

UDK 299.5:17.025.2:327.39(4-67EU)
Primljeno: 16. 10. 2012.
Prihvaćeno: 17. 12. 2012.
Izvorni znanstveni rad

SEKULARIZACIJA DRUŠTVA I SAKRALIZACIJA OSOBE

Ante VUČKOVIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu
Zrinsko-frankopanska 19, p.p. 329, 21 000 Split
ante.vuckovic1@st.t-com.hr

»Zablude našeg vremena potječu od kršćanstva lišenog nadnaravnog.«

Simone Weil, *Težina i milost*, 152

Sažetak

S obzirom na temu Crkve u Hrvatskoj u perspektivi europskog društva ovaj rad posvećuje pozornost dvama procesima koje je moguće promatrati i opisati u zapadnom društvu: sekularizaciji društva, procesu koji je odavna vidljiv i opisan na vrlo različite načine, a ponekada i proturječne, i sakralizaciji osobe, procesu koji još nije dobio potrebnu teorijsku pozornost. Što se tiče prvog procesa, rad se oslanja na veliku studiju Charlesa Taylora o sekularnom dobu, a s obzirom na drugi proces na istraživanje Hansa Joasa o sakralnosti osobe. Svrha rada je približiti osnovne naglaske jednoga i drugoga procesa u otvoriti prostor za raspravu o ulozi kršćanstva i Crkve u društvu koje je obilježeno sekularizacijom i naporom oko ljudskih prava, viđenim u tezi o sakralizaciji osobe.

Ključne riječi: sekularizacija, nevjera, vjera, ljudska prava, sakralizacija i svetost osobe.

Uvod

U naslovu se naslućuju dva traga kojima Europa definira samu sebe. Riječ je o društvu koje se shvaća iz sebe samoga, o sekularnom društvu koje za definiranje samoga sebe ne traži nikakav pogled izvana. Ta se odluka najviše pokazuje u isključenju priziva na Boga i kršćanstvo u uvodnim rečenicama europskog ustava.¹ No, u tekst je ušao priziv na religijsku baštinu, uz kulturalnu i huma-

¹ »Crpeći inspiraciju iz kulturne, religiozne i humanističke baštine Europe iz koje su se razvila nepovrediva i neotuđiva prava čovjeka kao i sloboda, demokracija, ravnoprav-

nističku. Isto tako tu je važan i drugi moment, a to je središnja uloga ljudske osobe i njezina nepovrediva i neotuđiva prava.

Sekularno se društvo u svom samoshvaćanju ne želi pozivati ni na što drugo osim na sebe samo. Ne treba mu nikakva druga instancija ni ikakav drugi autoritet iznad ili mimo samoga društva. I s druge strane, to isto društvo u sebi samome stvara vrednote koje nadilaze samo društvo, a prema kojima se ono osjeća obveznim. U takve vrednote spadaju i ljudska prava kao i shvaćanje ljudske osobe. Kada govorimo o sakralnosti osobe, mislimo na to da je sakralno izdvojeno iz svakidašnjega, svjetovnoga. Tako se u prvoj rečenici europskog ustava u dvama obilježjima europskog društva zrcale dva momenta koja nam se u naslovu daju kao zadatak: sekularizacija društva i sakralizacija osobe.

Što je to sekularizacija? Koja su joj obilježja? Što se misli pod sakralizacijom osobe i kako se to pokazuje u društvu? Sva ta pitanja zrcale se u shvaćanju Crkve i kršćanstva općenito. Nije samo riječ o ulozi koju Crkva može imati u demokratskom i sekularnom društvu, nego i o pitanjima kako se Crkva sama odnosi prema sekularizaciji i na koji način se sekularizacija tiče njezina nutarnjega života.

Drugo važno pitanje odnosi se na sakralnost osobe. Što sakralnost osobe znači za Crkvu koja sebe shvaća iz odnosa s Bogom? Što znači da sakralnost osobe nadilazi Crkvu i svijet u kojem se nalazi? Može li se unutar Crkve misliti o sakralizaciji osobe na način kako se to misli unutar sekularnoga društva? U čemu su razlike?

Kada sekularno društvo govori o sakralizaciji osobe, postavlja se pitanje što se pod tim podrazumijeva i postoje li razlike u shvaćanju osobe i njezine sakralnosti u jeziku kojim se Crkva služi kada izriče posebnost i svetost osobe?

Kada Crkva govori o osobi i njezinoj svetosti, njezino se shvaćanje ne podudara s onim sekularnoga svijeta. Ona misli kako je čovjek stvorenje Božje i kako upravo zbog toga pojedincu pripada nedodirljivost i nepovredivost. Kada sekularno društvo govori o svetosti osobe, ono pred očima ima drugu predodžbu čovjeka. Najveća se razlika vidi u pitanju kada se nekoga shvaća osobom. Pitanje pobačaja je u samome srcu različitih shvaćanja svetosti osobe.²

Sakralizacija je proces. Tu bismo riječ mogli prevesti kao posvećivanje. Riječ je o procesu koji traje. Svetost je riječ koja imenuje stanje. I ovdje se sluti razlika. Posvećivanje je volja da posvećeno bude sveto. Svetost ovisi o volji

nost i pravna država kao univerzalne vrednote...« Ovako počinje preambula *Lisabonskog sporazuma*. Usp. <http://eur-lex.europa.eu/> (10. X. 2012.).

² Usp. Tonči MATULIĆ, *Ljudski život – ugrožena vrednota*, u: *Bogoslovska smotra*, 71 (2001.) 2–3, 415–440.

onoga tko posvećuje. Tko sakralizira osobu? Društvo. Kojim autoritetom? Svojim. Kada govorimo o svetosti osobe, opažamo da je riječ o drukčijem jeziku. Osoba je sveta, ali ne zbog volje društva da je posveti. Ona je sveta iz drugoga izvora. Taj drugi izvor, onako kako ga kršćanstvo shvaća, obvezuje da se prema osobi odnosi kao prema svetome. U *Evandjelju života* Ivan Pavao II. svetost ljudskoga života veže uz njegovo podrijetlo: »ljudski život, dragocjeni dar Božji, svet je i nepovrediv«³.

Dok je u europskom ustavu riječ o osobi čija su prava nepovrediva i neotuđiva, nije jasno kada je netko osoba i odakle mu dolaze ta prava. U kršćanskom shvaćanju svetost osobe dolazi iz božanskoga, ne iz ljudskoga izvora. I posve je neupitno da se svetost osobe ne stječe nekim posebnim djelovanjem niti ovisi o nečijoj volji. Svetost osobe obilježje je čovjeka koje mu pripada od početka po volji Božjoj.

1. Sekularizacija

Sekularizacija je složen pojam. On je od izvornoga tehničkog značenja unutar kanonskog prava u zadnjim dvama stoljećima prešao u pravno-političko područje, ušao u filozofiju i teologiju povijesti te se našao u području etike i sociologije. U tom se procesu sam pojam uzdigao do kategorije podrijetla⁴ kojom se moderni zapadni svijet shvaća u svojem povijesnom razvoju od kršćanskih korijena. Pojam je upravo zbog svojega širenja i rasta dospio i do složenosti koja nije samorazumljiva, ali i do sasvim oprečnih značenja. Sekularizacija tako znači i otkršćanjenje i desakralizaciju. Sukladno tome sekularizacija se shvaća na različite načine. Jedanput je shvaćena kao borba protiv kršćanstva i Crkve kao najvažnije kršćanske institucije i njezina utjecaja u društvu, a drugi put može biti shvaćena i kao najbolja prigoda same Crkve za njezino izvorno poslanje koje Crkva može najbolje ispunjati kada je jasno odvojena od društvenoga poretka.⁵

2. Sekularno doba

Velika studija kanadskog filozofa Charlesa Taylora *A Secular Age* u svom naslovu cijelom modernom dobu daje ime sekularnoga doba. Čitajući seku-

³ IVAN PAVAO II., *Evangelium vitae – Evandjelje života. Enciklika o vrijednosti i nepovredivosti ljudskog života*, Zagreb, 1995., br. 81.

