

Vlaho Kovačević*

ODGOJ ZA OSOBNE I DRUŠTVENE DIMENZIJE KRŠĆANSKIH VREDNOTA

Sažetak: *Ovaj rad konceptualno-teorijske naravi prikazuje društveno-kontekstualne odrednice osobnih i društvenih dimenzija kršćanskih vrednota. Usmjeravajući se na „skidanje“ ideološkog okvira u strukturi osobnih i društvenih dimenzija kršćanskih vrednota i odbacivanja ideologijskog koncepta suvremene moderne, ovaj rad raspravlja o povijesnim i društvenim promjenama. Navedeni pristup osobnim i društvenim dimenzijama kršćanskih vrednota na osobnoj razini i na razini skupine sve više zadovoljava i osobne potrebe za poštivanjem ljudskog dostojanstva i šire društvene interese i zahtjeve za općim dobrom. Naime, vrednote su osmišljene u sebi samima te kao takve tvore svrhu i motiv ljudskog djelovanja kroz dimenziju transcendiranja postojećeg i projekciju oslobađanja od zavisnosti i potčinjenosti čovjeka, što dovodi do univerzalnih vrijednosti. Univerzalne vrijednosti doživljavaju najveći trijumf u personalistički strukturiranim i usmjerenim osobnim i društvenim dimenzijama kršćanskih vrednota – u čijem je središtu osoba – što je sve više vrelo i utok užurbanih promjena i društveno-povijesnih silnica iz koje se isijavaju nove ideje. Navedeno, dakle, podrazumijeva kritičko preispitivanje subjektivne i intersubjektivne krize, koja se pojavljuje u masovnim razmjerima u društvu. Time osobne i društvene dimenzije kršćanskih vrednota promatramo u njihovoj interiorizaciji, a one u navedenom procesu pokazuju da kršćanske vrednote i nisu identitetska kategorija. Kako bi se bolje razumjelo društveno-kontekstualne odrednice osobnih i društvenih dimenzija kršćanskih vrednota, u ovom se radu posebno orijentiramo na razumijevanje društvenog i kulturnog identiteta posebno zato što „izvorni“ cilj/smisao autentičnog odgoja za kršćanske vrednote ima na umu da upravo ta kategorija posjeduje vrlo važan utjecaj na motivacije i djelovanja u osobnim i društvenim dimenzijama kršćanskih vrednota – što je osobito naglašavala interakcionistička sociološka teorija.*

Ključne riječi: *identitet, kršćanske vrednote, odgoj, osoba, religiozno iskustvo.*

1. Uvod

Još je Hegel lucidno primijetio da ništa veliko u povijesti nije stvoreno bez strasti. Vrijednosti ne bi bile to što jesu ako ih ne bi ispunjavao emotivni nabož koji, dakako, varira u ovisnosti o socijalnoj situaciji i esencijalnim sadržajima koje one nose sa sobom. Zato su vrijednosti atributi vrednota. Termin vrednote često se ne diferencira od vrijednosti; nešto se učestalije upotrebljava kao opća oznaka za vrijednosni kriterij odnosno vrijednost po sebi te se preporuča da bude ograničen samo na to značenje. „Najkraće rečeno, vrednote su osmišljene u samima sebi te, kao takve, tvore svrhu i motiv ljudskog djelovanja“ (Marasović, 1999: 46). Za razliku od vrijednosti, „najviše prihvaćene vrednote nose u sebi univerzalno značenje i pokazuju se dublje uronjenima u svijest, jer čini bit integriteta čovjeka kao čovjeka: pokazuju snažnu interioriziranu moralnu svijest“ (Labus, 2005: 837).

Posebnost vrijednosti općenito proizlazi i iz toga što se smatra da nastaju kao rezultat socijalizacije, da su pod utjecajem individualnog iskustva te kulturnih i društvenih čimbenika te na individualnoj razini bitno utječu na stavove i ponašanja (Rokeach, 1973). Specifičnost osobnih i društvenih dimenzija kršćanskih vrednota uključuje odnos s drugim. „Stoga se razvoj subjekta odvija u smjeru izgradnje moralne odgovornosti, koja zahtijeva posredovanje institucija i javnog prostora, u kojima se međuljudski odnosi ukorjenjuju na trećemu“ (Matulić, 2011: 95). Zato u razumijevanju autentičnosti vrijednosne strukture kršćanskih vrednota dotičemo se dvaju aspekta značenja kršćanskih vrednota, osobnog i društvenog, ali ne zastajemo nad njima, pokazujući da kršćanstvo i nije identitetska kategorija.

Ovaj rad ukazuje na bogatstvo duhovnih koncepata formirajući motivaciju koja zove na proširivanje prostora dijaloga o ovoj tematici u cjelini, navlastito između modernih i tradicionalnih kršćanskih vrednota. To doživljava najveći doseg u personalistički strukturiranim i usmjerenim kršćanskim vrednotama u čijem je središtu *osoba*, što je sve više vrelo i utok užurbanih promjena i socijalno-povijesnih silnica iz koje se isijavaju nove ideje. Na tragu Weberovih „idealnih tipova“ u ovom radu pristupamo odrednici osobnih i društvenih dimenzija kršćanskih vrednota. „One su nedostignuta paradigma na koju prislanjamo vrijednosti i procjenjujemo stupanj i obujam njihove realizacije. To je pulsirajući proces u kojem participira i tjelesno i osobno i kulturno i društveno. Otuda nam se čini razložnim izbjegavati lociranje vrednota bilo u *subjekt* (čovjeka), bilo u *objekt* (u čovjekov svijet). Vrednote svagda 'lebde' između subjekta i objekta, udahnjujući smisao čovjekovoj egzistenciji“ (Ćimić, 2006: 157).

Zato razvijanje kršćanskog i katoličkog identiteta izbjegava lociranje identiteta na primordijalni (srodstvo, rod i etnicitet), građanski (pravila, tradicija

i socijalne rutine) i kulturni kod. Ono se temelji na ograničenom i privilegiranom pristupu koncepcije religioznog iskustva (svetog), a ono u kontekstu moderniteta uvijek je pitanje povezanosti/razdvojenosti, odnosno pitanje odnosa subjektivnog („unutrašnjeg jastva“) i objektivnog („stvarnost izvan pojedinačnog“).

