



## VJEROUČITELJ I VREDNOTE HRVATSKOGA DRUŠTVA

ŠPIRO MARASOVIĆ

Katolički bogoslovni fakultet  
Zrinsko-Frankopanska 19, p.p. 329  
21000 Split

Primljeno:  
26. 8. 2008.

Izvorni  
znanstveni  
rad

UDK [371.12:268]:  
321.728 (497.5)

### Sažetak

**A**utor u ovom članku istražuje kako izgleda zadaća integriranja vjere u suvremeno hrvatsko društvo gledana s pozicija vjeroučitelja u školi. Da bi se približio poželjnom odgovoru, on u prvom dijelu članka najprije iznosi klasične nesporazume između Crkve i demokratskoga društva, odnosno Crkve i liberalnih vrijednosti na kojima to društvo i funkcionira. Ukazavši na rješenje problema s Drugim vatikanskim saborom, autor zatim analizira stvarne i formalne vrednote hrvatskoga društva, a u trećem dijelu s tim vrednotama konfrontira osobu i poslanje vjeroučitelja u školi. Zaključak koji se upravo na temelju takvoga metodološkog postupka nametnuo u ovom članku ukazuje ne samo na to da je do sada integracija vjere u hrvatsku društvenu kulturu izostala, nego da se na njoj ozbiljnije još uvijek i ne radi. Razlozi tome su: nedovoljno razvijena demokratska svijest i demokratska praksa u društvu općenito; previše klerikalizirana Crkva, zbog čega crkvene udruge kao integralni dio civilnoga društva nisu društveno djelotvorne; natprosječna zastupljenost autoritarne svijesti među studentima teologije i katehetike, a to onda znači i vjeroučitelja; izostanak konkretne, svjedočke župne potpore u vjeroučiteljevu odgoju za socijalnu kompetentnost vjeroučenika, što je opet dijelom posljedica nedostatka interesa kleričkoga sloja Crkve u Hrvatskoj za ovu problematiku. Prema tome, »kognitivni stres«, o kojem je riječ u uvodnom dijelu, kronična je bolest u nas, ne samo kod vjeroučenika nego i kod vjeroučitelja.

Ključne riječi: demokracija, liberalizam, ljudska prava, vrednota, vjeroučitelj, župna zajednica, svjedočenje

Nije nikakva tajna da između eklezijalne vjere i društvene kulture vlada popriličan konflikt, kao što nije tajna ni to da taj konflikt u vjerniku, kao članu Crkve i pripadniku određene društvene kulture – zbog te dvojne pripadnosti – stvara »kognitivnu disonanciju«, tj. spoznajni nesklad, što u njemu izaziva »kognitivni stres«.<sup>1</sup> Da bi se u budućnosti takvo što izbjeglo, ili

barem svelo na što je moguće manju mjeru, Drugi vatikanski sabor je udario Crkvi

<sup>1</sup> Usp. P. M. ZULEHNER, »Die Fremdheit des Menschen im Hause Gottes. Eine pastorale Provokation«, u: P. HÜNERMANN (Hrsg.), *Gott – ein fremder in unserem Haus?* (QD, 165), Freiburg, 1996, str. 185-202; N. A. ANČIĆ, *Crkva u društvenim promjenama, ekleziološka promišljanja*, CUS, Split, 2007, str. 59-88.

smjer kretanja prema integraciji vjere u suvremeno društvo i integraciji suvremene kulture društvenoga života u vjersku teoriju i praksu. To je zapravo ono što se krije iza *aggiornamenta* Ivana XXIII, i što je ujedno i misao vodilja svih koncilskih dokumenata, posebice pastoralne konstitucije *Gaudium et spes*.<sup>2</sup>

Dakako, to je zadatak cijele Crkve, tj. svakoga njezinog člana, no vjeroučitelj se ovdje ipak nalazi pred specifičnim zadatkom: on mora, poput svakoga drugog vjernika, rješavati probleme »kognitivnog stresa« svoje vlastite osobe i istodobno sprečavati preduvjete mogućeg nastanka takvog stresa kod svojih vjeroučenika. Da bi pak toj dvostrukoj zadaći mogao uspješno doskočiti, vjeroučitelj mora tomu problemu hrabro pogledati u oči i postaviti »dijagnozu« bez ikakvih zaobilaženja, demagoških fraza i eufemizama, jer problem je mnogo dublji nego što bi se iz mnogih proglašenja, tekstova i govora dalo u prvi mah zaključiti. A kako je »društvena kultura« – u koju bitno spadaju i društvene vrednote – opći pojam sa specifičnim sadržajem, to je i gledanje problemu »u oči« uvijek suočavanje osobne i eklezijalne vjere s vrednotama konkretnoga društva u njihovoj specifičnoj pojavnosti. Za nas je to u ovom slučaju cjelovita vjera i praksa katoličkog vjeroučitelja suočena s temeljnim vrednotama suvremenoga hrvatskoga društva.

## 1. STATUS QUAESTIONIS

Sociolozi nisu jedinstveni u definiranju pojma »vrednote«, odnosno »vrijednosti«. Neki, naime, upotrebljavaju samo jedan izraz »vrednota/vrijednost«, koji onda dijele na razne podvrste, kao što su: temeljna, terminalna i instrumentalna vrednota/vrijednost.<sup>3</sup> Drugi pak govore o »vrijednostima« i »vrijednosnim orijentacijama«,

pri čemu bi vrijednosne orijentacije predstavljale »opće principe ponašanja, mišljenja i djelovanja pomoću kojih se teži ostvarenju određenih ciljeva, dok vrijednosti predstavljaju same te ciljeve ili ideje koje se želi ostvariti. U skladu s tim, vlast, materijalni položaj i vjera jesu vrijednosti; individualizam, tradicionalizam i kolektivizam reprezentiraju vrijednosne orijentacije.«<sup>4</sup> Autor ovog teksta, međutim, u pravilu koristi pojam »vrednota« za ono što drugi nazivaju »vrijednost«, odnosno »temeljna vrednota«, dok za instrumentalne vrednote, odnosno vrijednosne orijentacije, koristi pojam »vrijednosti«.<sup>5</sup> Međutim, kako za ovu temu jedna ovakva distinkcija i nije neophodna, tj. radi pojednostavljenja pristupa problemu i zbog jasnoće njegova izlaganja, u ovom se radu koristimo samo izrazom »vrednota«, i to u onom općem smislu u kojem drugi upotrebljavaju izraz »vrijednost«, tj. u smislu onoga što je »općenito vrijedno, značajno i privlačno za pojedine grupe«.<sup>6</sup>

Dubina problema koji ovdje obrađujemo nazire se već i u tome što ovo nije isključivo problem »praktične teologije«, tj.

<sup>2</sup> »Radost i nada, žalost i tjeskoba ljudi našeg vremena, osobito siromašnih i svih koji trpe jesu radost i nada, žalost i tjeskoba također Kristovih učenika, te nema ničega uistinu ljudskoga a da ne bi našlo odjeka u njihovu srcu.« GS 1.

<sup>3</sup> Usp. K.-H. HILLMANN, *Wertwandel. Zur Frage soziokultureller Voraussetzungen alternativer Lebensformen*, Darmstadt, 1989, Bibliographisch ergänzte Auflage, str. 58.

<sup>4</sup> Usp. F. RADIN, »Sustavi vrijednosti«, u zborniku: V. ILIŠIN / F. RADIN / H. ŠTIMAC / S. VRCAN: *Ogledi o omladini osamdesetih*, IDS, Zagreb, 1990, str. 21-60, ovdje 22.

<sup>5</sup> Usp. Š. MARASOVIĆ, *Teološki pogled na vrednote u hrvatskom društvu*, u: »Bogoslovska smotra« 71(2001)2-3, 291-318.

<sup>6</sup> Usp. I. TOMIĆ-KOLUDROVIĆ / S. KUNAC, *Rizici modernizacije, žene u Hrvatskoj devedesetih*, UG »Stope nade«, Split, 2000, str. 83.

pastorala i katehetike, već i problem sustavne teologije, točnije problem kršćanske antropologije, ekleziologije i moralne teologije, problem koji u povijesti Crkve nije bio uvijek jednako tretiran. A kako ta različitost tretiranja problema u Crkvi nije samo dijakronična nego i sinkronična, odnosno kako negdašnji razlozi za negativno kvalificiranje određenih društvenih vrednota od strane Crkve nisu u suvremenosti u potpunosti nestali, problem »kognitivnog stresa« ne samo vjeroučenika nego i vjeroučitelja moramo zahvatiti u samom korijenu, to više što je on zajednički za odnos vjere i Crkve prema svim suvremenim demokratskim društvima, pa tako i prema suvremenom hrvatskom društvu.

### 1.1. *Demokracija i liberalizam*

Polazište i srž problema kriju se iza riječi *demokracija i liberalizam*, točnije iza onoga što te riječi doista u sebi sadrže, kako ih Crkva shvaća i kako se njihov sadržaj društveno konkretizira, budući da su te riječi zapravo sinonimi za cijeli jedan vrijednosni sustav koji će temelj svoga povijesnog zamaha imati u prosvjetiteljstvu. »Prosvjetiteljstvo će« – kaže M. Valković – »dati velik zamah slobodi i ljudskim pravima pojedinca te nastajanju moderne demokratske i građanske države. Cijelo 19. stoljeće bit će u znaku toga razvitka. Ljudska i politička prava demokratskog društva bit će motor razvitka, ali i uzrok sukoba i revolucija. U filozofijskom i gospodarskom pogledu bit će naglasak na čovjeku kao pojedincu (odatle liberalizam), a s obzirom na društveno i političko uređenje probijati će se republikanska i parlamentarna demokracija, čak i u zemljama koje su formalno ostale monarhije.«<sup>7</sup>

»Liberalizam« je sve prije nego jasan i jednoznačan pojam, poglavito kad je riječ o njegovu odnosu prema kršćanstvu i Crkvi

u kojemu on dobiva dodatnu emocionalnu težinu. Posebno je taj pojam za katolike odiozan u sintagmi »liberalna teologija«, »liberalno ponašanje« i sl. Ukazujući na načelnu neodredivost jednoznačnosti liberalizma, Ž. Mardešić (Jakov Jukić) ističe da »individualistički liberalizam uključuje tri bitna sastojka: naturalizam, jer je za njega čovjek po svojoj naravi dobar; racionalizam, jer je za njega čovjekov razum jedini izvor spoznaje; optimizam, jer je za njega čovjek po svojoj moći neograničeno djelotvoran u društvu«<sup>8</sup>.

Iako taj liberalizam ima svoje lijevo i desno krilo, odnosno svoj centar, njegova je konstanta u svim varijantama *naglasak na čovjeku pojedincu, na njegovoj osobnoj slobodi, kreativnosti i interesima*. Opći interes ne smije biti u suprotnosti i u neskladu s individualnim, a raznolikost se osobnih interesa kroz institucije civilnoga i političkoga društva, tj. kroz raznorazne udruge i stranke, oblikuje u grupni i u zajednički interes, na bazi dogovora, ugovora, kompromisa i sl. Bitno je, dakle, da se cjelokupno društvo i država, kao servis društva, strukturiraju odozdo, od čovjeka pojedinca koji na taj način postaje osnovni subjekt svega društvenoga i političkoga zbivanja čime taj pojedinac poprima ulogu »građanin«. Ti »građani« tvore »demos«, tj. društvo kao politički narod.<sup>9</sup> Na ovim osnovnim liberalnim temeljima izrasla je

<sup>7</sup> M. VALKOVIĆ, »Civilno društvo – izazov za državu i Crkvu«, u: S. BALOBAN (ur.), *Izazovi civilnoga društva*, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve / Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2000, str. 31-89, ovdje 41.