⁴ Usp. Joachim RITTER – Karlfried GRÜNDERUND – Gottfried GABRIEL (ur.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VIII, Basel, 1971. – 2007., 1133.

⁵ Usp. Željko MARDEŠIĆ, *Rascjep u svetome*, Zagreb, 2007., 244.

larnost i njezin porast kao temeljno obilježje razvoja zapadnoga društva u zadnjih pet stoljeća, Taylor nam može pomoći u razumijevanju našeg vremena i nas samih tražeći odgovor na pitanje kako smo postali to što jesmo. Ta je studija u kratko vrijeme postala nezaobilaznom za razumijevanje položaja i uloge kršćanstva u suvremenom svijetu, kao što je njegova prethodna studija *Izvori sebstva*⁶ nezaobilazna za razumijevanje nastanka i razvoja modernog individua.

Tayloru je stalo do toga da otkrije kakav utjecaj imaju teorije na naš konkretni život.

Temeljno nerazumijevanje moderne, misli Taylor, jest uvjerenje kako je moderna obilježena sekularizacijom, a sekularizacija je sustavno i progresivno marginaliziranje religioznosti. Moderni je individuum prema Tayloru prilično osakaćen. Stoga mu je stalo do toga da pokaže alternativnu mogućnost moralno-duhovnog života.

Teorije sekularizacije su jednosmjerne i ne uspijevaju opisati zbilju pa ih je potrebno dovesti u pitanje. One, doduše, imaju crtu samorazumljivosti, ali je potrebno probiti se iz začahurenosti u imanenciju koju smo sami htjeli i u kojoj smo sami sebe zarobili. Istovremeno je potrebno liječiti osakaćenosti kršćanskoga života koje se pokazuju u sekularnom svijetu.

Taylor smatra da postoji nelagoda unutar imanencije kao i patologije moderniteta kao što su: nedostatak ili krhkost smisla, utvara besmisla, osjećaj da je pravi život nedostupan, da je u njemu najvažnije potisnuto. Život u sekularnom dobu je uznemirujući. Liječenje patologija ide u suprotnom pravcu od postmoderne koja s Lyotarom naglašava konac velikih priča. Taylor misli da su nam upravo velike priče potrebne, da njihovo vrijeme nije prošlo, nego da su, štoviše, nužne za naše mišljenje.

Površnu priču o sekularizaciji kao marginalizaciji religije treba ispričati na dubljoj razini. Tako Taylor opisuje zadatak kojem se izložio. Vjera je prisutna u modernoj. Nije nestala. U važne uloge koje se vjeri nameću kao zadatak ubraja se i trud da se imanentni okvir života drži otvorenim za transcendentno.

Sekularizacija nije dokinula religioznost. Sekularna se mogućnost sastoji u sljedećem: moguće je ne vjerovati u Boga. »Narasla je generacija kojoj uspijeva iskusiti svijet kao čistu imanenciju. To se u nekom vidu može smatrati uspjehom i pobjedom mraka, ali je uspjeh svejedno značajan.«⁷ Kako se to dogodilo? Koji je put trebalo proći da takvo nešto bude moguće?

⁶ Usp. Charles TAYLOR, *Izvori sebstva. Razvoj modernog identiteta*, Zagreb, 2011.

⁷ Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge – Massachusetts – London, 2007., 376.

Standardna priča o sekularizaciji vidjela je vjeru i religiju kao fenomene u nestajanju. No dogodilo se da religija nije nestala, nego je postala jedna od opcija među drugim opcijama. Sekularizacija stoga nije vrijeme bez religije, nego vrijeme mogućega izabiranja religije. Sekularno doba nije vrijeme nestanka religije, ali je vrijeme u kojem je religija izgubila svoju samorazumljivost. Religija nije nestala, ali se promijenio način njezina pojavljivanja.

Iznimno je teško definirati što je to zapravo religija. Taylor razlikuje dva vida transcendencije: jedan je vertikalni, a drugi horizontalni. Vertikalni vid odnosi se na Boga, a horizontalni se odnosi prema transcendenciji unutar imanencije i u njemu se čovjek bez odnosa prema Bogu odnosi prema nečemu što nadilazi partikularne interese.

Osim toga, Taylor razlikuje vjeru i duhovnost. Religiozno iskustvo transcendencije u sebi nosi zadatak preoblikovanja vlastite osobnosti, promjenu identiteta. To je na tragu opisa Williama Jamesa. Kod duhovnosti nedostaje taj impuls za obraćenjem, *metanoia*. Duhovnost se može iskusiti kao punina, može imati vrlo neodređene oblike i ne traži trud preoblikovanja identiteta. Moderna je odvojila vjeru od duhovnosti.

Nedavno je američki filozof prava Ronald M. Dworkin zastupao da je moguće biti religiozan bez Boga, slaviti Božić, a da se ne vjeruje u Krista.⁸ To je moguće preobrazbom Božića od proslave Isusova rođenja u proslavu obitelji i obiteljskih odnosa. Religiozan čovjek ne mora imati odnos s Bogom nego je dovoljno da ima odnos s velikim pitanjima života. Religije gube svoju privlačnost, između ostaloga i zbog toga što su prezahtjevne. Duhovnost nije tako zahtjevana. Ona se nudi kao blagi odgovor na egzistencijalne praznine i potrebe. Upravo ovdje Taylor želi pokazati kako religioznost ne nestaje, nego ostaje jedna moguća opcija. U sekularnom je svijetu moguća religioznost bez Boga, duhovnost bez obraćenja, ali i zauzeta vjera koja se shvaća iz odnosa s Bogom i zauzima za promjenu života.

3. Povijest moderne

Taylor svoju studiju o sekularnom dobu počinje velikom retoričkom figurom o zapadnom svijetu koji oko 1500. godine ne predviđa mogućnost nevjere i istom tom zapadnom svijetu oko 2000. godine koji se shvaća bez odnosa prema Bogu pa od vjernika traži da razumski opravda svoju vjeru. Moderna je stvorila alternativu kršćanskoj vjeri. To se najprije dogodilo nastankom huma-

⁸ Usp. Ronald M. DWORKIN, Man kann auch ohne Gott religiös sein, u: *Berner Zeitung*, 24. XII. 2011.

nizma kojeg Taylor naziva isključivim. U drugoj fazi isključivi humanizam razvija cijeli spektar kritika religije i modernih ateizama da bi u trećoj fazi ateizam zahvatio cijelo društvo te više nije pridržan samo intelektualnim elitama.

Na početku je, međutim, stajala volja urediti društvo prema Božjoj volji, a ne volja za nevjerom. Društvo je mobilizirano s namjerom da ga se civilizira. Četvrti lateranski koncil uvođenjem obveze godišnje ispovijedi pokazuje volju da reformira cijelo stanovništvo. Ne samo klerike nego i cijelo društvo. Bio je to velik cilj. Nije se željelo utjecati samo na kleričku praksu nego na praksu cijelog društva. Ta volja za reformom bila je mnogo šira od reformacije. Reforma je domišljata i teži uniformizaciji, želi doprijeti do masa i djeluje racionalizirajuće jer želi strukturirati društvo normama.