2. Strukture osobne i društvene dimenzije kršćanskih vrednota

Za početak kao ilustraciju možemo u kontekstu prethodno rečenog navesti primjer jednog učenika. Dotični je učenik na udžbeničkim kartama svijeta i države obojenima različitim bojama s obzirom na različitost u vjeroispovijesti, Bosnu i Hercegovinu, označenu zelenom bojom – koja označava islamsku vjeroispovijest – obojio u smeđe, boju pravoslavne vjeroispovijesti. Na pitanje zašto je to učinio rekao je: „Bolje je da je tamo više kršćana, pa i pravoslavne vjeroispovijesti – nego muslimana.“

Na temelju ovog primjera možemo reći da je odgoj za autentične vrednote zapravo odgoj za autentična značenja, u ovom slučaju autentične vrednote religioznog iskustva kršćanskog tipa koje ne znače nikakvu kršćansku isključivost s obzirom na druge religije i druge poglede na svijet. Zato bi odgoj za kršćanske vrednote zapravo bio odgoj za smisao vrednote religioznog iskustva kršćanskog tipa pomoću kojega kršćani s radošću priznaju sve općeljudske vrijednosti te vrijednosti prisutne u drugim religijama, uvjereni da Duh Sveti djeluje u srcima svih ljudi dobre volje (*Lumen gentium*, br. 16. *Gaudium et spes*, br. 22. *Evangelii nuntiandi*, br. 51 – 53).

Osobnih i društvenih dimenzija kršćanskih vrednota nema bez religioznog iskustva kršćanskog tipa, a ono ne znači nikakvu kršćansku isključivost s obzirom na druge religije i druge poglede na svijet. Zar nam o tome ne govori i Ivo Andrić u svojem djelu *Prokleta avlija* u susretu fra Petra i mladog Turčina Čamila (Andrić, 1986)? Ovaj odnos značenja autentičnih vrijednosti religioznog iskustva koji se ostvaruje u međuljudskoj interakciji oblikuje vlastito mišljenje, vrednote, običaje odnosno ponašanje, ali i značenja. Svakako zato što autentičnih vrijednosti zapravo nema izvan dodira i komunikacije ljudi koja je javna, a ne samo privatna stvar, u čemu i jest „neuralgična“ točka vrijednosti.

„Naime, vrijednosti više ‘uprljane’ zbiljom, imaju – i kad to ‘neće’ – u sebi unesene interese, iako su oni više skriveni nego vidljivi“ (Ćimić, 2006:157).

Naslijeđeno povezivanje etničke i nacionalne pripadnosti s religijskim podrijetlom tijekom povijesnog razvitka počesto je bilo postavljanje hijerarhije ciljeva i određenje pravca u društvenom djelovanju pripadnika različitih religijskih zajednica. To je dovodilo do suparništva i konflikta među religijama iako oni izvorno ne vode podrijetlo iz religioznog iskustva. Ispitano psihološki ono je bilo počesto rezultat određenih perspektiva o korisnosti za održavanje i pojačavanje

tvorevina ljudskog gospodstva (Nietzsche, 1988:15). Ovo je dovelo do sloma naših „velikih vrijednosti i ideala“, što je Nietzsche prikazao kao „smrt Boga“, politiku pretvorilo u borbu za vlastitu korist, a autentično kršćanstvo dovelo na sklisku granicu s građanskom ili političkom religijom, odnosno s kršćanskim fundamentalizmom.

U razumijevanju osobnih i društvenih dimenzija kršćanskih vrednota zato prednost dajemo hermeneutičkom i fenomenološkom pristupu koji nastoji razumjeti dva aspekta značenja autentičnih kršćanskih vrednota. Prvi aspekt značenja izvodi se iz totaliteta osobe, a ne iz nekoga njezina stečenog dijela, kao što je ovaj ili onaj povijesni identitet (Matulić, 2011: 98). Drugi aspekt odnosi se na društveno djelovanje – kršćanske vrijednosti dio su šire postavljenih interesa i zahtjeva za općim dobrom što ga akteri pridaju svome djelovanju. Budući da je sociologija usmjerena na razumijevanje tog smisla, ona nužno mora zahvatiti i autentične kršćanske vrijednosti koje su dio njezina istraživačkog područja. Zato prednost dajemo vjerničkom referentnom okviru i vjernikovo definiciji stvarnosti u razumijevanju osobnih i društvenih dimenzija kršćanskih vrednota, gdje je najbitnije razumjeti i prenijeti vjerničko iskustvo (Aldridge, 2000: 9).

Autentičnost kršćanskih vrednota traži religiozno iskustvo. Zato bez religioznog iskustva nema autentičnih kršćanskih vrednota koje žive u svojim sjećanjima o primjerima koji govore. Time je onemogućeno u nedovoljno shvaćenom kršćanstvu postići određen parcijalni naum ili plan – političke ili civilne religije – odvojen od izvornih kršćanskih vrednota. Ove izvorne kršćanske vrednote žive u primjerima utemeljenim u svojim sjećanjima religioznog sadržaja – čime dolazi do drugačijih očitovanja. U suprotnom, kao izravno proživljeno iskustvo u ponašanju *kolektivizma* – posredstvom ciljno-racionalnog djelovanja vezanoga uz određeno mjesto, vrijeme i narod – pretvaraju se u pragmatične vrijednosti „ideološkog katolicizma“. U navedenom primjeru pripadnost učenika socijalnom i kulturnom identitetu kršćanskog svijeta koristi se kako bi se pokazala situacija u kojoj značenje sociokulturnog identiteta služi da bi se postigla i održala moć. Navedeni problem koji se tiče veze između značenja i moći asimetričan je te ga možemo nazvati „relacijom dominacije.“ „Ideologija je, u najširem smislu značenje u službi moći“ (Thompson, 1990: 7).