<sup>8</sup> J. JUKIĆ, »Liberalizam i kršćanstvo«, u zborniku: Ivan GRUBIŠIĆ (ur.), *Crkva i država u društvima u tranziciji*, Split, 1997, str. 81-107, ovdje 82.

<sup>9</sup> Usp. Š. MARASOVIĆ, *Demos ante portas, Crkva u Hrvatskoj pred demokratskim izazovima*, Crkva u svijetu, Split, 2002, str. 133-166.

i teorija, odnosno politika i kultura zago-  
varanja i zaštite ljudskih prava.<sup>10</sup>

Sve tri spomenute sastojnice liberalizma (naturalizam, racionalizam i optimizam) zapravo su jedna jedina cjelina promatrana s tri različita motrišta, što će reći da one tvore organsku cjelinu, da jedna drugu pretpostavljaju i da stoga nije moguće jednu od druge odijeliti. To je i razlog zašto, primjerice, o *demokraciji* možemo govoriti kao o *političkom*, a o *kapitalizmu* kao o *gospodarskom liberalizmu*. Demokracija je zapravo čedo ideološkoga liberalizma i nije ju moguće usvojiti i prakticirati a da se prethodno ne usvoje osnovni elementi liberalne ideologije, a to je u prvom redu naglasak na čovjeku pojedincu, na njegovoj slobodi, njegovu dostojanstvu i na njegovim pravima. Svi su se drugi, tomu alternativni naglasci – kao što su, primjerice, konfesija, država, nacija, rasa, klasa i sl. – tijekom povijesti pokazali neljudskima i nehumanima. Liberalna demokracija, dakle, za razliku od staleške, rodovske, ekonomske, klasne i sl., jest bitno »građanska demokracija«, što će reći da ona ne polazi ni od »etnosa«, ni od »plemena«, ni od staleža, ni od klase, ni od spola, niti pak od ekonomske moći, kao subjekta društvenoga i političkoga zbivanja, nego od »demos«, koji subsistira u pojedinom »čovjeku građaninu«.

Kad osnovna načela liberalizma primijenimo na područje gospodarstva, onda imamo tržišno gospodarstvo ili kapitalizam, kojega su polazišna načela: 1. *individualna sloboda*, 2. *osobni interes* i 3. *konkurencija*. Svoj optimistički pogled na ekonomski razvoj paleoliberalni su temeljili, kako je to opisao A. Smith, na vjeri u pre-stabiliziranu harmoniju« i u »nevidljivu ruku«, točnije na deističkom pogledu na svijet. Smisao, cilj i svrha ekonomskoga liberalizma je u osobnom i nacionalnom

povećanju bogatstva. Ni u suvremenom se neoliberalizmu nisu u bitnome promijenile temeljne vrijednosne odrednice iz vremena paleoliberalizma, mada bi se teško moglo reći kako se neoliberali i nadalje oslanjaju na deističko vjerovanje.

## 1.2. Crkva i demokracija

U Katoličkoj crkvi postoji negativan naboj prema svakom liberalizmu. Međutim, kako je i on povijesnim razvojem evoluirao u različitim smjerovima, do susreta nekih njegovih vrijednosti s kršćanskima ipak je došlo. Odnos liberalizma i kršćanstva, posebice kršćanstva u katoličkoj varijanti, prelama se na pitanjima odnosa između: pluralizma i istine, individualizma i zajedništva, objektivne i subjektivne norme, logike tržišta i logike motiva, ljudskih prava i prava zajednice, demokracije i hijerarhije i sl.<sup>11</sup> Budući da su sve ovo konstitutivni elementi demokratske logike i demokratskoga društva, uzimamo demokraciju kao njihov zajednički nazivnik

<sup>10</sup> O tomu više u:

- G. CONCETTI, *Kriteriji određivanja ljudskih prava*, »Nova et Vetera« 33(1983), str. 153-166.
- F. ŠANJEK, *Las Casas, idejni začetnik Deklaracije o ljudskim pravima*, u: »Svesci« 28(1975), str. 93-96.
- J. F. VARLET, *Svečana deklaracija o pravima čovjeka u društvu*, u: »Kulturni radnik« 37(1984), str. 149-162.
- V. ZSIFKOVITS, *Dostojanstvo čovjeka i ljudska prava*, u: »Bogoslovska smotra« 59(1989)34, 306-313.
- J. HRŽENJAK (prir.), *Međunarodni i evropski dokumenti o ljudskim pravima. Čovjek i njegove slobode u pravnoj državi*, Zagreb, 1992.
- M. MATULOVIĆ, *Ljudska prava. Osnovni međunarodni dokumenti*, Zagreb, 1990.

<sup>11</sup> O recepciji demokracije u Crkvi usp. M. VALKOVIC, *Demokracija u kršćanskom socijalno-etičkom kontekstu*, Vijeće za laike Hrvatske biskupske konferencije, S. BALOBAN (ur.), *Crkva, demokracija, opće dobro u Hrvatskoj*, »Studijski dani« Zagreb, 31. III – 1. IV. 1995, Glas Koncila, Zagreb, 1995, str. 76-98.

te ćemo odnos kršćanstva, odnosno katoličanstva prema liberalizmu ilustrirati odnosom katolištva prema demokraciji.

Crkvena i demokratska logika razilaze se već u svojem polazištu, na koje ukazuje Joseph Ratzinger analizirajući značenje grčke riječi *ecclesia* i hebrejske *qahal*. Ondašnji kardinal Ratzinger, a sadašnji papa Benedikt XVI, kaže da je grčka *ecclesia* bila skupština kvalificiranih građana koja je donosila odluku o tome što se treba dogoditi, dok je *qahal* bila zajednica ljudi okupljenih oko Boga da bi izrazila svoje »da« na ono što Bog hoće da se dogodi.<sup>12</sup> U demokraciji, dakle, čovjek sam donosi odluku i sam je izvršava, dok u Crkvi Bog donosi odluku, a čovjek je samo u posluhu izvršava. Kad se ovoj načelnoj razlici pridoda sav balast feudalnoga mentaliteta, koji je hijerarhijskoj strukturi Crkve dometnuo sebi vlastit način interpretacije i prakticiranja hijerarhijske vlasti, ove načelne razlike postaju još dublje.

Međutim, povijesno razračunavanje Crkve s demokracijom i liberalizmom ipak nije krenulo s toga polazišta, nego od potresa koji je zahvatio Europu u kontekstu Francuske revolucije. Budući, naime, da je u toj revoluciji liberalizam, teorijski i praktično, poprilično brutalno stupio na političku scenu, ne čudi što su pape toga vremena – koji su usto bili i civilni vladari – sve do Pija XII izrijeком odbacivali i osuđivali ne samo liberalizam u cjelini nego i njegove pojedinačne vrednote. Tako su, primjerice, pape: Pio VI (breve *Quod aliquantum*, 10. 3. 1791. i breve *Caritas*, 13. 4. 1791), Grgur XVI (*Mirari vos* 15. 8. 1832), Pio IX (*Syllabus*, 8. 12. 1864) izrijeком i opetovano osuđivali nacionalni suverenitet, odijeljenost Crkve od države, slobodu savjesti, slobodu tiska i govora i sl.<sup>13</sup> Pa i Lav XIII, papa prve socijalne enciklike *Rerum novarum* (1891), u svojoj

enciklici *Libertas praestantissimum* (10. 1. 1890) izrijeком piše: »Ni na koji način nije dopušteno braniti, promicati i štititi slobodu govora, naučavanja i slobodu vjere bez razlike, kao da bi ove slobode bile nešto poput po naravi danih prava.«<sup>14</sup> Tek će Pio XII nakon katastrofa Drugoga svjetskog rata početi o demokraciji govoriti u pozitivnom kontekstu,<sup>15</sup> a onda će crkveni diskurs o demokraciji i njezinim vrednotama poprimiti sasvim nove tonove preko dokumenata Drugoga vatikanskog sabora i enciklika, odnosno raznoraznih poruka Ivana Pavla II. Međutim, iako je Pio XII izjavio da je Crkva zaštitnica, tj. jamac prave demokracije, on nije protumačio kako bi ona to mogla biti.<sup>16</sup> Treba se, naime, prisjetiti da i Pio XII još uvijek polazi od teze da je nositelj prava istina, a ne čovjek, i da nemaju isto pravo na postojanje istina i laž, zbog čega jednu treba braniti i omogućavati, a drugu sprečavati. To su čvrsti

<sup>12</sup> »Dakako, starozavjetni *qahal* razlikuje se od grčko-oga okupljanja svih građana s pravom glasa u dva elementa: ovdje također pripadaju žene i djeca, koji u Grčkoj nisu mogli biti aktivni nositelji političkog događaja. To je povezano i s time što su u Grčkoj muškarci svojim odlukama određivali što se treba dogoditi, dok se Izraelova skupština sastajala 'da bi čula Božje očitovanje i izrekla mu svoje »da.« J. RATZINGER, »Izvor i bit Crkve« u: H. HOPING i J.-H. TÜCK (ur.), *Sablazan istine vjere, Teološki profil Josepha Ratzingera*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006, str. 27-49, ovdje 40.

<sup>13</sup> Više o tome: W. PALAVER, »Die Diskrepanz von Wort und Tat in der katholischen Soziallehre am Beispiel von Kirche und Demokratie« u zborniku: *Centesimo anno. 100 Jahre katholische Soziallehre*, Kulturverlag, Thaur, 1991, str. 27-55.

<sup>14</sup> Usp. *isto*, str. 36.

<sup>15</sup> PIO XII, »Radioporuka 24. 12. 1944«, u: *Sto godina katoličkoga soc. nauka*, str. 91-104.

