vjenčani par ne želi imati više djece. – Usp. *Isto*, str. 338.

⁶⁵ Pod »ideologijom« ovdje razumijevamo »teorijsko-praktičnu konstrukciju utemeljenu na samo jednom aspektu stvarnosti koji može biti i istinit, ali koji se u neku ruku uzima jednostrano i koji se apsolutizira za neku filozofiju ili politički pokret«. – Luigi GIUSSANI, *Religiozni smisao*, Split, Verbum, 2002, str. 162.

življenja kršćanskoga misterija. Dijelom to vrijedi i za protestantske Crkve, posebice za one koje su još uvijek i službeno državne Crkve kao što je to slučaj u Ujedinjenom Kraljevstvu i u nekim nordijskim zemljama. Za katoličku Crkvu ovaj je fenomen prepoznatljiv u zemljama bivšega komunizma u kojima je Crkva bila okosnica oporbe protiv komunističkoga sustava, s naglaskom na Poljsku i Hrvatsku, gdje je Crkva usto bila i faktor stvaranja, oblikovanja i čuvanja nacionalne svijesti. Ovaj ideološki trend stavlja naglasak na vanjske izraze konfesionalne pripadnosti, kao *principium distinctionis* u odnosu prema nekome drugom, dok je za duhovnost i vjeru uglavnom malo ili nimalo zainteresiran. Krajnji učinak toga jest reduciranje kršćanstva na element nacionalnoga folklor. Križ, koji je u konfesionalnoj ideologiji glavni simbol, ni izdaleka nije ujedno i logika osobnoga i zajedničkoga života. Stoga i ovakav kršćanski konfesionalizam, koji je više usmjeren *nomosu* nego *logosu* i njime osmišljenom *ethosu*, budući da nema realnoga duhovnog pokrića, ne označuje površinski elemenat istinske kršćanske vjere i kršćanske duhovnosti, nego izraz ideologizirane konfesionalnosti, tj. kršćanske površnosti.

Zaključak

Iako ne postoji jedan općeprihvaćeni odgovor na pitanje u čemu je specifičnost Europe i europskoga mentaliteta, teza koja pronalazi njezin genetski izvor u sintezi Atene, tj. antičke umnosti, Jeruzalema, tj. židovsko-kršćanske religioznosti i Rima, tj. rimskoga pravnoga poretka, čini se da najuspješnije upućuje prema jednom takvom odgovoru. No bilo ova bilo pak neka druga teza, sve one bez iznimke, u temelje nastanka Europe – kao kulturno i civilizacijski specifično drukčijega kontinenta – stavljaju kršćanstvo. Neka od njih idu čak dotle da Europu gotovo poistovjećuju s kršćanstvom ili pak s katoličanstvom. Nema, dakle, nikakve dvojbe da je europska samosvijest iskonski isprepletana kršćanstvom. A razlog je tomu taj što je upravo kršćanstvo uspjelo u sebe integrirati antičke ideje i vrednote *logosa*, *ethosa* i *nomosa*, filozofski, religijski i egzistencijalno ih preraditi te ih na jednoj višoj razini zastupati i integralno prakticirati po cijeloj ekumeni, neovisno o specifičnoj simbolici vezanoj uz njihova mjesta nastanka: Atena *logos*, Jeruzalem *ethos*, a Rim *nomos*. Kad je *logos* u Isusu Kristu prepoznat kao *Logos*, ni *ethos* ni *nomos* nisu mogli biti drukčije shvaćeni

doli kristocentrično, što će reći na inkarnatorski način. A taj je moguć samo kao konkretizacija logike križa.

No, zbog raznih razloga, društvenih, političkih i inih, a ponajviše zbog slabosti ljudske, kršćanstvo se u Europi ipak nije nikad toliko inkulturiralo da bi ta logika križa bila dominantna društvena svijest i kao takva normativna za društveno, a to će reći i političko djelovanje. Naprotiv, svi su ti izvorni elementi u sebi samima aporično ustrojani tako da smijemo držati ispravnom tezu o antitetičkom ustroju europskoga mentaliteta. Mnogo prije nego što je došlo do razlaza između države i Crkve u Europi, došlo je do razlaza između »privatne duhovnosti« i javnoga djelovanja. Božja blizina, ponuđena utjelovljenjem Druge Božanske Osobe i dalje inkarnirana u Crkvi, sakramentima i u bližnjima, posebice u siromasima, gubila je bitku pred Božjom transcendencijom po kojoj su sve objavljene religije iste. »Koine kršćanstvo« do kojega je na taj način došlo, tj. ono nastalo sintezom crkvene institucije s državom, a oslonjeno na duhovnost kao srednju veličinu osobne potrebe i društvene i političke pragme, nije bilo previše zainteresirano za neposredno iskustvo Boga, tj. za kontemplaciju i mistiku, a upravo je to ona duhovnost koja je trebala biti i jest tipična za kršćanstvo zbog njegove inkarnatorske dimenzije i zbog njegove prezentne eshatologije.