Zato je nužno razumjeti oblikovanje identiteta i objasniti kako on djeluje. Identiteti su predmet činjenja jednako kao što su predmet promišljanja; društvene prakse jednako kao i društvene imaginacije, pa ih je potrebno i proučavati kao takve (Jenkins, 1996). „Govoriti o nečijem identitetu stoga znači označavanje onoga što ga razlikuje i čini drugačijim od drugih. U isto vrijeme, identitet također naznačuje ono što je zajedničko nekoj skupini i pojedincima koji ju sačinjavaju“ (Gunn, 2006: 133). Pripadnost društvenom i kulturnom identitetu kršćanskog svijeta omogućila je unutar ovog identiteta da su se tijekom povijesti oblikovali

narodi s prepoznatljivim kršćanskim vrijednostima i identitetskim obilježjima. Navedene veze zajedništva presudne su u uspostavljanju i zaštiti identiteta, ali i ne pripadnosti kršćanstvu. U tom smislu pripadnost kršćanstvu nije u pravom smislu identitet. „Naime kad se kršćanska vjera preobrazi u identitet, tad se izlaže opasnostima konfliktnog odnosa te postaje izvor napetosti“ (Matulić, 2011: 98).

Poprište sukoba oko identiteta može biti smješteno u političko područje, čime postaje razvidno kakvi mutni motivi vode njihove agense. „Život se kao politički uređeno tijelo nadzire i disciplinira“ (Foucault) iz konteksta političke religije te postaje „predmet konstrukcije i generiranja, a ne slobode i stvaranja“ (Paić, 2006: 210). A na kraju dovodi do ciljno racionalnog organiziranja superstrukture kao organiziranih religioznih zajednica, crkava kao – uvjetno rečeno klerikalnih organizacija.

„U suvremenom društvu doista svjedočimo o povratku religijskih institucija kao integralističkih reakcija na krizu vrijednosti koje su tradicionalno bile temeljem individualne i kolektivne svijesti, tako, s druge strane i u pribjegavanju nekodificiranim oblicima religioznosti, kao što su to pokazali i Peter Berger i Thomas Luckmann“ (Crespi, 2006: 98 – 99).

Navedeno pokazuje da religijske odnosno društvene institucije i ustaljene društvene forme ponašanja koje se ostvaruju u međuljudskoj interakciji oblikujući vlastito mišljenje, vrednote, običaje odnosno ponašanje, ali i značenja ne mogu služiti kao odnosni okviri (*frames of reference*) autentičnih kršćanskih vrednota. Samim time osobne i društvene dimenzije kršćanskih vrednota nadilaze institucionalistički, ideološki i jednostrani pristup te pribjegavaju interdisciplinarnom i transdisciplinarnom sagledavanju tog odnosa, što znači da iste tragaju za najboljim mogućim spoznajnim rješenjem uz pomoć kojega bi se razbila zabluda onih postmodernista koji u kršćanstvu gledaju jednu zatvorenu i institucionalistički formiranu cjelinu – zajednicu. To naznačuje da osim istovremenog označivanja istovjetnosti i različitosti značenje pojma identiteta označuje još jednu dualnost: identitet se može oblikovati i iznutra kao i izvana (Gunn, 2006: 133).

3. Participacija kršćanskih vrednota u vjerničkom iskustvu kršćanskog tipa

Razdvajanje i određivanje granica osobnog identiteta koja je u ovom našem primjeru učenika došla zbog pristajanja uz narod i vjeru dovodi do izgradnje zidova prema drugoj religiji koja je prijatnija osobnom identitetu. Zato je prijevremena potreba znanosti da pokaže kako nije riječ u slučaju dotičnog učenika o vrijednosnom sučeljavanju s kršćanskim vrednotama, nego o rezultatu borbe oko povijesti i njezina prisvajanja unutar nacionalnog identiteta. „Činjenica je to koja može

utjecati na stvaranje straha od različitosti i netolerancije, na razvoj mentaliteta arogancije i fundamentalizma“ (Matulić, 2011: 97).

Demaskiranje ovog procesa može biti početni impuls i, štoviše, potporna točka na uzlaznoj crti oblikovanja tablice izvornih vrednota. Zato su osnove odgoja za kršćanske vrednote, po nama, dane u nastojanju njegova utemeljenja iz njih samih, u okviru iskustva svetoga kao reprezentacije religioznog iskustva (Ćimić, 2006: 256). Zato religiozno iskustvo djeluje na nas same interakcijom koja nije određena oblikom moći i dominacije, biološkim i kulturnim identitetom u odnosu na njegovo društveno i prirodno okruženje.

„To znači da polazimo od pretpostavke talijanskog sociologa Sabina S. Acquaviva da je ‘iskustvo svetog nukleus religioznog iskustva’ (Acquaviva, 1961: 55).

Vjerničko iskustvo kršćanskog tipa nedostupno je za (post)moderne društvene, političke i ideološke obmane i borbe oko povijesti i njezina prisvajanja, koje su usmjerene prema središnjem interesu ideologijske moći društva – države, crkve kao klerikalne organizacije. Zato nije strukturirano oko beskrajne potrage za ispunjenjem ljudskih potreba i želja. Premda na inherentan način ima i crkvenu i društvenu dimenziju različitih vrijednosti.

Vjerničko iskustvo kršćanskog tipa sinonim je za religiozno iskustvo. Očituje se u religioznom iskustvu kao središnjem fenomenu iz kojega izrasta odgoj za kršćanske vrednote, a taj odgoj osebujno je strukturiran i artikuliran, pa to iskustvo zahvaća posvemašnje čovjekovo biće. Naime, religiozno je iskustvo dijagonalno u odnosu prema svima komunitarnim podskupovima; ono se ne poziva niti (što je očito najdelikatnije pitanje) ne uspostavlja nikakav identitet. Ono je ponuđeno – ili upućeno, svima, a da tu ponudu ili tu upućenost ne može ograničiti nikakav uvjet pripadnosti. Zato se ne temelji na odnosu moći koji na temelju pripadnosti određenoj skupini ili narodu nameće volju jednih ljudi drugima potencijalnom ili aktualnom primjenom fizičkog ili simboličkog nasilja.

Zato se “krizni proces religioznih oblika danas više ne čini nepovratnim, kao šezdesetih godina, a sociologija se vraća pažljivom razmatranju novih oblika opet probuđene religioznosti” (Crespi, 2006.:99).