<sup>16</sup> U svom nagovoru sv. Roti na početku nove pravne godine, 2. 8. 1945, Pio XII naglašava: »Utemeljenje Crkve kao društva odvijalo se, suprotno od utemeljenja države, ne odozdo prema gore, nego odozgor prema dolje.« Usp.: W. PALAVER, *nav. dj.*, str. 45.

stavovi svih njegovih prethodnika, ali Pio XII uvida da se demokracija ne može prihvatiti i prakticirati na tim osnovama, pa onda opravdanost odmaka od toga polazišta vidi u nekom sveobuhvatnijem dobru. »Ono što ne odgovara istini i čudorednom zakonu, nema nikakvo pravo na opstanak, na propagiranje i na djelovanje. Pa ipak, u interesu nekoga višeg i obuhvatnijeg dobra, može biti opravdano da se protiv toga ne ide državnim zakonom i sredstvima prisile,« govori on 6. prosinca 1953. pred Udrugom talijanskih katoličkih pravnika.<sup>17</sup>

Istinsku promjenu smjera u ovom smislu predstavlja tek Ivan XXIII s enciklikom *Pacem in terris* (11. 4. 1963). U toj enciklici, naime, on ne samo da načelno prihvaća demokraciju nego prihvaća i njezine pretpostavke, a to su temeljna ljudska prava iz Deklaracije o ljudskim pravima Ujedinjenih naroda iz 1948. godine (PT 11-27; 143) u koje spada i sloboda mišljenja (PT 12) te jednakost ljudi u njihovom naravnom dostojanstvu (PT 48), pa – za razliku od svojih prethodnika – razlikuje između zablude i osobe koja je u zabludi (PT 158), što će ne samo otvoriti vrata *Dignitatis humanae* nego i mogućnosti suradnje katolika s ljudima koji, s pozicija Crkve, zastupaju neke krive ideje. To će reći da je otvorio vrata legitimnom pluralizmu, bez čega je demokracija nezamisliva. Naime, dok je, kako je već spomenuto, u dotadašnjem načinu crkvenog promišljanja nositelj prava i dostojanstva bila istina – što znači da nemaju jednako pravo postojanja istina i laž – po novome je nositelj toga prava i dostojanstva pojedina ljudska osoba, koja može biti u istini, ali i ne mora. U *Dignitatis humanae*, naime, stoji da vatikanski sabor izjavljuje: »...da pravo na vjersku slobodu ima uistinu svoj temelj u samom dostojanstvu ljudske osobe kako

je poznajemo i iz objavljene Božje riječi i iz razuma. (...) Ne temelji se dakle pravo na vjersku slobodu na subjektivnom raspoloženju osobe, nego na samoj naravi. Zato pravo na tu slobodu ostaje i onima koji ne udovoljavaju obavezi da traže istinu i da uz nju prijanjaju.«<sup>18</sup>

### 1.3. Crkva, demokracija i ljudska prava

I tako se dogodilo da je Crkva, od negdašnje osporavateljice svih liberalnih vrednota, postala ne samo zagovarateljica nekih od njih, nego, kad je riječ o ljudskim pravima, jedna od najvećih i najupornijih. Do te promjene nije došlo odricanjem od svoje vjere i morala, nego vraćanjem na biblijske izvore, točnije, prepoznavanjem vlastitoga nauka kao izvora mnogih liberalnih vrednota i ljudskih prava. Tako s pravom kaže C. Bissoli: »Uvjereni smo naime kao i mnogi drugi da je Deklaracija o ljudskim pravima u svojim različitim verzijama, od Američke i Francuske revolucije pa do Povelje iz San Franciska koju su prihvatili Ujedinjeni narodi nakon Drugoga svjetskog rata, u mnogočemu pod određenim utjecajem hebrejsko-kršćanskog iskustva kojega su simbolički zakonici Dekalog i Govor na gori.«<sup>19</sup> I I. Koprak govori o posebnoj značenju uloge i prinosa Katoličke crkve u nastanku teorije o ljudskim pravima, iako se pape sve do prošlog stoljeća nisu baš prijateljski odnosili prema toj ideji.<sup>20</sup> A I. Fuček s tim u vezi kaže:

<sup>17</sup> Usp. isto, str. 45.

<sup>18</sup> DH 2.

<sup>19</sup> C. BISSOLI, *Biblija i ljudska prava. Razmišljanje u perspektivi pastovala mladih*, u: »Kateheza« 25 (2003)3, 215-228, ovdje str. 215.

<sup>20</sup> »Uloga i prinos Katoličke crkve u ovom za čovječanstvo epohalnom djelu bili su od posebnog značenja. Istina, sve do prošlog stoljeća ni pape se baš nisu prijateljski odnosili prema ideji ljudskih prava. Nije potrebno nabrajati propuste u tom pogledu. Službena Crkva nije bila voljna suočiti se

»Premda je kulturalna podloga tih deklaracija o ljudskim pravima čisto kršćanska, crkve su, u svom najvišem autoritetu, imale dosta teškoća da ih priznaju i proglašaju. Rasprave se o tim pitanjima najprije javljaju u protestanata u *Ökumensicher Rat* u Amsterdamu 1948. godine, u Upsali 1968., pa u St. Pöltenu 1975. (...) Katolička je crkva ostala još neko vrijeme suzdržana prema nauci o ljudskim pravima. Poznata je davna reakcija Pija VI prema *Deklaraciji prava čovjeka i građanina* 1789. godine. Ali ni papa Pio XII još se nije sasvim 'otopio' pred *Općom deklaracijom o ljudskim pravima*, koju je OUN objelodanio 1948. godine. Važno je znati zašto je Katolička crkva bila toliko suzdržana prema izjavama o 'ljudskim pravima'. Jedan od temeljnih razloga svakako je čuvena *Deklaracija prava čovjeka i građanina* Francuske revolucije iz 1789. god. sa svojim 'besmrtnim načelima' (*sloboda, bratstvo, jednakost*). Deklaracija je svojim 10. i 11. člankom stvarala najveću teškoću. Tim su člancima u državno pravo stavljena na istu razinu 'vjera' i 'ideologija', što dakako Kristova Crkva ne može prihvatiti. Tome je još na svoj način 'nasolio' iluminizam, posebno sa svojim velikim učiteljem E. Kantom (1724-1804). Spomenimo i drugi važan razlog ove suzdržljivosti. Tema o ljudskim pravima i slobodama u Katoličkoj crkvi ide sukladno s pitanjem 'vjerske slobode', koja je dobila zeleno svjetlo istom na Drugom vatikanskom koncilu s deklaracijom *Dignitatis humanae* (7. prosinca 1965). U njoj se osvjetljuje 'pravo osobe i zajednica na društvenu i građansku slobodu u vjerskoj stvari' (br. 6).«<sup>21</sup>

Svi spomenuti, kao i nespomenuti autori, dakle, naglašavaju s jedne strane prvotno odbijanje demokracije i ljudskih prava (a to su klasične liberalne vrijednosti), a s druge ukazuju na to da su to ipak izvorno

listom kršćanske vrijednosti, zbog čega su Drugi vatikanski sabor i postkoncilski pape prema tim stvarima zauzeli drukčiji stav.

To, međutim, nije sva istina. Ivan Pavao II u enciklici *Centesimus annus* (1991), istina, kaže: »Crkva cijeni sustav demokracije ukoliko omogućava široko sudjelovanje građana u političkim odlukama te jamči podanicima mogućnost da biraju i nadziru vlastite vladare, tj. da ih zamijene na miran način kad to bude prikladno.«<sup>22</sup> Ali i nastavlja dalje: »Autentična demokracija je moguća samo u pravnoj državi i na temelju ispravnog shvaćanja ljudske osobe.«<sup>23</sup> I tu zapravo leži problem: svi se danas manje-više izjašnjavaju za demokraciju i za ljudska prava, ali se često demokracija karikira, a ljudska prava gaze. Razlog tomu je kriva antropologija, koju su uočavali pape pretkoncilskog razdoblja, zbog čega su oni odbacivali i liberalizam i demokraciju i ljudska prava, kao dedukciju isključivo te krive antropologije. Ne vodi se, naime, dovoljno računa o čovjekovoj grešnosti. Stoga Crkva i danas, kad prihvaća demokraciju i prava čovjeka, to čini uvijek polazeći s pozicija svoje teološke antropologije i personalističke filozofije. »Demokracija bez načela lako se pretvara u otvoreni ili skriveni totalitarizam, kako

s liberalnim idejama prosvjetiteljstva. Još je papa Lav XIII držao da je borba za ljudska prava zapravo obrana protiv zakonitog autoriteta, pa je posebno kritizirao ideju jednakosti, nauk o suverenitetu naroda, zahtjeve za slobodom mišljenja, tiska, poučavanja i kulture.« – Ivan KOPREK, »Pravni poredak i postanak Opće deklaracije o ljudskim pravima«, u: I. KOPREK (ur.) *Ljudska prava i čovjekovo dostojanstvo. Filozofsko-teološka promišljanja*, FTI, Zagreb, 1999, str. 19-48, ovdje 40.

<sup>21</sup> I. FUČEK, »Katolički moral i ljudska prava«, u: I. KOPREK (ur.) *Ljudska prava i čovjekovo dostojanstvo, filozofsko-teološka promišljanja*, FTI, Zagreb, 1999, str. 19-48, ovdje 40.

<sup>22</sup> CA 46.

<sup>23</sup> Isto, 46.

to pokazuje povijest.«<sup>24</sup> Stoga možemo zaključiti kako je Crkva danas potpuno otvorena imanentnim vrednotama demokratskoga društva, te vrednote ne samo dopušta ili tek trpi, nego ih sama zagovara, ali uvijek *sub conditione*, tj. pod uvjetom da se one ostvaruju na temeljnom ljudskom dostojanstvu koje je integralni dio teološke antropologije.

### 1.4. Orisi suvremene hrvatske demokracije

Ivan Pavao II, u enciklici *Redemptor hominis*, govori o »slovu« i »duhu« čovjekovih prava među kojima on uočava nesklad: promulgacija i opredjeljenje je jedno, a konkretna praksa je često nešto sasvim drugo.<sup>25</sup> Taj raskorak može biti odraz hipokrizije onih koji su odgovorni za takvo stanje, a može biti i posljedica nedovoljnoga društvenog i civilizacijskog razvoja.

Rečeni nesklad osobina je i hrvatske društvene i političke stvarnosti. Za nas je, naime, tipično to što nemamo dovoljno razvijeno građansko društvo i u tom društvu građanske, tj. civilne svijesti koja je temelj demokracije. Imali smo, doduše, razvijenu individualističku svijest i praksu,<sup>26</sup> unatoč pedesetgodišnjem komunističkom odgoju za komunitarnu logiku življenja i djelovanja, ali nismo imali razvijenu svijest o nužnosti uvažavanja društveno prihvaćenih pravila igre, tj. zakona i propisa, zbog čega i dandanas u nas cvate korupcija.<sup>27</sup> Domo-vinski rat – koji, kao i svaka kolektivna ugroženost, po definiciji homogenizira na grupnoj, a ne individualnoj razini, takvo je stanje samo dodatno učvrstio. Kad se, dakle, ima u vidu hrvatska stvarnost koju obilježava, u europskim razmjerima, uz jedan od najviših stupnjeva korupcije, i jedan od najviših stupnjeva međusobnoga nepovjerenja, onda se može donekle dobiti slika o tome u kako lošem obliku se u

nas pojavio i *idejni i politički i gospodarski liberalizam*. I dok je na javnoj sceni ple-menski, klasni i grupni interes uzrokom što su naše stranke još uvijek više pokreti, nego političke stranke, dotle se osobni interes najbolje servisira kršenjem i izrugivanjem zakona i općeprihvaćenih pravilima igre, tj. korupcijom.

Hrvatskim oslobođenjem od Jugoslavije i komunističkoga totalitarizma započeo je period izgradnje demokratskog društva i tržišne privrede. Međutim, budući da građanska svijest kod velikog dijela hrvatskih građana još nije dovoljno razvijena, s jedne strane, i jer liberalizam nije jednoznačan pojam, što će reći da postoji i takva njegova teorija i praksa koja je inkompatibilna s kršćanskom i katoličkom vjerom, s druge, odnosno budući da je Crkva u nas previše klerikalizirana – a to znači da je Crkva u Hrvatskoj još uvijek učinkovitije javno prisutna kroz direktne odnose crkvene vlasti s državnim vlastima, nego kao organizacija civilnoga društva kroz svoje organizacije unutar Božjega naroda<sup>28</sup> – ni jedno od tri temeljna načela

<sup>24</sup> *Isto*, 46.