Taylor zapravo želi pokazati kako je pokretačka snaga koja je išla prema većem redu i raščaravanju svijeta u svom temelju religiozne naravi. Stoga je iznenađujući rezultat: nastanak samodostatnog humanizma kao realne opcije. Na njega se brzo naslanja ideja deizma koja potiskuje ideju Boga koji zahvaća u ljudsku povijest. Bog od čovjeka ne traži ništa više nego samo da ispuni njegov plan. Nestaje potreba za Božjom milošću, jer se nameće ideja kako je Božji plan moguće prepoznati razumom te kako je razumom i disciplinom moguće prevladati sve poteškoće. Smisao za tajanstveno slabi. Max Weber taj proces opisuje kao raščaravanje svijeta. Moderna je učinila da nestane perspektive preobrazbe. Blijedi ideja da iskustvo transcendencije sa sobom nosi zadatak promjene identiteta.

Istovremeno se otvaraju nove mogućnosti posvećivanjem normalnoga života. Otkrivaju se veliki izvori ljudske dobrohotnosti. Veliki kamen temeljac moderne nevjere jest otkriće moralno-duhovnih izvora u čistoj imanenciji. To je za Taylora odlučujući dio naše povijesti. Time se otvara prostor da u prvi plan dođe individuum. Nastaje era autentičnosti.⁹

Religija kao izvor sebstva presušuje. Ona je suočena s uspjehom imanentnog humanizma koji zatvara prostor transcendenciji i ponaša se kao da izvan ljudskoga obzora nema ničega. Tako nastaje sebstvo odvojeno od religioznih izvora. Takvo sebstvo, koje Taylor naziva nepropusnim, u stanju je odvojiti se i distancirati od svega što leži izvan njegova duha. Mjerodavni ciljevi mogu biti samo oni koji leže u nutрини čovjeka. Stvari imaju značenje koje imaju u mojoj reakciji na njih.

⁹ Poblizje o autentičnosti kao obilježju suvremenog svijeta i o mogućnosti da se autentičnost razumije i iz religiozne perspektive vidi u: Charles TAYLOR, *Etika autentičnosti*, Split, 2009.

Isključivi humanizam i nevjera nastali su na predlošku vjere od koje se odvajaju i protiv koje se oblikuju. To je i do danas vezano uz definiciju ateizma ili areligioznosti. Osim toga, svi kasniji ateizmi i pokušaji vjere definiraju se i oblikuju iz odnosa prema tom obliku isključivog ateizma obilježenog slobodom, disciplinom i redom.

4. Šizofrenija moderne

Taylor smatra kako je moderna u sebi podijeljena između nepomirljivog racionalizma i romantično-ekspresivnog individualizma. U tom kontekstu Taylor naglašava rehabilitaciju religioznosti kao izvora sebstva. Zapadna su društva neizbrisivo obilježena kršćanstvom. Njihova šizofrenija nije patologija. Ona je radije kôd dijalektičkog razvoja. Čini se čak da je tu podjelu nemoguće nadvladati. Ona se sastoji u sljedećem: religiozno na neizbrisiv i neopoziv način stoji na obzoru nevjere i nevjera neizbrisivo i neopozivo stoji na obzoru vjere. Za Taylora to znači da nema puta koji bi vodio pored religiozne dimenzije. Postoji mnogo putova Bogu. Traženje Boga ne smiruje se u sekularnom društvu koje nema potrebu shvaćati se iz odnosa prema Bogu. U čovjeku postoji žudnja za vječnim i žudnja za Bogom. U njemu postoji najdublji instinkt za Bogom. Čovjek je biće koje je obilježeno odnosom prema transcenciji. Čak i nevjernik i agnostik u svojoj dubini i u svom identitetu imaju neki odnos prema vjeri.

Moderna nije dokinula religiju niti ju je marginalizirala. U njezinu podnožju leži religioznost. Isključivi humanizam moderne rezultat je razvoja religija. Uz to, Taylor smatra da je nevjera dobrodošla vjeri. U svojoj isključivosti humanizam potrebuje korekture. Na tragu Hegelove lukavosti uma Taylor govori o božanskoj lukavosti prema kojoj je sekularizacija proizvela nevjeru koja služi religioznom cilju stvaranja pravednoga društva.

Tu tezu na svoj način zastupa i Željko Mardešić kada govori o sekularizaciji kao dobrodošlom fenomenu pročišćenja kršćanstva i povratka izvornosti i čistoći. Moderni ateizam uvjerljiviji je u svom etičkom držanju negoli u svojim spoznajno-teorijskim postavkama. Vjernik i nevjernik stoje jedan nasuprot drugome, ali ispod površinske opne oni su zapravo braća.

Sekularizacija za Taylora ima više značenja. Najvažnija su sljedeća: Sekularizacija je moderno društvo funkcionalne diferencijacije. Različita područja djelovanja i odnosa imaju svoju racionalizaciju koja je sasvim neovisna o vjerskim uvjerenjima. U njoj se mogu naći ljudi vrlo različitih vjera kao i vrlo različito iznijansirani nevjernici i agnostici. Sekularizacija je potom društvo u kojem

je vidljivo opadanje vjerovanja i religiozne prakse. Sekularni svijet nadalje jest svijet u kojem je vjera jedna opcija unutar drugih.

Koji oblik vjera danas mora poprimiti kako bi bila moguća opcija u tako obilježenom sekularnom svijetu i u njemu imala trajnu važnost? Nevjera je, a ne vjera, čini se, samorazumljiva u sekularnom dobu. Mnogim ljudima sasvim je razumljivo da se njihov život odvija u čistoj imanenciji. Oni ne osjećaju nikakav gubitak zbog toga što ne vjeruju. Oni nisu izgubili vjeru. Oni je nisu ni imali niti pate što je nemaju. Bez vjere su, ali to stanje nije praćeno osjećajem gubitka. Ne vjeruju, a ništa im ne nedostaje.

Taylor razlikuje nekoliko važnih razdoblja razvoja društva od onoga vjere do modernoga sekularnog društva. Ranodurkheimovska faza obilježena je pripadnošću cijelog društva jednoj Crkvi. U njoj prevladava osjećaj ontičke ovisnosti države o Bogu i višim ciljevima koji se naziru u vjerničkom pogledu na kozmos. Društvo, Crkva i država tvore jedinstvo. Tko se izdvoji lako je prepoznatljiv, lako ga je izdvojiti kao heretika i lako ga je marginalizirati.

Kasnodurkheimovska faza obilježena je prestankom jedinstva države i Crkve. Nestanak se tog jedinstva zrcali u nemogućnosti opažanja Božje prisutnosti u svijetu. Jedinstvo države i Crkve, društvena povezanost svih snaga lako je mogla usmjeravati pozornost na Božju prisutnost u svijetu. Nestankom jedinstva Bog se pojavljuje preko svojega providnosnog plana. Bog ostaje tvorac nepromjenjivih zakona kozmosa, a ljudi se trebaju ravnati prema njima. U protivnom moraju snositi posljedice. Ostaje i odnos s državom koji, međutim, više nije samo jedan odnos s jednom Crkvom, nego se množi. Mnogo je različitih konfesija, a pojedinac sada može slobodno birati. I može ih mijenjati. Ovdje počinje individualizacija religije i pomak prema deizmu. Bog, prema deizmu, ne zahvaća u povijest. Svijet više nema ničega tajanstvenoga i neočekivanoga u sebi. Opada očekivanje da se čovjek mijenja iz odnosa s Bogom. Čovjek treba živjeti sukladno svome razumu i oblikovati se disciplinom. To je korak u ono što Taylor naziva isključivim humanizmom. Isključiv je jer isključuje više ciljeve koji bi bili izvan temeljnog cilja blagostanja čovjeka u ovome svijetu. Nastaje dezangazirani razum koji je slijep za svoju situaciju. Individuum je nepropustan. Osjeća se ograničenim, ali njegova granica je zaštita protiv svega što leži izvan njega samoga. Razvija sebi svojstven osjećaj dostojanstva i zadovoljstva te prevladava stare strahove i ovisnosti. Stvara imanentni obzor ovostranog, nutarnjeg reda koji je odvojen od nadnaravnoga i transcendentnoga. Ipak, religiozna interpretacija svijeta i individuuma ostaje i dalje mogućom. Imanentni okvir ne može isključiti odnos prema transcendentnome.