Afirmirajući čovjekovu dimenziju otvorenosti, odgoj za kršćanske vrednote imadimenziju koja je više „duhovna“, slobodna, manje uvjetovana institucionalnom specijalizacijom crkava kao – uvjetno rečeno – klerikalnih organizacija. „Društvene institucije izgrađene su kako bi provodile odnose moći koji postoje u svakom povijesnom razdoblju, uključujući nadzor, ograničenja i društvene ugovore postignute kroz borbe za moć“ (Castells, 2000: 50). Stoga je odgoj za kršćanske vrednote neminovno vezan uz religiozno iskustvo, a ne uz određenu društvenu ili religijsku pripadnost. U suprotnom dovodi do neograničenog komercijalizma s jedne strane, kao i privatizacije religioznih odluka s druge strane – u vidu

„vlastitog“ životnog stila. Odgoj za kršćanske vrednote zato nije privatne naravi, koja pokazuje ubrzani postupak subjektivizacije i psihologizacije religioznosti, što vodi ne samo do nesvjetovnosti i protivkonzumizma religioznosti, već i nepolitičnosti i necrkvenosti današnje religioznosti. U najširem smislu riječi ovaj životni stil ocrtava idealni tip novog društvenog zamišljanja o ekspresivnom individualizmu, koji je – možemo reći – posve nedurkhemovski.

Zato nam je u odgoju za kršćanske vrednote neophodna reflektivnost i interpretacija u određenom povijesnom kontekstu, a one polaze od svake osobe pojedinačno da se ne bi dogodilo da bez autentične reakcije kroz reflektivnost i interpretaciju u određenom povijesnom kontekstu preustrojavamo naša osjetila na poslušnost bez slobode i stvaralaštva, na raznorodnost umjesto na dubinu (simboliku), trajnost i intenzitet. Povijesno-ontološki zbog toga nam je potrebno vjerničko iskustvo kršćanskog tipa, koje usvaja i interpretira iskustvo svetoga i proizvodi dobro u sebi, a ne dovodi do gubitka autentičnih kršćanskih vrednota.

„Da bi se moglo govoriti o realnom obratu potrebno je napustiti zagađeno tlo kulture“ (Paić, 2006: 52 – 53).

Iskustvo svetoga ne interpretira se u prijašnjem smislu, u kojem je djelovanje određenog mjesta, vremena i naroda usmjereno prema središnjem interesu ideologijske moći društva – države, crkve kao institucije – nego u odnosu prema vjerničkom iskustvu kršćanskog tipa. „Time svakako dobivamo situaciju posve različitu od one ‘durkhemovske’ koja prevladava u nekim katoličkim zemljama, gdje Crkva određuje i služi društveno svetom“ (Taylor, 2005: 60).

Odgoj za kršćanske vrednote, ako želi biti autentičan i ako želi izgraditi simbolički smisleni svijet koji obuhvaća svekolike životne odnose, mora posjedovati neophodnu reflektivnost koja kreće od pojedinca, a ne od hijerarhijskog poretka. Time on ne dopušta da ga „konzumiraju institucije,“ već u reflektivnosti (samoosvješćivanju) nad vlastitim životom nosi istinu epohe i povijesnog bitka.

Time odgoj za kršćanske vrednote nije kao sociokulturna strukturalna *forma religije*, ono što zove Althusser (Duda, 2002: 58) ideološki aparat države, koji osigurava reprodukciju proizvodnih odnosa i jamči stanje stvari. Odgoj za kršćanske vrednote postaje tada umna spontanost i korespondira s povjerenjem, koje proizlazi iz iskustva unutarnjeg opredjeljenja, gdje počiva prava tradicija Crkve.

„Imati unutarnje opredjeljenje znači u praznačenju: biti oslovljen od nekog glasa. Najljepše primjere ovoga religioznog iskustva nalazimo u ispovijestima starozavjetnih proroka“ (Jung, 1984: 264).

„Ne radi se više o tome da moj religiozni život, odnosno prakticiranje vjere kojoj pripadam, mora biti u službi moći ili borbe oko povijesti i njezinog prisvajanja, nego mora biti vezana uz religiozno iskustvo koje se obraća meni, onako kako ga ja možda i ne shvaćam“ (Taylor, 2005: 64).

To je u odgoju za vrednote u kršćanstvu jedino ishodište i potencijal na temelju kojega se kršćanin sa svijetom može primjereno suočiti, a ne prilagođavati mu se. Ovaj odnos nije moguć na razini odnosa subjekta prema objektu, već u odnosu dijaloga kao odnosa među subjektima. „Ovo je pozicija suvremene hermeneutičke univerzalnosti kako ju je uobličio H. G. Gadamer pozivajući se na Heideggerove stavove iz njegova rada 'Bitak i vrijeme'" (Afrić, 1988: 34).

Tako se i odnos prema transcendentnom, a i samoj Crkvi, mijenja. Crkva više ne može kao u pretkapitalističkom društvu biti središnji ideološki državni aparat koji ljude opskrbljuje ideologijom i osposobljava ih za ulogu koju moraju igrati u klasnom društvu. Katolički *ethos* nije ideologija vladajuće klase, već izrazita osobna komponenta praktičnog držanja prema kojem se mora težiti. Ovo egzistencijalno preispitivanje odgoja za kršćanske vrednote ne mora značiti da će (i) njegov sadržaj biti individualiziran. Time se otvara prostrano polje utjecaju odgoja za kršćanske vrednote, koje su iznad sociokulturnih strukturnih forma države, politike, kulture, religije i ekonomije.

S druge strane, opće iskustvo kolektivne svijesti – koje živi u religijskim sjećanjima svojih nositelja – možemo nazvati *vjerskim iskustvom*, jer je ponajprije opće iskustvo svetoga što je sinonim za *religijsko iskustvo*. Može se očitovati u neprihvatanju i odbacivanju moderniteta *ili* prilagođavanju modernitetu. Razlozi mogu biti crkveno-društvene naravi u zauzimanju vlasti, utjecaja i položaja u pokušaju izgradnje nove kršćanske civilizacije kao i u izrazito modernom traženju smisla i vrijednosti katoličke supkulture.

Ako se odgoj za kršćanske vrednote postavlja u širi okvir – bilo crkve kao institucije, bilo države – ideologizirajući se kao „vlastiti“ životni stil ili ideologija, on postaje zaokupljen samim sobom radi vlastita samoodržanja te traži da se sve njegove kao i moći i snage vlastitih pojedinaca projiciraju u održavanje samih sebe. Dakako, time se postavlja hijerarhija ciljeva i određeni pravac djelovanja – koji nužno ne obuhvaća svekolike životne odnose. To dovodi unutar kršćanstva do pojave da odgoj za kršćanske vrednote sve manje tvori simbolički smisljeni svijet, koji obuhvaća svekolike životne odnose, nego dobiva svoje specifično mjesto u crkvama – koje se same sve više profiliraju – uvjetno rečeno u klerikalne organizacije.