<sup>25</sup> *RH* 17.

<sup>26</sup> Taj individualizam u nas nažalost prati i golemo međusobno nepovjerenje. Na temelju istraživanja *EVS 1999.* provedenog u Hrvatskoj, 76,8% ispitanika se izjasnilo za varijantu »Čovjek nikada nije dovoljno oprezan«, što govori o velikom postotku nepovjerenja koje vlada među hrvatskim građanima na općoj ljudskoj razini. A to se povjerenje ipak smatra važnim elementom funkcioniranja i razvoja demokratskoga društva. O tome više u: S. ZRINŠČAK, *Društveni razvoj u vrijednosnoj zamci. Socioreligijski pogled na vrednote u hrvatskom društvu*, u: »Bogoslovska smotra« 71 (2001)2-3, 291-318.

<sup>27</sup> O korupciji usp. N. ŠIMAC, *Protiv korupcije, stara pošast – nove opasnosti. Razgovori o korupciji i njezinu suzbijanju*, 2. dopunjeno izd., Udruga za demokratsko društvo, Zagreb, 2004.

<sup>28</sup> »Pod pojmom *civilnog društva* treba shvatiti institucije i pojave organiziranoga društvenog života koje se temelje na dragovoljnosti, uzajamno se



socijalnoga nauka Crkve, solidarnost, supsidijarnost i opće dobro, u takvim okolnostima ne funkcionira na zadovoljavajući način, posebice pak ne načelo supsidijarnosti, mada je ono deducirano neposredno iz temeljnih ljudskih prava. Stoga ne čudi konstatacija Ž. Mardešića: »Demokracija je među vjernicima pala na zadnje mjesto i bije je zao glas. Štoviše, nije rijedak slučaj da se u katoličkim novinama demokracija već grubo izruguje ili čak sotonizira. Da čovjek dobro ne protrlja oči, pomislio bi kako su mu podmetnuli neki stari tekst iz komunističkih vremena: isti dokazi, rječnik, prezir, odbacivanje, nesnošljivost i nepogrešivost. Nije onda ništa čudno što bivši komunisti i pretkoncilski katolici počinju stvarati saveze i zajedno nastupati u javnosti. Izdaje ih zajednička mržnja prema svemu što je novo, hrabro, slobodoumno, mladenačko, kulturno, moderno, radosno i napredno. Radije neka propadne svijet nego da oni nemaju pravo. Znaju dobro što neće – demokraciju i koncilsko kršćanstvo, ali baš ništa ne nude u zamjenu.«<sup>29</sup> Do istog zaključka dolazi i M. Valković kad promatra demokraciju u Hrvatskoj kroz specifičnu prizmu civilnoga društva: »Još nismo 'civilizirali'« – kaže on – »ni dosadašnji standardni (demokratski i 'republikanski') politički život, a jedva smo počeli uviđati potrebu civilnog društva kao takva. Premda se sam pojam dosta često upotrebljava u novije vrijeme, velikoj većini nije jasno što se pod njim razumijeva. Taj stav začudo dijele i neki naši poznati socijalni stručnjaci. Klima u nas još nije razvijena, a nedovoljno je poduzeta i analiza društvenog i kulturnog razvitka. Još uvijek se time bave samo rijetki pojedinci. Ipak je pravac razvitka, čini se, prilično jasan i neminovan. Velik je to izazov za društvo, ali i za Crkvu. Treba pokrenuti nove strukture, ali teže je promijeniti mentalitet.«<sup>30</sup>

## 2. VREDNOTE SUVREMENOGA HRVATSKOG DRUŠTVA

Suvremeno hrvatsko društvo se običava imenovati »društvom u tranziciji« ili »tranzicijskim društvom«, što je izraz za sva ona društva u kojima se donedavna izgrađivao socijalizam, što će reći da su se u njemu razvijale socijalističke i komunističke vrednote. Te su pak vrednote nespojive s građanskom demokracijom, jer polaze od komunitarizma, a ne individualizma, zbog čega u njima nema mjesta ni za vrednote ljudskih prava kako su one zastupane u građanskim demokracijama. Budući da je poprilično istraženo područje vrednota u suvremenom hrvatskom društvu i rezultati istraživanja su obrađeni i objavljeni, na njih samo upućujemo.<sup>31</sup> Ovdje

upotpunjavaju, velikim se dijelom same uzdržavaju, djeluju autonomno s obzirom na državu, poštuju pravni poredak i općenito prihvaćene društvene vrednote, čak ih radi svoje autonomije i zahtijevaju.« – M. VALKOVIĆ, »Civilno društvo – izazov za državu i Crkvu«, u: S. BALOBAN (ur.), *Izazovi civilnoga društva*, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve – Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2000, str. 31-89, ovdje str. 62.

<sup>29</sup> Ž. MARDEŠIĆ, *Odgovornost kršćana za svijet*, Svjetlo Riječi, Zagreb-Sarajevo, 2005, str. 24.

<sup>30</sup> M. VALKOVIĆ, *Civilno društvo – izazov za državu i Crkvu*, cit. izd., str. 85.

<sup>31</sup> Usp. *Vjera i moral u Hrvatskoj*, u: »Bogoslovska smotra« 68(1998), br. 4; *Socioreligijsko istraživanje u franjevačkim provincijama Hrvatske i Bosne i Hercegovine* (koje je obuhvatilo ne samo redovnike nego i laičku populaciju na području franjevačkog djelovanja), u: »Crkva u svijetu« 34(1999), br. 2; *Politički i kulturni aspekti društvenog položaja žena*, čiji su rezultati objavljeni u knjizi: I. TOMIĆ-KOLUDROVIĆ / S. KUNAC, *Rizici modernizacije, žene u Hrvatskoj devedesetih*, UG »Stope nade«, Split, 2000; *Europsko istraživanje vrednota – EVS-1999. Podaci za Hrvatsku*, u: »Bogoslovska smotra« 70(2000), br. 2; *Istraživanje »Aufbruch«*, u: »Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije« 128(2000), br. 12, te *Religijski identitet zagrebačkih adolescenata*, doktorski rad s. Valentine Blaženke MANDARIĆ, ur. Vlado ŠAKIĆ, izdanje Instituta društvenih znanosti »Ivo Pilar«, Zagreb, 2000.

se, međutim, osvrćemo samo na one vrednote demokratskoga društva koje su svojedobno bile od strane Crkve odbijane, budući da samo one mogu biti – i jesu – na specifičan način izazov vjeroučiteljevu pozivu i poslanju u suvremenome hrvatskom društvu. A te se vrednote mogu svrstati u dvije kategorije: one javno zastupane, odnosno promulgirane i one osobne, individualne, odnosno privatne.

## 2.1. Javne društvene vrednote

Iako se u demokratskom društvu danomice govori o »javnom« i »privatnom« sektoru, o »javnom mnjenju« i »privatnom mišljenju«, pojam *javnosti* je sve prije nego jasan. Za potrebe ovoga članka mi *javnost* shvaćamo kao ono što je javno i službeno zastupano, tj. kao ono što se podrazumijeva po samoj logici stvari jer je *per definitionem* njezin integralni dio. I jer tako poimamo *javnost*, moramo odmah naglasiti da povijesni nastup građanske demokracije u Europi, tamo još od Francuske revolucije, u stopu prati fenomen *laičnosti*, što je bio jedan od glavnih kamena spoticanja u njezinoj percepciji i recepciji od strane crkvenih vlasti. A *laičnost* znači uvijek odvojenost Crkve od države, pri čemu se, kao krajnja konsekvencija onda, više ili manje, traži i odvojenost Crkve od društva i vjere od konkretnoga života. I u Republici Hrvatskoj su »sve vjerske zajednice jednake pred zakonom i odvojene od države«. <sup>32</sup> L. Diotallevi to izražava ovako: »Prvo u jakobinskoj, a zatim u republikanskoj Francuskoj, odvojenost između Crkve i države znači – dosljedno – isključenost religijskih organizacija, institucija i zakona iz javnog prostora. Država isključuje religijske čimbenike, kao i druge čimbenike koje ne kontroliira, iz *respublica* koju je hegemonizirala.

To isključenje čini religijske čimbenike i sadržaje jednostavno nevidljivima u jav-

noj perspektivi. Republikanska država koja je rođena iz Francuske revolucije 'ne poznaje kultove': doslovno ih ne vidi te ih je, da ih ne bi vidjela, učinila nevidljivima, lišila ih je neovisnih razloga i uvjeta javne vidljivosti.« <sup>33</sup> Ovo valja uvijek imati na umu, jer su javno promulgirane demokratske vrednote – koje su listom u svim demokratskim državama identične – uvijek podložne interpretaciji koja prolazi kroz prizmu specifično zastupane *laičnosti*, zbog čega službeno tumačena i prakticirana *laičnost* društva nije ista, primjerice, u Francuskoj, Italiji ili pak u Njemačkoj.

*Ustav Republike Hrvatske* u čl. 3. kaže: »Sloboda, jednakost, nacionalna ravnopravnost i ravnopravnost spolova, mirotvorstvo, socijalna pravda, poštivanje prava čovjeka, nepovredivost vlasništva, očuvanje prirode i čovjekova okoliša, vladavina prava i demokratski višestranački sustav najviše su vrednote ustavnog poretka Republike Hrvatske i temelj za tumačenje Ustava.« <sup>34</sup> Ono što je za nas važno valja naglasiti da u čl. 61. *Ustava RH* stoji: »Obitelj je pod osobitom zaštitom države.« <sup>35</sup> Ova bismo prava mogli tumačiti i kao temeljne ustavne vrednote hrvatskoga društva. U ovako sročenom tekstu možemo razabrati dvije kategorije vrednota, kako ih danas neki dijele, i to *nadahnjujuće* i *primijenjene*. Nadahnjujuće bi, primjerice, bile: pluralizam, tolerancija, pravda, solidarnost, nediskriminacija i sl., dok bi pri-

<sup>32</sup> *Ustav Republike Hrvatske*, 14. izmijenjeno i dopunjeno izdanje, Zagreb, 2003, str. 20.

<sup>33</sup> L. DIOTALLEVI, *Laičnost: Kriza jednog oblika vladavine i opiranje kulture toj krizi*, u: »Kateheza« 30(2008)2, 101-116, ovdje str. 104-105.

<sup>34</sup> Nakon toga *Ustav* od čl. 21. do čl. 47. iznosi osobna i politička prava i slobode, a od čl. 48. do čl. 69. gospodarska, socijalna i kulturna prava građana Republike Hrvatske. *Ustav Republike Hrvatske*, cit. izd., str. 10.