Reakcija na nepropusno sebstvo jest ekspresivistička. U njoj se religija pojavljuje kao izričaj individualnog sebstva. To pak znači da religiozni život i praksa sada moraju biti u stanju dirati pojedinca i da ih on može tumačiti u smislu svojega duhovnog puta i razvoja. Odatle čest otklon institucionalizirane religije. Ona je shvaćena kao prepreka u traženju osobnih religioznih izričaja. Ne ravna se prema nekoj ortodoksiji, nego prema osjećaju autentičnosti, a autentičnost je vezana uz duhovnost, a duhovnost se odvaja i razlikuje od religioznosti, odnosno vjere i religije. Religija je u očima autentičnosti dogmatski fiksirana, a duhovnost je pokretljiva i vrlo osobna. No, za duhovnost racionalni uvid nije dostatan, nego je potreban dublji uvid koji pokreće cijelu osobu. Tako nepropusno sebstvo opet postaje propusno. Obilježje duhovnosti jest subjektivizam, sabranost oko sebstva i njegove cjelovitosti sa snažnim naglaskom na osjećaju. Riječ je o radikalnom individualizmu i on je povezan s pluralnošću izričaja i putova koji ne podliježu nikakvoj doktrinarnoj ograničenosti. Zato duhovnost više nema nikakva odnosa s društveno-političkim odnosima u društvu. Riječ je o kasnodurkheimovskoj fazi. U njoj su religioznost i duhovnost dostatne samima sebi i više nemaju nikakva odnosa i povezanosti s društvom.

Ronald M. Dworkin to je formulirao kao religioznost bez Boga. Religioznost bi bila povezana s velikim pitanjima smisla ljudskoga života. Religiozan je onaj tko se njima bavi. Tako je moguće i neke vjerske blagdane i vjerska mjesta pretvoriti u dodirne točke s važnim pitanjima smisla ljudskoga života i istovremeno biti nevjernik, ateist. Pojavljuje se mogućnost iskorištavanja religioznih izvora smisla bez formalne pripadnosti religiji ali i bez religioznosti same. Riječ je o ateističkom usvajanju religioznog smisla s drugim nakanama. Taj se stav, čini se, počinje širiti. Tko religioznost smatra gotovo mrtvom, ne preza od toga da iz njezine baštine preuzme za svoje potrebe što smatra korisnim.

U sustav vjerovanja više ne ulazi nužno odnos s Bogom. Bog može nestati, može prestati postojati i odnos s njime, a religioznost kao individualni izričaj ili duhovnost može i dalje biti živa. Ona se ne temelji ni na povijesti ni na doktrini, nego na nutarnjem osjećaju. Odnos s Bogom, ako postoji u vjeri, sa svoje strane mora također imati rezonanciju u vjerniku. Vjera čovjeka mora moći zahvatiti iznutra, strastveno. S Bogom je moguće povezati se samo strastveno. O tom svjedoči proširenost i važnost karizmatiskog pokreta. Tako emotivna rezonancija vezana uz življenu vjeru ili kao pratiteljica duhovnosti povezuje raznorodne struje suvremenoga svijeta. To je znak da religija nije nestala. Vjera i nevjera sada postoje zajedno, jedna uz drugu, jedna protiv druge, ali ne i jedna pored druge. One se međusobno uvjetuju.

5. Vjera i nevjera

Vjera i nevjera supostoje u međusobnom suodnosu i znaju jedna za drugu. I jedna i druga su oslabljene, no na obzoru nevjere stoji vjera i, obratno, na obzoru vjere stoji nevjera. Svaka zna za moguću alternativu i to ih čini krhkima. Ni jedna nije razumljiva sama po sebi. Svaka na svom obzoru nosi upitnost koja dolazi iz alternativnoga shvaćanja svijeta. To je stanje sekularnoga svijeta. Taylor se poziva na sliku Williama Jamesa o čovjeku na čistini na kojoj puše vjetar koji ga može odnijeti i na jednu i na drugu stranu. Vjera i nevjera, jedna nasuprot drugoj, međusobno se čine nesigurnima i međusobno se izazivaju. Nevjera se vjerniku može činiti privlačnom zbog trijeznosti pogleda na svijet, neponesenosti neuhvatljivim i nevidljivim. Nevjernik stoji čvrsto na zemlji činjenica. Ne očekuje ništa ni iz nevidljivoga ni nakon smrti, a takav stav može biti iznimno privlačan vjerniku, posebno u trenucima frustriranosti ili razočaranosti. Nevjernik ima svoje dostojanstvo i to vjerniku može biti jako privlačno. Nevjerniku se, nasuprot, stav vjernika može učiniti veoma važnim i vrijednim, a istovremeno njemu samome nedostupnim. Vjernik se može osloniti na nevidljivu dobrotu snagu i može u njoj naći izvore nade u najtežim situacijama. Vjernik svojim životom iz vjere u nevjerniku može pokrenuti pitanje nije li on svojom navezanošću samo na ljudsko i ljudski dostupno izgubio nešto važno. Nije li samome sebi uskratio nešto važno? Možda i najvažnije. Uz to, vjerojatno najveći dio ljudi može osjećati kako je ponukan okrenuti se na obje strane. Ako ne nepromislano i uvijek na isti način, a ono barem ponekad i u posebnim trenucima.

Ipak se materijalistički, ateistički humanizam mnogima čini samorazumljivim. U takvu se svijetu postavlja pitanje kako je moguće imati odnos s Bogom i kako je moguće vjerovati.¹⁰ Prvo je potrebno uočiti kako mi više nismo u stanju vjerovati na racionalan način. Naši dokazi da Bog postoji više nemaju privlačnu snagu, pa čak i kod studenata teologije izazivaju dosadu. U središtu našeg interesa stoje ljudski ciljevi i ljudske vrednote: blagostanje, ljudska prava, mir. U društvu su ljudske vrednote još jedino važne. Možemo pristati na takav svijet i pristati na to da nije moguće vjerovati u Boga ili vjerovati i osjećati se strancem u svijetu.

Da su vjera i moderni svijet protivnici nije nastalo u doba nevjere. To je rezultat povijesnog razvoja u kojem je kršćanstvo jednim svojim dijelom svijet i njegov razvoj shvatio kao svoga neprijatelja i osudio ga.

¹⁰ Charles Taylor posvećuje mnogo prostora analizi pričina uvjerljivosti teze o smrti Boga i »dekonstruirajući« je pita kako je, unatoč, svojoj slabosti, mnogima postala uvjerljivom. Usp. Charles TAYLOR, *A Secular Age*, 567ss.