Arnold Gehlen utvrđuje da se pojedinci, a čini se i društva, moraju dati „konzimirati od institucija“ (Burger, 1991: 971). Sociolog Niklas Luhmann zbog toga u institucionalnoj specijalizaciji crkava – s jedne strane, kao i u privatiziranju religioznih odluka – s druge strane, vidi bitne smjerove sekularizacije (Kaufmann, 2003: 67).

Tada se u ovom posljednjem slučaju može govoriti samo o vrijednostima, običajima, normama i vrijednosnim predodžbama određenih crkava, društvenih skupina senzibiliziranih za neko društveno pitanje – i zato ga te društvene

skupine pažljivo prate ili aktivno sudjeluju u njegovu rješenju. Ali one, po našem shvaćanju, ne ocrtavaju odgoj za kršćanske vrednote u svojem izvornom religioznom pristupu. Pokušaj institucionalne specijalizacije crkve jest jedan od načina kako se dalje prenosi kršćanski *sadržaj* smisla u određenim socijalnim jedinicama društva, koje su podvrgnute katoličkoj doktrini te imaju skromnu zaštitu pod pretpostavkom njihova „solidarnog“ ponašanja, ali izvan tih „svojih“ jedinica nemaju nikakve zaštite.

4. Osobne i društvene dimenzije opet probuđenog odgoja za kršćanske vrednote

Odgoj za kršćanske vrednote traži promjenu djelovanja koje nije određeno interakcijom između bioloških i kulturnih identiteta u odnosu na njihovo društveno i prirodno okruženje.

Povijest kršćanstva nije samo stezanje kršćanskih vrednota u „čvrstu strukturu i njihovo postvarenje, već i smirivanje, učvršćivanje, ukrućivanje i pretvaranje povijesnih tokova u statičke i strukturirane tvorevine. Zato društvene institucije dobivaju odlučnu važnost, a društveno ponašanje pojedinaca podvrgnuto je strogo nadindividualnim normama, običajima, vjerovanjima” (Supek, 1983: 19).

Zbog toga naša tema traži promjenu vrijednosti i na razini osobnosti i na razini društvenosti, na koje se ljudi mogu osloniti. Zato je potreban povratak autentičnom religioznom doživljaju i iskustvu autentičnih vrednota da bi se dogodio povratak u bit čovjekova susreta s božanskim i svetim – na što je čovjek kao na vrednote i smisao ontički upućen (Jukić, 1973: 245).

Odnos koji postoji između odgoja i vrednota mnogostruk je i kršćanska ga je zajednica uvijek priznavala. Međutim, ovaj se odnos različito tumačio, već prema značenjima vrijednosti koji su od vremena do vremena pridavani terminima ovog odnosa. Vrijednostima možemo dati mjesto i značenje koje im u pastoralnoj praksi dodjeljuju noviji crkveni dokumenti (*Lumen gentium*, br. 16. *Gaudium et spes*, br. 22. *Evangelii nuntiandi*, br. 51 – 53). Ako odgoj zamislimo kao nešto više i različito od jednostavne inkulturirajuće socijalizacije, odnosi između odgoja i vrednota uobličavaju se na drukčiji način; različito od onoga koji bi imali kad bi se odgoj za vrednote sveo na jednostavno doktrinalno poučavanje za prihvaćanje moralnih zakona, jer se ti zakoni ne moraju podudarati sa „činjeničnim sudovima“ – odnosno onim što ljudi vide u stvarnosti. Zato ponavljam već u samom uvodu iznesenu misao:

„Kad je govor o vrednotama, onda njima prilazim kao idealnim tipovima u veberovskom smislu. One su nedostignuta paradigma na koju prislanjamo vrijednosti i procjenjujemo stupanj i obujam njihove realizacije. To je pulsirajući proces u kojem participira i tjelesno i osobno i kulturno i društveno. Otuda mi

se čini razložnim izbjegavati lociranje vrednota bilo u *subjekt* (čovjeka), bilo u *objekt* (u čovjekov svijet). Vrednote svagda 'lebde' između subjekta i objekta, udahnjujući smisao čovjekovoj egzistenciji" (Ćimić, 2006: 157).

Već citirani Max Weber na jednom drugom mjestu apodiktično tvrdi da je utjecaj spoznaje na vrijednosne odluke tim manji što su one praktično važnije.

„U svakom slučaju sigurno je jedno: što je općenitiji problem o kome se radi, a to znači: što je šire njegovo *značenje* za osobu, kulturu i društvo i manje je moguće na njega jednoznačno odgovoriti na osnovu materijala iskustvenog znanja. Zato se više uključuju posljednji: osobna vjera i vrijednosne ideje" (Weber, 1904: 154).

Pođe li osobi i skupini za rukom uspostaviti vlastitu biološku, duševnu i duhovnu ravnotežu, što navedenom učniku i našem društvu u predvečerje socijalnog preokreta – koji je koincidirao s apsurdnim ratom od 1991. do 1995. – nije pošlo za rukom, za taj uspjeh mnogo dugujemo sustavu vrednota, kao i što taj sustav iznova dobiva duhovne impulse iz spomenutih silnica. Potrebno je stoga ponovno naći temelj odgoju za vrednote. Na način promišljanja o stvaranju sustava vrednota u nepodijeljenom svijetu vrijednosti onoga *iskustvenoga*. Sistemska povezanost fenomenologije i kršćanstva pojavljuje se sa zajedničkim interesom u rasvjetljavanju prirode intersubjektivnosti (Ferguson, 2006: 83). Zbog toga je izuzetno važno kritički odmjeriti i pozitivan i negativan pristup vrijednostima – kao i njihove utjecaje na kršćanstvo.

Posljednjih 20 godina u društvu nismo izgradili jedan prepoznatljiv sustav vrijednosti. Nismo napravili normativni vrijednosni sustav, a stoga su i ciljevi djelovanja proturječni.