Ako je u 19. st. Europom kružio »bauk komunizma«, ⁶⁶ onda danas kruži »bauk individualizma« koji straši sve one kojima je na srcu zajednica i zajedništvo, a to je u prvom redu Crkva. No, tom se »bauku« može doskočiti personalizacijom vlastitoga života koja sretno spaja individuuum i zajednicu. Takvo što je zagovarao i J. Maritain sa svojim cjelovitim humanizmom. U tom i takvom cjelovitom, personalističkom humanizmu, duhovnosti pripada prvo mjesto. ⁶⁷ Na sastanku u pariškim prostorijama UNESCO-a, 21. travnja 1966., govoreći o temi: *Duhovno u službi napretka i mira* on primjerice kaže: »(...) danas postoji ... neko buđenje ... u stano vitim dušama manje rijetkim nego li se misli, buđenje – velim –

⁶⁶ »Bauk kruži Evropom – bauk komunizma. Sve sile stare Evrope sjedinile su se u svetu hajku protiv tog bauka, rimski papa i ruski car, Metternich i Guizot, francuski radikali i njemački policajci.« – Karl MARX i Friedrich ENGELS, *Manifest Komunističke partije*, Zagreb, Naprijed, 1975, str. 23.

⁶⁷ Usp. J. MARITAIN, *Cjeloviti humanizam*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1989, str. 122.

onog života kontemplativne molitve i ujedinjenja s Bogom koji je skriven izvor odakle se ljubav širi po tisuću tajnih staza ... (...) U nevidljivoj kontemplaciji duša odanih kontemplativnom životu i to u samom svijetu, to je eto posljednji razlog našoj nadi«. ⁶⁸ Nadi, rekli bismo da će ono što sutra bude izronilo pod imenom kršćanstva na površinu europskoga života, biti ujedno i *površina* misterijskoga susreta samih kršćana s prisutnim Bogom u dubini njihova duha, a ne tek *površno* praćkanje u mrtvim rukavcima politike i kulture, namijenjeno više »estetskom ugođaju« i prezentaciji europske povijesne baštine, nego uvjerljivom svjedočenju da je On u Crkvi, a po Crkvi i u Europi živ i danas i da će biti s nama sve do svršetka svijeta. ⁶⁹

Summary

Surface or superficiality?

As a great discussion was led recently about omission of an explicit reference to God's name or Christianity in the Preamble of the Constitution of the EU, the author examines of what and which Christianity we think when speaking of it as a constitutional part of European culture and civilization. He asks himself what Christianity should be in order to be authentic and beforehand socially relevant. In order to reach a satisfactory answer, he articulates his paper in three parts. In the first part, he asks the fundamental question of relationships between Christianity and the antique concepts of »logos«, »ethos« and »nomos« through which Christianity was effectively inculturated into the Hellenistic world and the then Roman Empire. Observing that already at that stage in these starting antique concepts was present a dialectic aspect, the author compares, in the second part of his paper, these already »baptized« contents with Christian spirituality which was present in Europe in the most part as: mystic, popular and monastic, in which specificities the author finds elements of »logos«, »ethos« and »nomos«. In the third part, the question of relationships between spirituality and Europe is discussed. The author refers to the state of the contemporary, on pluralism and individualism based European civilization making distinction between: individu-

⁶⁸ *Svesci*, br. 2, str. 27–29., citirano prema: A. BONIFAČIĆ, *nav. dj.*, str. 242.

⁶⁹ *Usp. Mt* 28, 20.

ally-syncretic, syncretistic-sectarian and confessionally-Christian spiritualities. As any of these spiritualities is not, in its essence, either contemplative-mystic, nor based on the theology of the Cross, what is in itself the quintessence of Christian spirituality as a consequence of God's incarnation, the author concludes that the necessity of commitment for the true Christian spirituality which – being in itself depth – has also its socially relevant surface, while every activity which makes abstraction of that spirituality – having no depth – offers only a Christian superficiality.