6. Sekularna filozofija Thomasa Nagela

Sekularna filozofija koja se odmakla od pitanja o Bogu ipak ne može mimo ići pitanje čovjekova odnosa prema kozmosu u cjelini. Filozofija nema snagu utjehe koju ima religija i filozofija nije u stanju, zajedno s modernom znanosti, hraniti dušu. Ipak, unutar same filozofije postoji nešto što bi se moglo nazvati religioznim temperamentom, misli Thomas Nagel.¹¹ Pritom misli na Platona i na mogućnost da čovjek pronađe neki pogled na svijet koji može imati utjecaja na njegov nutarnji život. Jer Platon je bio zainteresiran ne samo za svoju dušu nego i za svoj odnos s kozmosom u najdubljem dijelu svoje duše i tražio je razumijevanje koje će ga povezati s cijelom zbiljom na razuman i zadovoljavajući način. Tu povezanost koja ispunja čovjeka nudi vjera. Vjera ispunja mnoga druga očekivanja. Što ostaje od pitanja i odgovora ako čovjek misli da mu vjernički odgovor nije dostupan? Ako mislimo da vjera ne daje odgovor, ostaje otvoreno i ispražnjeno područje. Može li se ono ispuniti? I kako? Može li u njega ući filozofija? I s kakvim odgovorom?

Može li čovjek živjeti u skladu s kozmosom, a ne samo u njemu? Bez Boga nije jasno što bismo uopće htjeli suglašavajući se s kozmosom, ali nestankom Boga ne može nestati ljudska žudnja kojom je čovjek ponesen.

Ima više odgovora, misli Nagel. Prvi je odgovor da odgovora nema i to stoga što zapravo nema ni pitanja. Riječ je o najvećem dijelu analitičkih filozofa kojima nedostaje religiozni temperament. Smisao valja naći unutar ljudskog života, kreativnosti, međusobnih odnosa i institucija. Tražiti neki smisao izvan toga okvira pogrešno je. David Hume je najbolja slika nekoga tko je savršeno lišen religioznog podražaja. Život valja uzeti onakvim kakav jest i od onoga što smo dobili u svojoj konačnosti, od biologije, kulture i povijesti učiniti najbolje što je moguće. Izvan toga okvira, doduše, moguće je izići, ali izlaz je jedino u traženju čistog razumijevanja koje je zapravo znanstveno. Vjera je u tom kontekstu nešto sasvim besplatno, darovano, nešto nenužno što, ako nedostaje, ne ostavlja nikakvu prazninu. Ako ima Boga, onda se svaki smisao svega odnosi prema njemu, ali ako Boga nema, onda nema ni nikoga prema komu bi svemir mogao imati ili mogao biti u nedostatku smisla.

To je vjerojatno prevladavajući stav ateista. Vrh razumijevanja predstavlja znanost. Kozmos je u očima fizike i kemije, koliko god on bio lijep, bez smisla. Štoviše, nesposoban je imati neki smisao. Najviše što možemo jest proširiti svoje znanje o kozmosu i zakonima koji njime vladaju.

¹¹ Usp. Thomas NAGEL, *Secular Philosophy and the Religious Temperament: Essays 2002 – 2008*, New York, 2010.

Postoje, naravno, i znanstvenici koji zauzimaju kvazivjerski stav, primjećuje Nagel. Većina ipak smatra da iznad ljudskog okvira nema mogućnosti pronalaženja nekog smisla. Taj radikalni sekularni pogled na kozmos, odnosno na sve što jest, smatra da time nije ništa izgubio. To je ateizam bez emocija, tvrdoglavi ateizam. Kozmos postoji. Među ostalim je rodio i nas. Točka. Ljudski život može biti jako zanimljiv, ali to je samo lokalni fenomen u velikom kozmosu. Velika slika kozmosa nije povezana s njim.

To je ateistima zavodljiv stav. No, Nagel ga ipak smatra bijegom jer nas tjera da velika pitanja ostavimo bez odgovora. Još gore, navodi nas da ih uopće ne postavljamo. Ali pitanje: »Što ja radim ovdje?« nije nestalo u vrijeme kada se znanost smjestila na mjesto vjere. Mi smo dio svijeta. Prije nego se sretnemo sa samima sobom već smo oblikovani biološki i kulturno, nalazimo se usred kontingencije svijeta i ne znamo tko smo ni gdje smo. Svatko od nas svojim životom predstavlja više od sebe samoga. Možemo li na neki način zahvatiti kozmos koji nas je proizveo? Ateizam koji niječe smisao čitava kozmosa niječe i nedostatak takva smisla. Ništa nam ne nedostaje, no ipak pitanje nije nestalo.

Drugi mogući odgovor jest da nam kozmos nema što ponuditi, ali da smisao možemo dati mi sami iz svojih izvora. Taj odgovor ne niječe pitanje, ali nam sugerira da imamo samo svoje izvore iz kojih možemo ponuditi neki odgovor. On kaže da mi sami kao ljudska vrsta dajemo smisao svijetu. Dakle, riječ je o humanizmu. Ljudski rod može ispuniti mjesto duše svijeta. Kozmos nam ne daje nikakav odgovor na smisao naših života. Sami smo u svijetu i humanizam zastupa kako odgovor na pitanje o nama možemo dati samo mi. Smisao kozmosa stvara se iznutra, iz ljudske perspektive. Možemo transcendirati svoj život, ali samo u odnosu na druge ljude, na čovječanstvo. Naša prava transcendencija jest čovječanstvo. *Sub specie aeternitatis* zapravo znači da su ljudi u stanju zauzeti neki način mišljenja i osjećanja unutar svijeta. To nije pogled izvan ili iznad bića, nego mi dajemo odgovor na pitanje smisla, mi smo izvor vrednota.

Humanizam je na neki način pogled na svijet iznad nas samih. No, taj pogled se ne probija kroz imanenciju ljudskoga. On nam može pružiti samo ljudsko. Svjesni život sadrži izvor vrednota i ne zna za izlaz i odnos s kozmosom kao cjelinom. No, Nagel se pita ima li pogleda izvan ovog svijeta i u tom smislu susreće se s dvama imenima: Darwinom i Nietzscheom. No, ni jedan od njih ne daje zadovoljavajući odgovor. Oba su antiteleološka. Neodarwinizam nudi reduktivni naturalizam koji nas na koncu ostavlja gladnima u odnosu na našu glad za smislom. Ni Nietzscheov genealoški put ne zadovoljava jer inzistirajući na tome da smo mi rezultat biološke i kulturne evolucije ne daje

nam ni zadatak ni neku značajnu ulogu u cjelini kozmosa. Većini je nas »teško vidjeti se kao izričaj volje za moć«¹².

Tom pitanju Nagel želi pristupiti drukčije i to izvana. On to naziva evolucijskim platonizmom. Prema njemu postoji neslučajan sklad između nas i reda svijeta. Prirodni je red takav da kroz vrijeme rađa bića koja su njegov dio a koja ga mogu i razumjeti. On ne pretpostavlja neku svrhu iznad egzistencije ili odnosa s kozmosom. Ipak, on odbija mehanicističku viziju prirode koja u doba znanosti ovladava mišlju. Svatko od nas dio je dugog procesa u kojem se kozmos polagano budi. To je najprije bio biološki proces, a sada je postao kulturni proces. Nastaviti će se kozmički razvojni proces i naš je život samo mali dio tog velikog rasta i razvoja svijesti. Ipak, on nam, prema Nagelu, pomaže da razumijemo svoje mjesto u cjelini i uskladimo se s njom.