„Prema kršćanstvu usađenost moralnih zakona nije nepromjenjivo dana čovjeku, nego se razvija u njemu s razvitkom uma, posredstvom kojeg čovjek čuje glas Božji u sebi – savjest. Zato Božja riječ nije moralni kodeks propisa, pravila i zabrana nego etički temelj za razvijanje slobodne savjesti. Time se uspostavlja kriterij za razlikovanje dobra i zla u ovozemaljskom svijetu. Moralnost postaje karakteristična vrijednost pojedinca – koja mu omogućava da živi kao društveno biće, a počinje tamo gdje i kada čovjek svoju individualnost usklađuje sa zahtjevima zajedničkog života" (Ćimić, 2006: 157).

Promjene u ljestvici vrednota čovjeka ubrajaju se među njegove osnovne duhovne komponente i ne ostaju bez utjecaja na svim područjima ljudskog življenja i djelovanja. O prirodi realnih odnosa u stvarnosti, u koje se ubraja i konkretna konstelacija društvenih snaga, zavisi je li neko vrijednosno stajalište ostvarivo ili je obična iluzija, utopija – odnosno kolike su i kakve materijalne, ljudske i moralne žrtve neophodne radi ostvarivanja nekog vrijednosnog stajališta, kao i koje se druge, objektivno postojeće mogućnosti uslijed toga moraju isključiti (Milić, 1965: 135).

Zanimljivo bi bilo pokazati tko se u ostvarivanju kršćanskog vrijednosnog sustava doprinosi i žrtvuje danas najviše, kako bi se ovaj vrijednosni sustav ostvario. Zato treba upozoriti na prirodu realnih odnosa u stvarnosti, kojima pripada i konkretna konstelacija društvenih snaga. Pitanje je uvijek koliko ima ove spremnosti.

Kad je riječ o vrijednosnom ponašanju, koje uključuje odgoj kao individualni faktor svijesti, i posebni povijesni pokreti imaju veliku važnost. Kad se pod pritiskom novog povijesnog iskustva stane dublje mijenjati osnovna usmjerenost neke kulture, počinje se širiti skepsa i sumnjati u ispravnost prethodno prepoznatljivog sustava vrednota.

Neki filozofi, poput Rikerta, smatrali su da se sve kulturne vrijednosti mogu integrirati u jedan jedinstven objektivan i koherentan sustav. Max Weber ne vjeruje u objektivnost vrijednosti i mogućnost stvaranja jedinstvenog i hijerarhijskog vrijednosnog sustava – u kome bi se iz općih viših vrijednosti izvodile sve konkretnije i sve određenije vrijednosti, i gdje uslijed toga ne bi bilo nikakvih proturječnosti. Stvarnost je, po Weberu, iracionalna u vrijednosnom pogledu. „Ljudi po nekim, u krajnjoj liniji iracionalnim životnim porivima, zauzimaju svoja osnovna vrijednosna stajališta. A različita vrijednosna stajališta se neminovno sukobljavaju, između njih se vodi borba za život i smrt, i ne postoji mogućnost izmirenja i integracije“ (Milić, 1965: 134).

Zato predlažemo izvorni puta koji polazi od čovjeka kao osobe, tj. od ljudske osobe kao moralnog subjekta i od njega izvodi moralnu odgovornost. Personalistički je shvaćen odgoj za vrijednosti u kršćanstvu nemoguć bez praktično vrijednosnog držanja, kršćanskog *ethosa*. Pritom ne slijedimo metodu ekskluzivnosti nego inkluzivnosti, objašnjavajući da pod sintagmom „katolički ethos“ podrazumijevamo osobnu i društvenu dimenziju kršćanskih vrednota. Takav je *ethos* u svojem pristupu istini pluralističan, a svoju univerzalnost zasniva na vjerničkom iskustvu kršćanskog tipa. Ova intersubjektivna realnost katoličkog *ethosa*, koja se razvija u nama i kroz nas u pojmovima osjećaja i vrijednosti dostupna nam je samo kroz iskustvo, a kroz iskustvo ta realnost može biti samo i jedino naša vlastita. Pojam *ethos* imao je prvotno ta dva značenja: boravište i posjed. S vremenom su ta dva značenja poprimila značenje zavičaja i održavanja – i time se poistovjetila s posjedom, odnosno navikavanjem na nj, što postaje način bivstvovanja posjednika. Tamo gdje se osjećaji i vrijednosti odnose na nešto unutarne, a ne na vanjsko, oni vode do realnosti koja se nalazi izvan nas samih – vode nas do nečega što transcendirira izravno iskustvo tih osjećaja i vrijednosti, iskustvo nas kao živih subjekata (Ferguson, 2006: 85 – 86).

Zato područje odgoja za kršćanske vrednote, kao proizvod namjere i razmatranja interakcija – odnosno djelovanja usmjerenog prema drugim akterima – ne može u svemu navedenom biti referentni okvir crkve kao „kršćanskog

društva – *societas christiana*“, bilo države. U suprotnom, ovo zamišljeno mjesto odgoja za vrijednosti unutar referentnog okvira „kršćanskog društva – *societas christiana*“, bilo države – vezano je uz crkvu, državu i, što je važnije, s političkim entitetom modernog, a ne primjerenog političkog uplitanja koje ima ulogu zadanu providnošću neodurkhemovskog tipa.

5. Zaključak

Temeljem navedenog, tri su aspekta osobnih i društvenih dimenzija kršćanskih vrednota. Prvi aspekt vezan je uz osobne i društvene dimenzije kršćanskih vrednota i odnosi se na njihovu povezanost s građanskom i političkom religijom. Zato osobne i društvene dimenzije kršćanskih vrednota u modernitetu denunciraju religiju, potkazujući je i lažno optužujući sve oblike lažnih transcendentnih autoriteta. Zato osobne i društvene dimenzije kršćanskih vrednota karakterizira povratak autentičnom religioznom doživljaju i iskustvu kao povratak u bit čovjekova susreta s božanskim i svetim – na što je čovjek kao na vrijednosti i smisao ontički upućen (Jukić, 1973: 245).