<sup>35</sup> *Isto*, str. 24.

mijenjene bile: poštivanje ljudskoga dostojanstva, slobode, demokracije, jednakosti, pravne države i ljudskih prava. Što se pak načelne kompatibilnosti tih i takvih vrednota s crkvenom doktrinom tiče, F. Álvarez de Miranda y TORRES s pravom kaže: »Očito je da su pluralizam, tolerancija, pravda, solidarnost i nediskriminacija obilježja europskoga društva. Društveni vođe to ističu, intelektualci također, a političari brane te ideje u svojim programima. I društvena većina to potvrđuje braneći te ideje u javnosti. (...) Isto bismo mogli reći i za 'primijenjene vrednote' (poštivanje ljudskoga dostojanstva, slobode, demokracije, jednakosti, pravne države i ljudskih prava)... (...) Nadahnjujuće vrednote i primijenjene vrednote koje su nabrojene u nacrtu europskog Ustava ne samo da se podudaraju s kršćanskom socijalnom misli nego u njoj nalaze i veliki razvoj, i u korijenima i u perspektivama. Ta je misao sistematizirana i aktualizirana u bogatom suvremenom društvenom nauci Crkve, od enciklike *Pacem in terris* Ivana XXIII pa sve do širokog europskog nauka Ivana Pavla II.«<sup>36</sup>

Kako zbog svoje tranzicijske naravi tako i zbog baštinjenog mentaliteta, odnosno zbog nedostatka razvijenoga građanskog društva u pretkomunističkom vremenu, ove i ovakve javne vrednote više označavaju promulgiranu opciju razvoja društva, nego konkretnu društvenu praksu. Dakako, to uvelike vrijedi i za razvijena demokratska društva, no za suvremeno hrvatsko društvo ipak na poseban način. Zbog nedovoljno ozbiljnog odnosa prema državi općenito – jer kroz duga stoljeća svoje nismo ni imali – u suvremenom se hrvatskom društvu masovno ignorira i krši ono što je javno, kao vrednota, zastupano. Tako se, primjerice, tolerancija, kao demokratska i kršćanska vrednota, znade

tumačiti i prakticirati bilo kao indiferentnost i relativizam, bilo pak kao teror manjine. Jednako tako u nas padaju u vodu promulgirana ljudska prava, zbog već poslovične slabosti pravne države i korupcije. Zabrana diskriminacije na spolnoj osnovi službeno se tako interpretira i promiče da se prenaplašavanjem prava homoseksualaca dovodi u pitanje ustavna odredba o zaštiti obitelji i sl. Stoga se problem odnosa Crkve i suvremenoga hrvatskog društva, a time i problem odnosa vjeroučitelja u ovom i ovakvom društvu, ne javlja na razini javno promulgiranih vrednota, nego na području njihove interpretacije i konkretizacije, odnosno na području interpretacije naravi i stupnja laičnosti ovoga društva.

## 2.2. Osobne vrednote

Nerealno je očekivati da se rang-lista društvenih vrednota poklapa s rang-listom osobnih vrednota. Društvene vrednote bi zapravo trebale biti samo okvir za ostvarivanje osobnih vrednota, odnosno preduvjet njihovih mogućnosti. No da bi društvene vrednote to mogle biti, ne smije doći do velikog raskoraka između rang-liste jednih i drugih, jer će tada doći do njihova konkretnog međusobnog potiranja. Rezultati do kojih smo došli na temelju nekoliko uzastopnih ispitivanja u slobodnoj i neovisnoj Republici Hrvatskoj pokazuju da u nas, u tom pogledu, vlada popriličan nesklad. Polazišna vrednota liberalne demokracije, naime, jest pojedina ljudska jedinica, ali da bi te pojedine ljudske jedinice mogle ostvariti svoje individualne interese, među njima mora postojati kritična masa međusobnog povjerenja i na njemu teme-

<sup>36</sup> F. Á. DE MIRANDA Y TORRES, *Doprinos religiozne kulture za novo europsko građanstvo (političko gledište)*, u: »Kateheza« 26(2004)2, 93-100, ovdje str. 98-99.

ljenog povjerenja u institucije sustava.<sup>37</sup> Međutim, podaci europskog istraživanja vrednota, provedenog u Hrvatskoj 1999. godine, pokazuju da među nama vlada golemo nepovjerenje, kako međusobno, tako i u institucije sustava.<sup>38</sup> Na toj se pozadini onda drukčije odražava ljestvica osobnih vrednota. Individualizam, naime, ne mora uvijek biti i rigidni egoizam, no u okolnostima natprosječne zatvorenosti u nepovjerenje prema drugim ljudima i prema institucijama sustava, vjerojatnost takva egoizma je vrlo velika.

Kao primjer uzimamo vrednotu obitelji. Vlastita obitelj je prema istraživanju *EVS-1999.* na vrhu ljestvice vrednota, zatim slijede posao, prijatelji i poznanici, slobodno vrijeme i sl., dok je religija na predzadnjem mjestu, točnije ispred politike.<sup>39</sup> Prema istraživanjima među zagrebačkim adolescentima, koje je svojedobno provela s. V. B. Mandarić, njihova ljestvica vrednota izgleda ovako: 1. zdravlje, 2. prijateljstvo, 3. ljubav, 4. poštenje, 5. druženje s vršnjacima, 6. novac i blagostanje, 7. studij i osnivanje obitelji, a vjera je tek na desatom mjestu.<sup>40</sup> I dok je tako, s jedne strane, obitelj, kao vrednota zaštićena Ustavom RH, a s druge visoko kotira i kao osobna vrednota, odnosno dok gotovo dvije trećine ispitanika (62,6%) smatraju da su brak ili druga stabilna veza nužni za čovjekovu sreću u životu, dotle ipak više od trećine građana (36,3%) i više od polovice studenata (54,9%) opravdava rastavu braka, iako je trajan i sretan brak preduvjet trajne i sretne obitelji.<sup>41</sup> Očito se ovdje ne misli na obitelj u onom smislu kako je shvaća i prihvaća Katolička crkva. Štoviše, na pitanje: »Ako žena želi imati dijete kao samohrana majka i ne želi stabilnu vezu s muškarcem, odobravate li joj to ili ne?« odgovori su bili: odobravam (65,9%), ne odobravam (16,2%), ovisi (17,0%).<sup>42</sup> A kad se tomu

pridoda da prema istraživanju *Aufbruch*, 56,6% ispitanika drži kako je važno da čovjek postane sretan, a kako će to postati, njegova je osobna stvar,<sup>43</sup> onda vidimo da su osobne vrednote uvelike egocentrične, točnije da se i u brak ulazi, iz braka izlazi i izvan braka ostaje uglavnom zbog naglašeno egocentrične usmjerenosti. A jednu tako zamišljenu obitelj, tj. privremenu i ukalkuliranu kao sredstvo vlastitoga egoizma, država zapravo i ne bi trebala uzimati pod posebnu zaštitu.<sup>44</sup> Naprotiv, ona bi trebala biti zainteresirana za trajnu i stabilnu obitelj, jer samo takva obitelj jamči zdrav odgoj djece i njihov razvoj. Stoga, primjerice, politizirajuće upiranje prstom u obitelj, kao gotovo neupitnu hrvatsku vrednotu, treba razumjeti kao političku pragmatiku<sup>45</sup> ili pak naru-

<sup>37</sup> »Bezlično povjerenje u druge ljude te povjerenje u institucije političkoga sustava smatraju se važnim elementima funkcioniranja racionalno-zakonodavnog autoriteta, razvoja demokracije, odnosno stabilne političke kulture te preduvjetom razvoja poslovne kulture zasnovane na poštivanju ugovora, kao i dobrih poslovnih običaja. Modernizacijski razvoj je blisko vezan s poznatim, jasnim, reguliranim 'pravilima igre'. Tzv. problemi funkcioniranja pravne države u Hrvatskoj govore da tome kod nas nije tako...« – S. ZRINŠČAK, *nav. dj.*, str. 304.

<sup>38</sup> Usp. G. ČRPIĆ/I. RIMAC, *Pregled postotaka i aritmetičkih sredina*, u: »Bogoslovska smotra«, 70 (2000)2, 191-232.

<sup>39</sup> Usp. *isto*, str. 191.

<sup>40</sup> Usp. V. B. MANDARIĆ, *nav. dj.*, str. 294.

<sup>41</sup> O tome opširnije: J. BALOBAN, *Obitelj i suvremena kriza vrednota*, u: »Bogoslovska smotra« 71 (2001)2-3, 341-360.

<sup>42</sup> Usp. *isto*, str. 352.

<sup>43</sup> Vidi: P. ARAČIĆ / G. ČRPIĆ / K. NIKODEM, *Vjerska situacija u hrvatskom tranzicijskom društvu, prema istraživanju »Aufbruch«*, u: »Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije« 128(2000)12, 785.

<sup>44</sup> O tomu više u: Š. MARASOVIĆ, *Teološki pogled na vrednote u hrvatskom društvu*, u: »Bogoslovska smotra« 71(2001)2-3, 319-340.

<sup>45</sup> Tu bih ubrojio, primjerice, i ovaj dio intervjuua s novinarom V. Krsnikom: »Bolković: *Koja bi bila*

čeni tekst,<sup>46</sup> a ne kao ozbiljan znanstveni podatak.

Što pak vrijedi za vrednotu obitelji, *caeteris paribus* vrijedi i za komparaciju drugih osobnih i društvenih vrednota. Ono što je s. V. B. Mandarić ustanovila za mlade – jer se poklapa s rezultatima istraživanja cjelokupne populacije – možemo reći da vrijedi općenito, a to je: »Kršćanska se poruka sve više selekcionira, a Crkva se više cijeni zbog njenog socijalnog angažiranja nego njene religiozne uloge. I religioznim se sadržajima mijenja ljestvica. Primjerice, molitva ili misa imaju kod nekih privilegirano mjesto, dok je sakrament ispovijedi gotovo isključen. Na moralnom području također se pravi vlastiti izbor, ne obazirući se pritom na crkveno učiteljstvo. Današnji mladi u religioznim sadržajima biraju ono što odgovara njihovim potrebama: identiteta, socijalizacije, integracije i sigurnosti.«<sup>47</sup>

### 3. VJEROUČITELJ IZMEĐU SCILE I HARIBDE

Vjeroučitelj se na specifičan način nalazi stisnut između *Scile* vlastite integracije vjere u demokratski kontekst i demokratske logike u vlastitu eklezijalnu svijest i vjerničku samosvijest i *Haribde* konkretnih eklezijalnih mogućnosti, budući da on u tom društvu ne stoji samo kao osobni vjernik, ponajmanje vjerski privatnik, već je i snagom dekreta u crkvenom poslanju. I on stoji, kako kaže G. Langenhorst, pred dvostrukom zadaćom: šanse našega vremena iskoristiti i rizike umanjiti.<sup>48</sup> Za vjerovatnu uspješnost toga poslanja pak – Božju milost pretpostavljamo jednako kao i njegovu mogućnost da čini čudesa! – potrebno je ispuniti nekakve preduvjete kako *ex parte subiecti*, tako i *ex parte obiecti*, pri čemu se ovima potonjima tek uvjetno i prilično nezgrapno označavaju *objektivne okolnosti* u okolišu mjesne Crkve.

Govoreći o odgoju za solidarnost unutar školskoga vjeronauka, F. Schweitzer kaže da je na temelju jednog istraživanja u Njemačkoj »...postalo vrlo jasno da mladi u školskom vjeronauku i ponašanju Crkve zapažaju stvarnu brigu za razvoj solidarnosti i kao cilj učenja osobito je zastupaju, ali u tome ne prepoznaju nikakve mogućnosti ponašanja za vlastitu praksu

*tri, četiri vrijednosna stava takvog dnevnika? Možemo li ilustrirati što bi to značilo 'hrvatski dnevni konzervativni list'?*»

Krsnik: *Veći bi naglasak bio na obitelji* (podcrtao Š. M.), državi i nacionalnom identitetu, za razliku od ostalih tiskovina koje to ne naglašuju. Uostalom treba uzeti u obzir da je Hrvatska pretežno konzervativna zemlja. – Vjekoslav KRSNIK, *Press karte na stol! Moj obračun s nama*. Naklada Bošković, Split, 2008, str. 435.