No, Nagel je u svojem ranijem tekstu jasnije pokazao o čemu se radi. Na jednom mjestu kaže: »Misao da je odnos duha i svijeta nešto temeljno mnoge ljude našega vremena čini nervoznima. Prema mojem uvjerenju to je izričaj straha od religije.«¹³ Strah od religije nije neki strah od određene etablirane religije ili neke institucije ili nekog političkog i religioznog utjecaja. Riječ je o dubljem strahu, o onom od religije kao takve.

»Ja želim da je ateizam istinit i nelagodno mi je što su neki najinteligentniji i najbolje poučeni ljudi koje poznajem u religioznom smislu vjernici. Nije samo riječ o tome da ne vjerujem u Boga i da se naravno nadam da ću sa svojim stavom biti u pravu, nego je zapravo riječ o mojoj nadi da Boga nema! Ja želim da nema Boga; ne želim da je svijet tako stvoren.«¹⁴ Nagel ne želi kozmički autoritet i opaža svoj strah od religije. Taj strah može bolje pojasniti da se u temelju sekularnoga svijeta ipak ne nalazi neutralan rezultat znanosti ili potreba za slobodom, nego volja da se ne vjeruje u Boga, da se otkloni svijet i slika svijeta koja bi sadržavala ikakvu mogućnost otvorenosti za Boga.

7. Dobra strana sekularizacije u Željka Mardešića

Crkva treba živjeti u sekularnom svijetu, a njezin zadatak jest držati otvorenim imanentni obzor. O tome je kod nas iz svoje pozicije sociologa religije i svoje žive pripadnosti Crkvi mjerodavno pisao Željko Mardešić. Za njega sekularizacija ima tri značenja: porast sekularizacije vjere, nagla pojava nove religio-

¹² Thomas NAGEL, *Secular Philosophy and the Religious Temperament, Essays 2002 – 2008*, 14.

¹³ Thomas NAGEL, *Das letzte Wort*, Stuttgart, 1999., 190.

¹⁴ *Isto*, 191.

znosti, nalet fundamentalizma i konzervativizma, pri čemu su dva zadnja obilježja samo dva različita i moguća odgovora na sekularizaciju. Prva je razina, po Mardešiću, smještena u samoj Crkvi. Preuzimanje rimskoga prava prva je sekularizacija u Crkvi, potom preuzimanje Aristotelove filozofije, a nakon toga i odluka da se Crkva uredi kao država. Druga se razina tiče Crkve i njezinih članova, a pokazuje se opadanjem izvršavanja religioznih obreda, sve češćim selektivnim biranjem dijelova *Creda*, smanjenjem svećeničkih i redovničkih zvanja i posljedično starenjem svećenstva te nestankom funkcionalne, a porastom osobne karizme. Treća razina tiče se pojedinaca na kojima se opaža religiozna hladnoća i duhovna praznina. Tako bi možda Gianni Vattimo imao pravo kada govori kako vjeruje da vjeruje, a da ne zna da vjeruje.¹⁵ Na modernom se čovjeku opaža da želi biti kršćanin i još nešto drugo, a na svećeniku da želi biti svećenik i još nešto drugo. Kriza vjerničke prakse i kriza osobne religioznosti idu zajedno.

No, Mardešić nam je važan jer se odvažio u sekularizaciji koju je lako gledati negativnim očima vidjeti i prigodu za Crkvu i njezino izvorno poslanje. To su mogući pozitivni učinci sekularizacije. Vjera je u sekularizaciji moguća kao slobodan čin uvjerenja, a ne pripadnost po rođenju. U sekularizaciji je sve teže biti kršćanin po običaju ili iz koristi »jer ih okoliš neprestance otkriva i proziva za nevjeru i izdajstvo«¹⁶. Vjera im je smisao, a ne muzejska baština. Žive u pluralističkom svijetu. Imaju svoje slabosti, ali ih ne kriju, nego žude za oslobođenjem i spasenjem. Svećenika je sve manje pa raste uloga laika. Laici su svojom dobrotom, a ne teološkom potkovanosti način prisutnosti Crkve u svijetu. Tako se kršćanstvo mijenja i popravlja, a sekularizacija donosi ne samo muke i nelagode, nego postaje blagotvornom za potrebne promjene nabolje. Mardešić smatra da je sekularizacija u svom konačnom rezultatu išla na ruku kršćanstvu. To je blizu Taylorove teze o lukavosti božanskoga uma koji se poslužio sekularizacijom kako bi se preko nje ostvarili čisto vjerski ciljevi preobrazbe svijeta nabolje.

8. Hans Joas i sakralizacija osobe

Hans Joas vjeru u ljudska prava i u dostojanstvo čovjeka želi vidjeti kao rezultat specifičnog procesa sakralizacije. Povijest ljudskih prava jest povijest sakrali-

¹⁵ Usp. Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano, 1996.

¹⁶ Željko MARDEŠIĆ, *Rascjep u svetome*, 279.

zacije osobe. On na taj način povezuje sakralizaciju i afirmativnu genealogiju.¹⁷ No, ona se suprotstavlja Nietzscheovoj genealogiji koja rastače sve vrednote, prevrednuje stare i želi postaviti novi poredak vrednota. Joas, naprotiv, želi pokazati kako nastaju vrednote. Njegova genealogija nije dekonstrukcija, nego opis nastanka vrednota.

Što se tiče vrednota, postoje dva pojma koja se međusobno suprotstavljaju. Iza njih se kriju dva različita stava prema vrednotama: otkriće i konstrukcija. Tko govori o otkriću vrednota, polazi odatle da vrednote postoje prije negoli ih mi otkrijemo. Vrednote postoje u nekom carstvu vrednota ili u prirodnom pravu. Konstrukcija zvuči kao voljno stvaranje vrednota. Ono se suočava s problemom kako to da stvorene vrednote mogu uopće obvezivati i dokle seže takav obvezujući zahtjev.

Nastanak vrednota cilja na povijesnu novost povezanu s obilježjem očitosti. Tko se osjeća vezanim uz neku vrednotu, promatra je kao dobro koje valja gajiti i čuvati. To dobro nije nastalo stoga što su se ljudi odlučili za njega ili se dogovorili oko njega. Metafora rođenja mnogo bliže opisuje takav odnos prema vrednotama. Dijete koje prije nije bilo, sada je tu i prema njemu osjećamo obvezu.

Prošlo je stoljeće vodilo neplodnu raspravu oko pitanja jesu li ljudska prava religioznoga ili sekularno-humanističkoga podrijetla. Oba stava imaju svoje razloge i svoju povijest. No, oba su više-manje neplodna. Što se tiče sekularno-humanističke pozicije, ona je netočna empirijski. Što se tiče kršćanske naracije, ona često naliči volji da se vlastiti stav nametne, a ponekada i nekom jeftinom triku. On se sastoji u tome da bi trebalo pokazati kako je izvorno kršćansko upravo ono što je kršćanstvo u trenutku svojega nastajanja osudilo. Rečeno drugim riječima, ljudska prava koja je kršćanstvo u trenutku nastanka osudilo sada bi trebalo promatrati kao izvorno kršćansku ideju. Takav verbalni i retorički trik nije u stanju prekriti činjenice ni unatrag promijeniti povijest. Alternativa toj alternativi jest opis procesa sakralizacije osobe.