Drugi aspekt osobnih i društvenih dimenzija kršćanskih vrednota vezan je uz povratak vjeri predaka i svojevrsnom ukorjenjivanju uvjerenja kod ljudi jednog podneblja (jednog naroda ili tek njegova dijela); spontana privrženost kršćanskim (katoličkim) načelima, koja su ipak često samo oznake nacionalnog identiteta (Šagi, 1995). Zato osobne i društvene dimenzije kršćanskih vrednota govore o primjerima kršćanskog praštanja i oslobođenja od zlopamćenja, što dovodi do otvorenosti za susret s drugima, za dijalog s drugačijima i različitima od sebe.

Treći aspekt osobnih i društvenih dimenzija kršćanskih vrednota neminovno je vezan uz religiozno iskustvo. Osobne i društvene dimenzije kršćanskih vrednota očituju se zato u religioznom iskustvu kao središnjem fenomenu iz kojega izrasta odgoj za kršćanske vrednote, a taj odgoj osebujno je strukturiran i artikuliran, pa to iskustvo zahvaća posvemašnje čovjekovo biće. Zato se „krizni proces religioznih oblika danas više ne čini nepovratnim, kao šezdesetih godina, a sociologija se vraća pažljivom razmatranju novih oblika *opet probuđene religioznosti*“ (Crespi, 2006: 99).

Stoga osobne i društvene dimenzije kršćanskih vrednota kao pojedinačno osobno iskustvo svetoga – ulaze u prostor privatnosti i možemo ih nazvati vjerničkim iskustvom, jer su ponajprije osobno iskustvo svetoga. „Imati unutarnje opredjeljenje znači u praznačenju: biti oslovljen od nekog glasa. Najljepše primjere ovoga religioznog iskustva nalazimo u ispovijestima starozavjetnih proroka“ (Jung, 1984: 264). Zato se osobne i društvene dimenzije kršćanskih vrednota ne može postaviti u širi okvir – bilo crkve, bilo države – ideologizirajući ih kao „vlastiti“ životni stil ili ideologiju, kako bi postali zaokupljeni samim sobom radi vlastitog

samoodržanja te tražili da se sve naše kao i moći i snage vlastitih pojedinaca projiciraju u održavanje samih sebe. Time ne dovodimo samo do svjetovnosti i konzumizma religioznosti, već do političnosti današnje religioznosti.

Jedino pravo pitanje odgoja za osobne i društvene dimenzije kršćanskih vrijednosti jest: „kako, nakon što se jednom napusti ‘sakralni populizam’, bez ‘unutrašnjeg vjerničkog poticaja’ doći do ‘osobnog kršćanstva’ zrelih kršćana koji će biti sposobni za ‘susret s modernim svijetom’ i njegovim problemima? To se pitanje nameće u sučeljavanju s ‘dramom traženja osobnog smisla i djelatnog ostvarenja svoje vjere’, pri čemu ‘razlozi tradicije’, koji samo učvršćuju ‘narod u nevolji’, malo mogu pomoći čovjeku vjerniku u njegovoj egzistencijalnoj vjerničkoj stisci“ (Zenko, 1988: 181).

Stoga je onemogućeno u tako shvaćenom kršćanstvu postići sredstvo za određen naum ili plan – političke ili civilne religije – odvojen od izvornih kršćanskih vrijednosti, kako retradicionalizacijom svih onih dimenzija koje su vezane za politički identitet kao što su nacionalizam i politička religioznost, tako i širenjem nacionalno-religijske identifikacije koja mijenja vrijednosnu strukturu društva. Zato izvorne kršćanske vrijednosti žive u afirmaciji vlastitih interesa pojedinca i neke grupe u kontekstu s interesima cjeline. U suprotnom, kao izravno proživljeno iskustvo u ponašanju kolektivismu – posredstvom osnovnih pretpostavki o svrhovitosti i racionalnosti društvene akcije vezane uz određeno mjesto, vrijeme i narod – pretvaraju se u pragmatične vrijednosti „ideološkog katolicizma“. Naslijeđeno povezivanje etničke i nacionalne pripadnosti s religioznim podrijetlom tijekom povijesnog razvitka počesto je bilo sredstvo postavljanja hijerarhije ciljeva i određenje pravca u društvenom djelovanju pripadnika različitih religioznih zajednica. Ono je dovodilo do suparništva i konflikta među religijama, premda ovi sukobi izvorno ne vode podrijetlo iz religioznog iskustva.

Ispitano psihološki transcendentno (i sveto) kao vrhovna i apsolutna vrednota počesto je bila rezultat određenih perspektiva o korisnosti za održavanje i pojačavanje tvorevina ljudskog gospodstva (Nietzsche, 1988: 15). To je dovelo do sloma naših „velikih vrijednosti i ideala“ što je Nietzsche prikazao kao „smrt Boga“, politiku pretvorilo u borbu za vlastitu korist, odnosno „vođenje rata na mirnodopski način“, a autentično kršćanstvo dovelo na sklisku granicu s građanskom ili političkom religijom, odnosno s kršćanskim fundamentalizmom. Zato Talcott Parsons smatra da su „vrijednosna određenost pojedinca i njezino održavanje povezani prije svega sa sustavom kulture, osobito ako on prepliće s društvom kroz religiju“ (Parsons, 1991: 24). „U funkcionalističkoj perspektivi vrijednosti kao jedno od sredstava održavanja društvenog poretka gube značajnu dimenziju vrednota, dimenziju osmišljenosti u sebi samima, što tvori svrhu i motiv ljudskog djelovanja i što je i glavni prigovor funkcionalizmu“ (Marinović, 2000: 126).

Zato istraživanje razvijanja kršćanskog i katoličkog identiteta izbjegava lociranje identiteta na primordijalni (srodstvo, rod i etnicitet), građanski (pravila, tradicija i socijalne rutine) i kulturni kod. Civilizacijsko-kulturološki i politički razlozi pripadnosti određenoj konfesiji i nacionalnoj pripadnosti u tome nisu bitni. Posljedično, ako smo u govoru o kršćanskom identitetu zaokupljeni samo onime što trebamo sačuvati, a ne time što tek trebamo izgraditi i postati, onda je jasno da nismo dokraja shvatili evanđeosku vrijednosnu dinamiku identiteta biti ljudska osoba u svijetu (Matulić, 2011: 103).