<sup>46</sup> U takve bih tekstove svrstao i ovaj M. O'Briena: »I ono što je najvažnije i što fascinira u takvim uvjetima, sačuvali ste svijest o sebi, o onome što zapravo jeste. Papa Ivan Pavao II je lijepo rekao u Poslanici o obitelji: Obitelj vas čini onim što jeste. Što znači, mi moramo postati ono što zapravo jesmo! Vi Hrvati imate specifičnu misiju u svjetskoj povijesti, prolazite vatru čišćenja, i vi možete izgraditi izvornu i iskrenu demokraciju na temelju kršćanskih principa! Vaša misija je u tome da Europi donesete novo duhovno nadahnuće, jer ona vrlo brzo gubi svoju vjeru. Imate veliki poziv, mali ste u brojčanom i zemljopisnom smislu, ali Bog je uvijek one malene i najmanje birao za najveća djela.« – Michael O'BRIEN, *Hrvatsko slovo*, 18. ožujka 2005, citirano u: Josip PEČARIĆ, *Za hrvatske vrednote*, Zagreb, 2007, str. 205.

<sup>47</sup> V. MANDARIĆ, *Profil mladih danas*, u: »Kateheza« 21(1999)1, 32-44, ovdje str. 42.

<sup>48</sup> »Wir stehen vor der doppelten Aufgabe, die Chancen unserer Zeit zu nutzen und die Risiken zu verkleinern. Pluralität, gestaltbare Wahlfreiheit, eigenverantwortliche Entscheidung sind echte Errungenschaften unserer Zeit. Gleichzeitig gibt es die Gefahr, dass Gleichgültigkeit alle Werte einebnet. Viele machen die Erfahrung, dass Beliebigkeit kaum zu sinnhaftem Leben führt. Sie sind mit der uferlosen Vielfalt überfordert, werden eher gelähmt und verharren passiv in ihrer gefühlten Ausweglosigkeit.« – Georg LANGENHORST, *Einschalten, umschalten*, u: »Christ in der Gegenwart« 60(2008)29, 317-318, ovdje str. 317.

i solidarnost. S crkvama oni povezuju samo karitativna djela, kao npr. darivanje odjeće i lijekova, ali nikakve strukturalne ili političke promjene. Što se njih samih tiče, mladi su u pogledu odgovarajućih mogućnosti djelovanja vrlo zbunjeni, što u konačnici može dovesti do frustracije. Mladi ne žele stalno hodati okolo s lošom savješću – a više se u najmanju ruku i ne postiže ako školski vjeronauk određene probleme vrlo snažno ističe, ali ne pokazuje nikakve strategije djelovanja.<sup>49</sup> Postavlja se, naime, pitanje: Ne nalaze li se i vjeroučitelji u sličnoj situaciji? Ne vode li zahtjevi koji se pred njih postavljaju u odnosu prema konkretnom društvu često također prema nemirnoj savjesti i frustraciji?

### 3.1. *Vjeroučitelj i nadahnjujuće društvene vrednote (pluralizam, tolerancija, pravda, solidarnost, nediskriminacija)*

Često se ističe, pozivajući se na encikliku Pavla VI *Evangelii nuntiandi*, u kojoj stoji da »mladi čovjek sluša radije svjedoke nego učitelje, ili ako sluša učitelje, sluša ih zato što su svjedoci«,<sup>50</sup> kako svaki navjestitelj vjere – bio on svećenik, redovnik ili pak laik – mora u prvom redu biti svjedok vjere.<sup>51</sup> I to stoji. Jednako se tako ne propušta reći kako vjeroučitelj usto mora biti prorok.<sup>52</sup> I to stoji. A kad se jedno i drugo zbroji, nužno ispada da vjeroučitelj treba biti i svetac. To je toliko jasno da gotovo i nije potrebno taj poziv na svetost vjeroučitelja potkrepljivati nekim dodatnim crkvenim dokumentom.<sup>53</sup> Ova vjeroučiteljeva svetost, međutim, ne čini ga stvarno kompetentnim za vjeroučiteljsku zadaću, niti mu ona daje stvarni legitimitet, već ga čini samo i isključivo moralno kompetentnim i daje mu moralni legitimitet. Dakaako da je moralni legitimitet u ovakvom poslanju ipak najvažniji, jer je najuvjerljiviji, ali da bi vjeroučitelj – kao i Crkva

općenito – mogao biti takav u konkretnom društvu, njegova svetost, odnosno njegova duhovnost, mora biti tom društvu i njegovu moralu kontekstualna. Duhovnost, naime – kako kaže J. Schepens – označava pojedinačni i skupni odnos s Bogom, koji se živi u kršćanskom smislu i usmjerenju danom vlastitom životu koji se otvara prema dolasku Božjeg kraljevstva istine, ljubavi i pravde. »Duhovnost je prema tome više od obične religioznosti: tiče se iskustvenog dijela kršćanske vjere, njezina ukorjenjenja u osobnosti, njezine sposobnosti da dodirne sva područja života. *Duhovnost je uvijek povijesno, sociološki i kulturološki određena* (istaknuo Š. M.). Danas se treba ostvarivati u pluralističkom i sekulariziranom društvu te se stoga pred nju postavljaju nove zadaće.«<sup>54</sup>

Te nove zadaće koje se postavljaju pred duhovnost u pluralističkom i sekulariziranom društvu, odnosno specifičnosti duhovnosti i svetosti u demokratskom društvu, koje moraju resiti svakoga vjernika, posebice vjeroučitelja, nužno u sebe ugrađuju i osobni odnos prema vrednotama demokratskoga društva kako ih zastupa i tumači Crkva. Ako, dakle, Crkva izriječno odbacuje svaki totalitarizam i svaku oligarhiju – i to polazeći od dostojanstva ljudske osobe! – onda ni vjeroučitelju u demokratskom društvu nije ostavljeno na volju hoće li on ili neće, više ili manje,

<sup>49</sup> F. SCHWEITZER, *Formiranje osobnosti i razvoj duha solidarnosti kao zadaci školskog vjeronauka*, u: »Kateheza« 24(2002)2, 101-113, ovdje str. 111.

<sup>50</sup> EN 41.

<sup>51</sup> Usp. primjerice: J. SCHEPENS, *Duhovnost vjeroučitelja*, u: »Kateheza« 29(2007)1, 54-63, ovdje str. 60.

<sup>52</sup> Usp. isto, str. 61.

<sup>53</sup> Usp. T. IVANČIĆ, *Vjeroučitelj u dokumentu HBK »Na svetost pozvani«*, u: »Kateheza« 24 (2002)4, 305-315.

<sup>54</sup> J. SCHEPENS, *nav. dj.*, str. 55.

očijukati s eventualno totalitarnim ili autoritarnim sustavima društvenoga i političkog uređenja. Vjeroučitelj, naime, iz dva razloga, mora usvajati i zastupati, a to znači ne samo učiti nego i odgovajati za demokratske vrednote. Prvo stoga što je on državni činovnik, država ga plaća, pa je stoga već i snagom običnog poštenja dužan da u svojoj odgojnoj djelatnosti bude iskren i uvjerljiv, on mora usvajati temeljne vrednote države i društva koji ga plaćaju. Drugo stoga jer je on dekretom ovjеровljeni poslanik Crkve i, kao takav, dodatno dužan iskreno interiorizirati vrednote Crkve kojoj pripada i u ime koje vjeru poučava i svjedoči. Jer, kako bi vjeroučitelj mogao neke vrednote svjedočiti ako ih za svoju osobu ne bi sam iskreno usvajao?!

Da ovo za naše okolnosti nije nešto samo po sebi razumljivo, govore i rezultati istraživanja do kojih su svojedobno došli I. Živković i D. Bagić, istražujući prisutnost nacionalno-autoritarnih političkih orijentacija u dijelu zagrebačke studentske populacije. Među rezultatima toga istraživanja jest i podatak koji govori o razlikama među studentima različitih studija u stupnju sklonosti prema nacionalno-autoritarnoj političkoj orijentaciji. Rezultati, naime, pokazuju da najviše prosjeke na ovoj skali imaju studenti Katoličkoga bogoslovnog fakulteta (studenti teologije i katehetike) i potom studenti Pravnog fakulteta, a najniže prosjeke imaju studenti psihologije i novinarstva s Hrvatskih studija.<sup>55</sup> A valjda ne treba ni spominjati da su nadahnjujuće vrednote demokratskoga društva, koje zdušno zagovara i Crkva, nespojive s nacionalno-autoritarnom političkom orijentacijom. Drugim riječima, nije moguće gajiti društveno kontekstualnu duhovnost, kao preduvjet mogućnosti vlastite svetosti i uvjerljivog svjedočenja vjere koju u ime Crkve poučavaš, ako u demo-

kratskoj državi i društvu intimno usvajaš tomu društvu i nauci Crkve alternativne vrednote. Ivan Pavao II, naime, u *Centesimus annus* kaže: »Crkva cijeni sustav demokracije ukoliko omogućava široko sudjelovanje građana u političkim odlukama te jamči podanicima mogućnost da biraju vlastite vladare, tj. da ih zamijene na miran način kad to bude prikladno. Crkva zato ne može podržavati oblikovanje uskih vodećih skupina koje radi zasebnih interesa ili ideoloških ciljeva uzurpiraju državnu vlast. (...) Budući da nije ideološka, kršćanska vjera ne smatra da može prolaznu socio-političku stvarnost zarobiti u čvrstu shemu, te priznaje da se čovjekov život ostvaruje u povijesti u različitim i ne uvijek savršenim uvjetima. Zato Crkva, kad god afirmira transcendentno dostojanstvo čovjeka, ima kao svoju metodu poštivanje slobode.«<sup>56</sup>

Dakako, kao što nije isto demokracija i anarhija, personalizam i individualizam, tako nije isto ni tolerancija, pluralizam i svakojaki relativizam. Doduše, u interpretaciji agnostičkoga liberalizma, tolerancija je zapravo sinonim za etički, vjerski i svakojaki drugi relativizam, no u katoličkoj interpretaciji tomu nije tako. Postoji, kako kaže Benedikt XVI, suvremeni »teror relativizma«, ali postoji i obveza njemu se oduprijeti svim mogućim legitimnim i legalnim sredstvima. A demokratski ustroj i procedura takva sredstva pružaju svojim ustrojem pravne države i usvajanjem ispravne antropologije. »Autentična demokracija« – kaže Ivan Pavao II – »moguća je samo u pravnoj državi i na temelju ispravnog

<sup>55</sup> Usp. I. ŽIVKOVIĆ / D. BAGIĆ, *Prisutnost nacionalno-autoritarnih političkih orijentacija u dijelu zagrebačke studentske populacije*, u: »Društvena istraživanja« 11(2002)4-5, 785-804, ovdje str. 800.