Joas se hvata u koštac s pitanjem odnosa ljudskih prava i prosvjetiteljstva, potom analizira problematiku dokidanja kazne tjelesnim mučenjem i to pojašnjava na pozadini Foucaultove teze o mučenju i konačno se trudi razumjeti ljudska prava na pozadini nasilja i iskustva nasilja u XX. stoljeću. Iskustvo patnje, vlastite i tuđe, može voditi do univerzalnih vrednota i stvarati povezanost s njima. Joasova je teza sljedeća: Kada je riječ o temeljnim vrednotama, ne postoji filozofsko utemeljenje neovisno o povijesti koje bi moglo imati

¹⁷ Usp. Hans JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin, 2011.

univerzalistička obilježja, no to nas ne vodi u relativizam po kojem bi vrednote bile subjektivne naravi podložne volji pojedinca ili kulture.

8.1. Nastanak ljudskih prava

Onaj tko modernu i sekularizaciju vidi samo kao proces rastakanja vrednota i njihova gubitka, ne može nikako pojasniti kako u istom vremenu dolazi do nastanka i univerzalizacije ljudskih prava. Iz perspektive uspjeha univerzalizacije ljudskih prava moguće je baciti pogled unatrag i otkriti u svim velikim tradicijama sjeme koje sadrži poštivanje čovjeka kao čovjeka, supatnju i skrb za obespravljene. U svim velikim religioznim tradicijama moguće je odčitati svetost ljudskoga života. Joas zastupa tezu kako ljudska prava nisu nastala u Francuskoj niti su plod Francuske revolucije, nego da su nastala u Sjevernoj Americi. Podjednako zastupa tezu da Kant nije nezaobilazan i racionalan temelj ljudskih prava, nego možda najbolji izraz jedne velike kulturne promjene.

Proces promjene u kasnom XVIII. stoljeću ima različite stupnjeve dokidanja mučenja koje je dotada postojalo kao legitimno sredstvo europskog sudstva. U XVIII. stoljeću dogodila se temeljna promjena u kaznenom sudstvu: nestanak mučenja kao sredstva pronalaženja istine ili iznuđivanja priznanja kao i prestanak javnih insceniranja mučenja i kažnjavanja. Uz to je vezano i pitanje dokidanja smrtne kazne kao i pitanje osnivanja zatvora.

Djelo *Nadzor i kazna* Michela Foucaulta zasigurno je tekst koji je imao najviše utjecaja na rasprave o kažnjavanju.¹⁸ Počinje opisom užasnog mučenja i pogubljenja zločinca Damiena 1757. godine u Parizu, osuđenog za pokušaj ubojstva kralja. To će Foucaultu poslužiti kao pozadina na kojoj će pokazati kako je relativno brzo nestalo kažnjavanje mučenjem tijela i kako se sve promijenilo nastojanjem da se preuzme kontrola nad tijelom i duhom kažnjenika. Ta kontrola sada se umjesto tjelesnim mučenjima postiže disciplinom i strogom kontrolom vremena. O Foucaultovoj analizi izrečeno je mnogo kritika. Jedna se tiče njegova prenamaglašavanja discipliniranja. Joas smatra da Foucault nije uvidio pravi problem, a on se sastoji u pitanju uključenja u društvo ljudi s njegova ruba, kako luđaka tako i zločinaca. I Foucault je vidio volju da se preodgoji zločince pa tako im umjesto suda i kazne više trebaju preodgoj i terapija. No, s vremenom su se pokazale i granice terapija.

¹⁸ Usp. Michel FOUCAULT, *Nadzor i kazna. Rađanje zatvora*, Zagreb, 1994.

8.2. Sakralizacija osobe

Prosvjetiteljstvo je u ubojstvu vidjelo najteži zločin i to je vjerojatno jedan od mitova prosvjetiteljstva. U povijesti kaznenog zakona najteži zločini tiču se povreda onoga što tvori jezgru društva. Promjene u kaznenom zakonu vođene su promjenama u shvaćanju što je društvu sveto. Joas na ovaj način dovodi do jezgre misli o svetome.

U dnu se društva događa duboka i dalekosežna promjena po kojoj čovjek sam postaje sveti objekt. Tu je misao prvi izrekao Emile Durkheim 1898. godine: »Ljudsku osobu, čija je definicija ujedno i ispit na kojem se mora razlikovati dobro od zla, valja promatrati kao svetu, takoreći u obrednom smislu riječi. Ona ima nešto od transcendentnog majesteta koji su Crkve kroz sva vremena pripisivale svojim bogovima; valja je promatrati tako kao da je ovijena tim mističnim obilježjem koje oko svetih stvari stvara prazninu koja je izdvaja iz običnog dodira i općeg ophođenja. I upravo odatle dolazi respekt koji valja pokazati prema ljudskoj osobi. Tko god da napada čovjeka ili njegovu čast, ispunja nas osjećajem odvratnosti u svemu sličnom onom osjećaju koji vjernik pokazuje prema onome tko profanizira njegova idola.«¹⁹

Durkheim razlikuje dva poimanja individualizma. Prvi se odnosi na individualizam koji sa sobom nosi slabljenje socijalnog reda. Riječ je o destruktivnom i anarhičnom individualizmu, a njega se nalazi tamo gdje pojedinac nije vođen nikakvim višim ciljem, nego samo svojim egoističnim traženjem užitka ili koristi. Postoji i drugi individualizam koji nalazimo u definiciji ljudskih prava. On je suprotnost prvom i odnosi se na shvaćanje čovjeka koje se ravna idealom: djelovati tako da svi ljudi mogu biti suglasni s tim djelovanjem. Maksimalno djelovanje treba moći biti univerzalna. Kant će govoriti o dostojanstvu i svetosti osobe, a Durkheim će mijenjati pojmove svetosti pojedinca i osobe.

8.3. Afirmativna genealogija

Hans Joas ne govori o povijesti ljudskih prava. Također ne govori ni o njihovu racionalnom utemeljenju, nego govori o afirmativnoj genealogiji. Time se odvaja i od Kanta i od Nietzschea. Kant predstavlja pokušaj moralno filozofske argumentacije s pretenzijom univerzalne važnosti neovisno o povijesnom razvoju, a Nietzsche predstavlja kraj takvih zamisli uvidom u subjektivnost svakog vrednovanja i u kontingentnost svega povijesnoga.

¹⁹ Hans JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, 82–83.

Joas se oslanja na drugog autora, a to je Troelsch. Od njega preuzima ideju nastanka vrednota koje nisu ni apsolutne ni izdvojene iz povijesti, a ni samo subjektivne i podložne prolaznosti i relativizmu. Svaki život u sebi nosi svoj ideal i nikada ne prestaje nastajanje mjerila. Kod nastanka i ideala i vrednota ne može biti govora o subjektivnim dosjetkama. Ideali se ne biraju niti donose zaključcima, nego nastaju praćeni subjektivnom očevidnošću i emotivnom intenzivnošću. Kod intenzivne povezanosti s vrednotama ne nailazimo na utemeljenje ili opravdanje, nego na iskustvo. Ne odlučujemo se mi za vrednote, nego one zahvaćaju nas. Ili ako ih mi iznosimo, onda to činimo iz poslušnosti. Ovdje je riječ prije svega o objavi i svijesti odgovornosti za ostvarenje ideala i vrednota.

Tko ima neki ideal, ne može a da samoga sebe ne stavi u odnos prema njemu. Mi drugoga čovjeka ne možemo razumjeti ukoliko ne razumijemo kako on shvaća sebe. Da bismo razumjeli nekoga, potrebno nam je otkriti dobro kojim je vođen i djela koja ga motiviraju. Drugim riječima, potrebno je spoznati vrednote s kojima je pojedinac u odnosu i iz kojih organizira svoj život. Odnos prema idealima nužan je i za samorazumijevanje i stvaranje vlastitog identiteta kao i za procjenu vlastitoga životnog puta.