U tom personalističkom duhu Jakov Jukić zaključuje: „Otud potreba da naše kršćanstvo individualiziramo do unutrašnje odgovornosti pojedinca, a ne do izvanjske čvrstoće crkvenog kolektivizma“ (Jukić, 1997: 511). Prema Jukiću put individualiziranog ili, točnije, personaliziranog kršćanstva jest nauk Drugog vatikanskog koncila sa svojim „podanašnjenjem“ vjere.

Literatura

1. Acquaviva, S. S. (1961): *L'eclissi del sacro nella società industriale*. Milano: Comunità.
2. Afrić, V. (1988): „Utjecaj ekološke paradigme na sociološku teoriju“. U: Ivan Cifrić (ur.), *Društvo i ekološka kriza*. Zagreb: Sociološko društvo Hrvatske, 29 – 38.
3. Aldridge, A. (2000): *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press.
4. Andrić, I. (1986): *Prokleta Avlija*. Sarajevo: Svjetlost.
5. Burger, H. (1991): Filozofska antropologija i socijalna filozofija, *Filozofska istraživanja*, 4(43): 956 – 976.
6. Castells, M. (2000): *Uspon umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing.
7. Crespi, F. (2006): *Sociologija kulture*. Zagreb: Politička kultura.
8. Duda, D. (2002): *Kulturalni studiji, Ishodišta i problemi*. Zagreb: Sintagma.
9. Drugi vatikanski koncil (1993): *Dokumenti*, Dogmatska konstitucija „Lumen gentium“ o Crkvi i Pastoralna konstitucija „Gaudium et spes“ o Crkvi u suvremenom svijetu. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
10. Ćimić, E. (2006): *Drama a/teizacije*. Zagreb, Sarajevo: Šahinpašić.
11. Ferguson, H. (2006): *Phenomenological Sociology. Experience and Insight in Modern Society*. London, Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications.
12. Gunn, S. (2006): *History and Cultural Theory*. Edinburgh Gate: Pearson Longman.
13. Jenkins, R. (1996): *Social Identity*. London: Routledge.
14. Jukić, J. (1973): *Religija u modernom industrijskom društvu*. Split: Crkva u svijetu.
15. Jukić, J. (1997): *Lice i maske svetoga, Ogledi iz društvene religijologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

16. Jung, K. G. (1984): *Duh i život*. Novi Sad: Matica srpska.
17. Kaufmann, F. X. (2003): *Kako da preživi kršćanstvo*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
18. Labus, M. (2005): Društvene vrednote i religioznost, *Sociologija sela*, 43(4): 837 – 853.
19. Marasović, Š. (2000): „Život uživo – kako i zašto“. U: Bože Vuleta i Ante Vučković (ur.), *Odgovornost za život*. Split: Franjevački institut za kulturu mira, 45 – 62.
20. Marinović Jerolimov, D. (2000): Religijske vrijednosti u Hrvatskoj, *Sociologija sela*, 38 (1 – 2): 125 – 138.
21. Matulić, T. (2011): „Postmoderna i identitet“. U: Valentina Blaženka Mandarić i Ružica Razum (ur.), *Identitet kao odgojno-obrazovna vrijednost*, Zagreb: Glas Koncila, 87 – 104.
22. Milić, V. (1965): *Sociološki metod*. Beograd: Nolit.
23. Nietzsche, F. (1988): *Volja za moć*. Zagreb: Mladost.
24. Paić, Ž. (2006): *Moć nepokornosti*. Zagreb: Antibarbarus.
25. Papa Pavao VI. (1991): „Evangelii Nuntiandi“. U: Marijan Valković (ur.), *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 412 – 417.
26. Peleš, G. (1989): *Priča i značenje, Semantika pripovjednog teksta*. Zagreb: Naprijed.
27. Rokeach, M. (1973): *The Nature of Human Values*. New York: Free Press.
28. Supek, R. (1983): *Zanat sociologa, Strukturalna analiza*. Zagreb: Školska knjiga.
29. Šagi, B. Z. (1995): Crkva pred sadašnjim izazovima, *Svesci*, (85 – 86): 82 – 90.
30. Taylor, C. (2005): *Religija danas*. Tvrđa, Zagreb: Hrvatsko društvo pisaca.
31. Thompson, J. B. (1990): *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Stanford: Stanford University Press.
32. Weber, Max. (1904): *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*. Tübingen: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.
33. Zenko, F. (1988): „Crkva, liberalizam i modernitet“. U: Hans – Georg Flech (ur.), *Liberalizam i katolicizam u Hrvatskoj*, I. dio. Zagreb: Zaklada Friedrich Neumanna.

Vlaho Kovačević*

UPBRINGING FOR PERSONAL AND SOCIAL DIMENSIONS OF CHRISTIAN VALUES

Summary: *This conceptual-theoretical paper discusses social and contextual aspects of personal and social dimensions of Christian values. The paper discusses historical and social changes stressing the “removing” of the ideological shell within the structure of personal and social dimensions of Christian values and disregarding the ideological concept of contemporary modernism. This approach to personal and social dimensions of Christian values on both personal and group level is becoming more and more suitable to personal needs for respecting human dignity, as well as for a wider social interest and demands for common good. The values are thought of within themselves and as such create purpose and reason for human activity through dimension of transcending the existing and projecting the liberation from dependence and submission of man, which leads to universal values. Universal values triumph the most in personalistically structured and directed personal and social dimensions of Christian values – with a person in the centre – which is becoming more and more the spring and the mouth for rushing changes and social-historical forces from which new ideas shine. Therefore, the stated implies a critical reexamination of the subjective and intersubjective crisis which occurs in mass proportions within society. This makes us watch personal and social dimensions of Christian values in their internalization, but in their stated process they show that Christian values are actually not categories of identity. In order to understand better the social-contextual aspects of personal and social dimensions of Christian values, the paper is especially orientated towards understanding the social and cultural identity especially because the “original” goal/purpose of authentic upbringing, when Christian values are concerned, has in mind that the very category has a significant influence on motivation and activity in personal and social dimensions of Christian values – which was especially emphasized by interactionism sociological theory.*

Keywords: *identity, Christian values, upbringing, person, religious experience.*

* dr. sc. Vlaho Kovačević
Filozofski fakultet
Sveučilište u Splitu
Vlaho.Kovacevic@ffst.hr

* Vlaho Kovačević, PhD
Faculty of philosophy
University of Split
Vlaho.Kovacevic@ffst.hr