<sup>56</sup> CA 46.

shvaćanja ljudske osobe. Zahtijeva da se ostvare nužni uvjeti za unapređenje bilo pojedinih osoba odgojem i formacijom prema istinskim idealima bilo 'subjektivnosti' društva stvaranjem struktura udionništva i suodgovornosti. Danas postoji sklonost da se tvrdi kako su agnosticizam i skeptički relativizam filozofija i temeljni stav koji odgovaraju demokratskim političkim oblicima, te da oni koji su uvjereni da spoznaju istinu te čvrsto stoje uz nju nisu vjerodostojni s demokratskog staništa, jer prihvaćaju da većina određuje istinu i da je ona različita već prema raznim političkim ravnotežama. Tu treba primijetiti da se ideje i uvjerenja mogu lako instrumentalizirati u svrhe moći ako ne postoji nikakva posljednja istina koja vodi i usmjeruje političku akciju.<sup>57</sup>

### 3.2. *Vjeroučitelj i primijenjene društvene vrednote (poštivanje ljudskoga dostojanstva, slobode, demokracije, jednakosti, pravne države i ljudskih prava)*

Nije, dakle, vjeroučitelj ubačen u kotao relativizma i indiferentizma kako bi poučavao sadržaje i odgajao za vrednote koje mogu biti i ovakve i onakve, odnosno kao da je to isto što i drugi nude, samo drugim riječima rečeno. Jer i sloboda, koja je temelj demokracije, svoju puninu dostiže u izboru dobra i istine, jer ona se, kako stoji u *Centesimus annus*, »u potpunosti vrednuje samo ako se prihvaća istina: u svijetu bez istine sloboda gubi svoju vrijednost, te se čovjek izlaže nasilju strasti i otvorenim i skrivenim uvjetovanostima. Kršćanin živi slobodu i služi joj nudeći neprestano, po misijskoj naravi svog poziva, istinu koju je spoznao. U dijalogu s drugim ljudima, pažljiv na svaki djelić istine koji susretne u životnom iskustvu i u kulturi pojedinaca i nacija, neće se odreći svjedočenja svega onoga čemu ga je poučila

vjera i pravilna upotreba razuma.«<sup>58</sup> M. Jäggle s tim u vezi kaže: »Onaj tko iz religijske nastave u prostoru škole u potpunosti izostavi pitanje o istini, sprečava religijsko obrazovanje.« Ukazujući na Deklaraciju o slobodi vjerovanja Drugoga vatikanskog sabora, on kaže: »Ona govori o dostojanstvu osobe u društvu i o slobodi vjerovanja. U čl. 3. kaže se: 'Istinu valja tražiti (inquirenda est) na način svojstven dostojanstvu ljudske osobe i njezinoj društvenoj naravi, naime slobodnim istraživanjem (libera... inquisitione; misli se prema tome na 'traženje', 'ispitivanje'), uz pomoć poduke ili izobrazbe, razmjene mišljenja (ope... communicatione) i dijaloga; po tome ljudi jedni drugima izlažu istinu koju su našli ili misle da su je našli kako bi se uzajamno pomagali u traganju za istinom; uza spoznatu pak istinu treba čvrsto prioriteti osobnim pristankom'.«<sup>59</sup>

S ovim i ovakvim osobnim i čvrstim prihvaćanjem spoznate istine, svaki građanin, pa tako i vjeroučitelj, postaje u pravom smislu socijalno kompetentan, što je preduvjet njegove uvjerljivosti, odnosno njegova svjedočenja onoga o čemu govori. Ta socijalna ili međuljudska kompetencija »obuhvaća sve oblike ponašanja kojima treba ovladati da bi pojedinac mogao učinkovito i konstruktivno sudjelovati u društvenom životu u interakciji s drugim pojedincima ili skupinama«<sup>60</sup>. Ako se vjeroučitelj trsi da njegovi učenici postanu so-

<sup>57</sup> Isto, 46.

<sup>58</sup> Isto, 46.

<sup>59</sup> »Za našu stvar«, upozorenje potječe od H. Zirker-a, »možda se još premalo pozornosti obratilo na jedan od posljednjih dokumenata Drugoga vatikanskog sabora, tj. na Deklaraciju o slobodi vjerovanja (Dignitatis humanae)«. M. JÄGGLE, »Poučavanje kršćanske religije i drugi«, u: »Kateheza« 30(2008)2, 117-128, ovdje str. 125-126.

<sup>60</sup> M. FLEGO, *Škola za život sutrašnjice – Ključne kompetencije za cjeloživotno učenje*, u: »Školske novine« 5/2007, str. 12.



cijalno kompetentni, jamačno tu kompetenciju mora prethodno postići on sam. A naglasak je uvijek na interiorizaciji društvenih vrednota za vlastitu osobu. Tako govoreći, primjerice, o vjeronaučnom odgoju za ljudska prava, C. Carazzone kaže da se taj odgoj ne može ograničiti na poznavanje ljudskih prava, da ne smije biti samo odgoj *o* ljudskim pravima nego i odgoj *za* ljudska prava, što znači da treba u sebe uključiti i zalaganje, solidarnost i djelovanje. Stoga ona smatra da odgoj za ljudska prava treba imati »tri dimenzije: kognitivnu dimenziju (poznavati, kritički misliti, pojmovno obuhvatiti, prosuditi), afektivnu dimenziju (pokušati, doživjeti iskustvo, empatija) i aktivnu voljnu dimenziju ponašanja (izabrati i djelovati, ostvariti smjernice za snalaženje).«<sup>61</sup> A može li vjeroučitelj uspješno aktivirati te tri dimenzije u vjeroučeniku, ako one nisu prethodno aktivirane u njemu samome?!

Socijalne kompetencije o kojima je riječ, treba da budu izraz ispravne, socijalne duhovnosti. Nju obilježava interiorizacija društvenih vrijednosti u kršćanskoj interpretaciji, a po definiciji je usmjerena na adekvatnu društvenu praksu, čiji je integralni dio. Društvena teorija bez adekvatne društvene prakse vodi u frustraciju. A izbjegavanje te frustracije kod vjeroučenika moguće je samo tako da školski vjeronauk jasno razradi pitanje o tome kako vjera i vjerske vrednote mogu biti društveno relevantne, bilo u smislu društvene solidarnosti bilo u procesu donošenja političkih odluka. »Pritom, naravno« – kaže F. Schweitzer – »školski vjeronauk ne može preći granice poučavanja. On npr. ne može i ne smije djecu i mlade uključivati u odgovarajuće udruge kao što su npr. skupine za zaštitu okoliša ili mirovne skupine. Politički i javni angažman u takvim skupinama plod je osobne životne odluke, koju pojedinac može donijeti jedino osobno,

sam za sebe. Školski vjeronauk može i treba, međutim, učiniti dvoje: s jedne strane upozoriti na značenje javne uloge religije i Crkve, a s druge ukazati na postojeće mogućnosti da mladi sami u tom smislu nešto učine. Drugim riječima, to znači da školski vjeronauk mora sve više prihvaćati i svoj odgojni zadatak i svoj angažman u tom građanskom društvu. Odgoj za solidarnost traži povezanost s praksom solidarnosti – inače je beznačajan za život djece i mladih.«<sup>62</sup> To je jasno, ali kako može vjeroučitelj svjedočki odgajati za solidarnu praksu? O čijem je, naime, ovdje svjedočenju riječ: vjeroučiteljevu ili o onom crkvene zajednice koju on predstavlja, u čije ime odgaja i naučava? Ovo je krucijalno pitanje, ne samo uvjerljive teorije nego i jedino moguće uvjerljive prakse. Ako, naime, vjeroučitelj nije vjerski privatnik, nego crkveni opunomoćenik i poslanik, može li se – i smije li se takvo što uopće i pokušati – sav teret uvjerljivosti i uspješne integracije vjere u društvenu kulturu, i obratno, prebaciti isključivo na njegova individualna leđa?! Dakako, takvo se što niti može niti smije činiti, a to onda znači da nas ovo pitanje ponovno povezuje s uvodnim poglavljem ovoga članka, gdje je bilo riječi o načelnom odnosu Crkve i demokratskoga društva. Naime, ponekad i nije problem u tome da se pojedinici vjeroučitelj kao vjernik integrira u društvenu kulturu, jer to još ne znači da se time ujedno i njegova crkvena zajednica integrirala u tu kulturu. Štoviše, može u tom slučaju za njega doći do novoga dramatskog loma, sada pak ne više na crti vjeroučitelj – društvo, nego vjeroučitelj – uža crkvena zajednica. Tada

<sup>61</sup> C. CARAZZONE, *Odgoj za ljudska prava*, u: »Kateheza« 30(2008)1, 32-47, ovdje str. 38-39 passim.

<sup>62</sup> F. SCHWEITZER, *Formiranje osobnosti i razvoj duha solidarnosti kao zadaci školskog vjeronauka*, u: »Kateheza« 24(2002)2, 101-113, ovdje str. 111-112.

se vjeroučitelj doista nalazi između Scile društva i Haribde crkvene zajednice.

### 3.3. *Vjeroučitelj, društvena kultura i crkvena zajednica*

O kategoriji crkvenosti kod vjeroučitelja u školama, poglavito vjeroučitelja laika, mnogo se pisalo i piše. Iz svih tih tekstova, međutim, kao da izranja izvjesna bojazan da se vjeroučitelj laik ne bi previše »osamostalio«, odnosno da ne bi vjeronauk shvatio kao poučavanje i odgoj po vlastitim željama, a ne po shvaćanju i željama Crkve koja ga je za to i opunomoćila.<sup>63</sup> J. Baloban tako piše: »Kad se od vjeroučitelja traži crkvenost, postavlja se pitanje: koje on zapravo dimenzije treba imati kao vjeroučitelj i pripadnik Katoličke crkve?« I odgovara: »Vjeroučitelja moraju krasiti sljedeće dimenzije ili elementi eklezijalnosti:

- dimenzija prihvaćanja vjerskih istina, odnosno liturgijsko-molitvena dimenzija,
- moralno-etička dimenzija,
- dimenzija svjedočenja u društvu, tj. biti Isusov učenik u društvu koje ga okružuje,
- dimenzija prihvaćanja crkvene organizacije i hijerarhije.«<sup>64</sup>

U prethodnim smo poglavljima, barem donekle, dotakli tematiku koja se odnosi na prve dvije dimenzije vjeroučiteljeve crkvenosti, a sada nas više zaokupljaju druge dvije: dimenzija svjedočenja u društvu i dimenzija prihvaćanja crkvene organizacije i hijerarhije. Pitanje moramo do kraja zaoštriti: Što to ili o čemu vjeroučitelj svjedoči u društvu? O onomu što zastupa službena, opća Crkva i što on, kao njezin pripadnik, u sebi osobno usvaja i na čemu izgrađuje i svoju osobnu duhovnost, ili pak o onomu što i kako živi njegova župna zajednica i kako djeluje? Jer, ruku na srce, sav se odnos s crkvenom organizacijom i hije-

rarhijom svodi uglavnom na odnos vjeroučitelja i mjesnoga župnika. Biskupi, naime, najčešće bez nekih posebnih komentara ponavljaju ono što kaže najviša crkvena vlast, dok operacionalizaciju prepuštaju crkvenoj »bazi«, a to je župa.<sup>65</sup> »Kršćanska zajednica koja zna biti promicatelj solidarnih aktivnosti u korist zapostavljenih« – kaže J. L. P. Álvarez – »moći će bolje prenositi svjedočanstvo kršćanskog bratstva i življenja ljubavi. U solidarnom djelovanju mladi ne samo da ostvaruju služenje u korist potrebitih, nego prijanjaju uz novu svijest, a po njoj se obraćaju za nove vrednote i ponašanje. Poistovjećivanje s problemima, potrebama i poteškoćama siromašnih, zauzimanje kritičkih stavova prema nepravednom društvu, usmjeravanje vlastitog osobnog i grupnog života prema zahtjevima koji proizlaze iz raspodjele vremena, dobara, osjećaja i aktivnosti najbolje su polazište za otvaranje srca osloboditeljskoj poruci kraljevstva Božjega. (...) Solidarno djelovanje mladih s pastoralnom zajednicom

<sup>63</sup> Tako, primjerice, piše A. Mateljan: »Katolički vjeroučitelj nije niti treba biti skromni crkveni miš što živi od mrvica, on mora biti sustolnik za stolom Gospodnjim! Još više, on je živa karika u lancu crkvenog zajedništva. Njegova uključenost u župu mora biti vidljiva, jasna i aktivna. (...) Veli sveti Petar da smo kuća Božja i Božja građevina. Vjeroučitelj je graditelj na toj Božjoj građevini, kako duhovnog života svakog vjeroučitelja, tako i građevini Crkve, Tijela Kristova! Gradi najprije materijalom koji mu je dan, potom na temeljima što su ih drugi sačinili, te konačno u trajnjoj suradnji s drugima!« A. MATELJAN, *Identitet katoličkog vjeroučitelja*, u: »Kateheza« 25(2003)2, 89-100, ovdje str. 96.