Uz to dolazi još jedan važan moment: mi vrednote »birmo« uvijek u povijesti. Nikada izvan povijesti. Afirmativna genealogija jest svijest o kontingentnosti naših rekonstrukcija povijesti koja nastajanje vrednota i naše odnose prema njima ne promatra iz perspektive moguće suverene odluke za njih, nego kroz obilježje poziva koji je nezaobilazno povijestan.

Kako nastaju vrednote? Nastaju u iskustvima nastanka identiteta i iskustvima transcendencije samoga sebe. Time Joas počinje svoju studiju o nastanku vrednota. Napisana je u svijetu koji učestalo govori o promjenama vrednota i o gubitku, slabljenju ili nestanku vrednota. Tako se govori o slabljenju i gubitku obiteljskih vrednota, o slabljenju brige za javni prostor, o ovisnostima, nasilju, gubitku uzora. S druge strane, znanost se vodi suzdržanošću u odnosu na vrednote; apstinencija od vrednota u ime znanosti. Znanost dijagnosticira, no nedostaje terapija. Politički su odnosi isprepleteni prizivima na vrednote ili optužbama političkih protivnika za nepoštivanje vrednota. Skandalizacija medija također ukazuje na taj dvojak odnos prema vrednotama.

Naš odnos prema vrednotama, naša jaka povezanost s njima ne nastaje našim svjesnim nakanama, nego prije osjećajem da ne možemo drukčije, a istovremeno da se u odnosu prema njima osjećamo sasvim slobodno. Štoviše, svoju slobodu osjećamo upravo u vezanosti na vrednote. Vrednote se mogu opisati, racionalno opravdati i utemeljiti, no naša iskustva s vrednotama vezana su uz intenzivne emocije.

8.4. Preobrazba duše u sebstvo

Moderna je prošla proces u kojem se dogodila preobrazba duše u sebstvo. Sebstvo je ključni termin pragmatizma, koji je na središnjem mjestu u psihologiji i sociologiji. No, ta je preobrazba donijela sa sobom i mnoge gubitke jer je duša imala nešto što se preobrazbom u sebstvo izgubilo. Joas analizira Williama Jamesa, koji je bio mnogo osjetljiviji za pojam duše od drugih američkih pragmatičara. Znao je da se uz dušu veže besmrtnost i odgovornost pred Božjim sudom. Za to ne postoji ekvivalent u pojmu sebstva.

Pojam duše imao je neku vrstu metafizičkog jamstva za nešto što čovjeku pripada a da on to nije sam stvorio ili zaslužio. Na temelju toga Joas gradi ideju sakralnosti osobe. U čovjeku postoji neuništiva jezgra. Kada se duša preobrazila u sebstvo, čovjeka se promatra kroz njegovu sposobnost refleksije, samoshvaćanja. No, što se događa s onima koji nisu u stanju razviti refleksiju ili s onima koji su sposobnost samorefleksije izgubili?

Nadalje, postavlja se pitanje iskustva svetoga. Što ljudi doživljavaju kao sveto? Zašto je potrebno sve ljude, a ne samo neke sposobne za određene akte, smatrati svetima?

Postoji i treći moment koji nestaje u preobrazbi duše u sebstvo: pitanje mogućeg kontinuiteta osobe nakon tjelesne smrti. Sebstvo se misli unutar društvenih odnosa, relacionalno. No, duša je imala neizbrisiv odnos s Bogom. On se može misliti i u sebstvu, kao otvorena mogućnost priznanja najvišega bića.

Kod mišljenja položaja čovjeka u kozmosu, na kojem je James radio u svojim zadnjim godinama, a koje preuzima kao nit vodilju, valja voditi računa o tom da se sebstvo konstituira iz odnosa sa svijetom i ljudima, ali i iz odnosa s Bogom pa valja izbjeći svaki dualizam duše i tijela i ne smije se omalovažavati sloboda odlučivanja i obezvrjeđivati ljudski život kao da je samo sjena u odnosu na vječnost.

Umjesto zaključka ili Crkva u sekularnom društvu

Proces sekularizacije društva ide usporedo s procesom sakralizacije osobe. Gdje se Crkva nalazi u odnosu prema tim procesima? Svijet je svijet. Svijet nije Bog. Desakralizacija svijeta posljedica je vjere u Boga. Desakralizacija svijeta razlučuje Boga i svijet i izbjegava idolatriju svijeta i zemlje.

Ljudski je život svet. To je temeljni kršćanski stav prema čovjeku. Svetost je širi pojam od sakralnosti. Gdje god je ljudska osoba stiješnjena zbog uskosti sakralnosti potrebno je u ime njezine svetosti, izdvojenosti i dostojanstva stati

u njezinu zaštitu. To je, čini se, jedan od temeljnih zadataka koje Crkva prepoznaje svojim u sekularnom svijetu.

Imanentni svijet treba otvorenost prema transcendentnom. Ta se otvorenost ne može postići raspravama, nego životnom formom i praksom. I to je zadatak Crkve i vjernika koji žive u svijetu koji se ispunja formom života drukčijom od sekularne.

Nešto veliko nije u redu s vjerničkom praksom ako se u njoj pokaže da je sekularni svijet milosrdniji prema grešnicima od religioznoga svijeta, ako je bolji prema slabima i ako je sućutniji prema rubnima. Zadatak Crkve prepoznaje se u tom da ona, zahtjevima koji su njezini vlastiti i ne dolaze izvana, prednjači u milosrđu, dobroti i sućuti.

U odnosu prema sekularnom svijetu Crkva valja razviti sposobnost otvorenosti za dobro izvan svojega svijeta, a to sa sobom povlači i trud oko otvaranja očiju za dobro protivnika.

Ako cilj ljudskih prava vidimo u zaštiti pojedinca od samovolje sustava i nemilosrda institucija, valja u ideji života kao dara otkriti još snažniju zaštitu osobe od one koju dobiva potpunim poštivanjem ljudskih prava. Jedan od zadataka je i u traženju primjerene formulacije zaštite života kao dara.

Sekularizacija svijeta, ukoliko se Crkva ozbiljno suoči sa svojim poslanjem, može biti shvaćena i kao dobra prigoda za evangelizaciju. Sakralizacija osobe, ukoliko se Crkva ozbiljno otvori evanđeoskim zahtjevima, može biti dobra priprema za jačanje zaštite svakog života od svakog oblika nasilja i nepravde.

Summary

THE SECULARISATION OF SOCIETY AND THE SACRALISATION OF THE PERSON

Ante VUČKOVIĆ

Catholic Faculty of Theology, University of Split
Zrinsko-frankopanska 19, p.p. 329, HR – 21 000 Split
ante.vuckovic1@st.t-com.hr

With regard to the topic of the Church in Croatia in the perspective of the European society, this article focuses on two processes that can be observed and described in the Western society: the secularisation of society, a process that has been evident for some time and described in various, sometimes even contradictory, ways, and the sacralisation of the person, a process that has not been given proper theoretical attention yet. As far as the first process is concerned, the article draws on the extensive study by Charles Taylor about the secular age, while concerning the second process it refers to the research by Hans Joas on the sacralisation of the person. The article aims to bring both processes closer and to open up a space for discourse about the role of Christianity and the Church in society marked by secularisation and human rights efforts, seen in the perspective of the hypotheses about the sacralisation of the person.

Key words: *secularisation, unbelief, faith, human rights, sacralisation and sanctity of the person.*