<sup>64</sup> J. BALOBAN, *Duhovno-vjernički identitet vjeroučitelja*, u: »Kateheza« 14(1992)1, 10-23, ovdje str. 22. Citirano prema: J. ŠIMUNOVIĆ, *Ljudsko-vjernička dimenzija i eklezijalna ukorijenjenost vjeroučitelja*, u: »Kateheza« 23(2001)1, 96-103, ovdje str. 100-101.

<sup>65</sup> J. L. PÉREZ ÁLVAREZ, *Pastoral mladih u laičkom društvu*, u: »Kateheza« 29(2007)4, 349-358, ovdje str. 354-355.

i polazeći od nje, stvara, počevši od življenja solidarnosti, iskustvo zajedništva u skupini i zajednici te osjećaj pripadnosti koji osnažuje novi unutarnji identitet i nove odnose otvorene za dublje zahtjeve i za svjedočenje življene, slavljene i angažirane vjere.<sup>66</sup>

Pastoralna je zajednica, dakle, osnovni nositelj svjedočanstva, a vjeroučitelj je njezin predstavnik u školi. No kako da se postavi vjeroučitelj u slučaju kad on osobno usvaja sve što zastupa crkveno učiteljstvo, ali u tomu nema potpore crkvene zajednice u kojoj živi i djeluje? Da to nije tek puklo akademsko pitanje, svjedoči i s. A. T. Filipović kad piše: »Odgoj za susret, dijalog, suradnju, zajedništvo, solidarnost i socijalni angažman pedagoški je put koji treba slijediti sve svjesnije i sve angažiranije. *No da bismo pridobili djecu i mlade za te vrednote, važna je podrška zajednice koja ih svjedoči. Ta podrška često izostaje* (istaknuo Š. M.) zato što su životne okolnosti danas ili neutralne (aseptične) ili usmjerene na vrijednosti individualizma i najžešćeg natjecanja.«<sup>67</sup> Ako ta podrška izostaje u društvu, koje pojedinu ljudsku jedinku krivo vrednuje, tj. na individualistički, umjesto na personalistički način, može li se reći da župna zajednica na razini svoga života pruža vjeroučitelju potporu tako da je njegovo svjedočenje integrirano u svjedočenje župne zajednice? Na to pitanje odgovara ista autorica: »Vjeronauk koji se obraća naslovnicima koji su – u mnogim sredinama i napose u srednjoškolskoj dobi – velikim dijelom crkveno distancirani kršćani, te koji želi uvjerljivo govoriti o kršćanskoj vjeri, mora moći pokazati učenicima gdje se i kako ta kršćanska vjera danas živi. *No vjeroučitelji se često upravo u tom pogledu osjećaju bespomoćnima, jer nema mnogo kršćanskih zajednica koje se mogu preporučiti i pokazati* (istaknuo Š. M.), u kojima učenici mogu vidjeti i doživjeti kako izgleda *autentičan* kršćanski život ko-

ji se redovito živi u župnoj zajednici.«<sup>68</sup> Ista će autorica biti i još konkretnija: »U župnim se zajednicama relativno mnogo govori o školskom vjeronauku i vjeroučiteljima, a premalo se govori s njima. Ako je taj govor k tome povezan s nerazumijevanjem i kritikom, *to vjeroučitelje može učiniti nesigurnima, a negativno se odražava i na njihovu nastavu* (istaknuo Š. M.).«<sup>69</sup>

I tako smo došli dotle da govoreći o crkvenosti vjeroučitelja usput problematiziramo i crkvenost župne zajednice bez koje je vjeroučiteljevo djelovanje u eklezijalnom pogledu čista apstrakcija. Nije ovdje identična uloga vjeroučitelja u školi, koji je eventualno i župnik u župi, i vjeroučitelja koji je laik. Župnik, naime, ima barem teoretsku mogućnost da zajednicu kojoj je na čelu animira u okvirima mogućnosti, dok vjeroučitelj laik takve mogućnosti nema. Zato, ako se kler ne potruži oko integracije vlastite svijesti u suvremenu eklezijalnu socijalnu svijest i u suvremenu društvenu kulturu, vjeroučitelji laici su u potpunosti bespomoćni, odnosno prepušteni isključivo Božjem čudesnom djelovanju. Dakako, teško je vjerovati da bi se ovaj problem mogao riješiti na razini globalnih promjena života župne zajednice, no nije li vrijeme da se i u njoj strukturalno nešto počne mijenjati kako bi imala priključak na suvremeno demokratsko društvo?<sup>70</sup> Je li pritom rje-

<sup>66</sup> Isto, str. 354-355 passim.

<sup>67</sup> A. T. FILIPOVIĆ, *Vjerski odgoj i komunitarno socijalni odgoj, Neki suvremeni izazovi, nastojanja i poteškoće*, u: »Kateheza« 29(2007)2, 115-125, ovdje str. 122.

<sup>68</sup> Isto, str. 227.

<sup>69</sup> A. T. FILIPOVIĆ, *Školski vjeronauk i župna zajednica – prema odnosu povjerenja i suradnje*, u: »Kateheza« 26(2004)3, 221-233, ovdje str. 227.

<sup>70</sup> »Recimo, ako mi želimo objasniti zašto inzistiramo na govoru o župi kao zajednici zajednica, onda ćemo reći da to činimo jer smatramo da je dosadašnji oblik župnog pastorala nadiden, da je nedjelotvoran za današnje vrijeme...« – Ž. RELOTA, *Novo lice župne zajednice u novom poimanju Crkve*, u: »Kateheza« 23(2001)4, 396-404, ovdje str. 401.

šenje u prestrukturiranju župne zajednice u *župu zajednica*, kako neki predlažu,<sup>71</sup> ili pak nešto drugo, to nadilazi ovu temu, ali odgovor na probleme ove teme neraskidivo je vezan za socijalnu duhovnost i adekvatni život župne zajednice. Točnije: uspješno poučavanje i uvjerljivo svjedočenje vjeroučitelja onih vrednota suvremenoga demokratskog društva koje usvaja i na svoj način interpretira Katolička crkva, u potpunosti se prelama na konkretnom životu župne zajednice i mjesne Crkve općenito.

#### 4. ZAKLJUČAK

Govoriti o integraciji vjere u suvremenu hrvatsku društvenu kulturu i o integraciji suvremene hrvatske društvene kulture u vlastitu vjeru i vlastitu i zajedničku vjersku praksu – što je jedna od zadaća školskog vjeroučitelja – znači govoriti o jednom vrlo složenom problemu. Da bi se o njemu moglo doista ozbiljno govoriti, nije dovoljno razlikovati tek osobnu vjeru vjeroučitelja i vjeru Crkve koju on zastupa i interpretira, odnosno nije dovoljno razlikovati eventualno tek stvarne od deklariranih i javne od osobnih vrednota, već je potrebno analizirati i stvarni odnos Crkve prema tim vrednotama, i to kako službeni i javno deklarirani, tako i onaj prešutni, ali jedino društveno efikasni. Jednako je tako potrebno vidjeti kakvo mjesto uopće igra socijalna duhovnost u duhovnom životu vjeroučitelja i kakvu ulogu socijalni nauk Crkve igra u životu mjesne Crkve, poglavito župne zajednice, odnosno daje li župna zajednica svojim konkretnim življenjem potporu onomu što vjeroučitelj u ime Crkve u školi uči i o čemu eventualno osobno svjedoči. I kad se svi ti elementi dovedu u međusobnu vezu i stave u retortu demokratske logike i prakse, tek se tada smijemo približavati nekakvom zaključku.

Zaključak koji se upravo na temelju takvoga metodološkog postupka namet-

nuo u ovom članku ukazuje ne samo na to da je do sada integracija vjere u hrvatsku društvenu kulturu izostala, nego da se na njoj ozbiljnije još uvijek i ne radi. Razlozi tome su: nedovoljno razvijena demokratska svijest i demokratska praksa u društvu općenito; previše klerikalizirana Crkva, zbog čega crkvene udruge kao integralni dio civilnoga društva nisu društveno djelotvorne; natprosječna zastupljenost autoritarne svijesti među studentima teologije i katehetike, a to onda znači i vjeroučitelja; izostanak konkretne, svjedočke župne potpore u vjeroučiteljevu odgoju za socijalnu kompetentnost vjeroučenika, što je opet dijelom posljedica nedostatka interesa kleričkoga sloja Crkve u Hrvatskoj za ovu problematiku. Prema tome, »kognitivni stres«, o kojem je bilo riječi u uvodu, kronična je bolest u nas, ne samo kod vjeroučenika nego i kod vjeroučitelja. Lijek pak za tu bolest očito ne leži ni u samoj dobroj volji vjeroučitelja ni u metodološkom postupku njegova rada, već se traže adekvatni pozitivni pomaci na svim ovdje spomenutim razinama, sve do određenih strukturalnih zahvata.

<sup>71</sup> »Uključivanjem naših vjernika u interesne zajednice mi zapravo počinjemo sustavni rad s odraslim osobama. To je ono za čim naša Crkva toliko žudi i što joj je, za moj pojam, u ovom trenutku najvažnije, jer je to put da stvorimo zdrave baze vjernika laika. Tu se postavke Konstitucije o Crkvi u suvremenom svijetu primjenjuju u najkompletnijem obliku. Tada Crkva ima svoje predstavnike u društvenom, gospodarskom, političkom, medijskom i športskom životu, ali i u svim drugim oblicima javnog života, te će imati mogućnost utjecati na zbivanja u društvu, a njezin će glas puno dalje odjekivati. Tom idejom bio je vođen i de Martini dok je pisao svoju knjigu (N. DE MARTINI, *Nova župa zajednica prijatelja*, Katehetski salezijanski centar, Zagreb, 1982). Točno je naglasio da su zajednice takvoga tipa 'velikom snagom svoga duha preobrazile pokvareno i nepravedno društvo', te ih zbog toga i predlaže kao 'jedno od najpogodnijih rješenja u vidu preobražavanja Crkve i društva.« – *Isto*, str. 400-401.