

Tomislav ŽIGMANOV

ETIČKA PARADIGMA KRŠĆANSTVA I KRIZA VJERE DANAS

Sažetak

Kršćanstvo, kao dominantan oblik religioznosti prostora Balkana i srednje Europe, u posljednjem stoljeću II. milenija proživljava vlastitu krizu. Ova je kriza imala, a i danas ima svoje različito usadržanje: od razumijevanja vlastite uloge u sekulariziranome svijetu, preko nesnalaženja u raznolikim društvenim ulogama, pa do odsustva življenja punine vjere, osobito u moralnom kontekstu. Navedene značajke vrijede kako za crkve Zapada, dakle za Katoličku i protestantske, tako i za crkve Istoka. Ostavljajući po strani druge probleme, pozornost smo usmjerili na pitanje nesukladnog očitovanja vjere na individualnome planu, i to u segmentu (ne)ostvarenja moralno-etičkih zadaća. Ono je primarno uvjetovano gubitkom važnosti etičke paradigme kršćanskog svjetonazora.

I. Načelni prijepori našega problema

Načelna i bogatog značenja vrijednosna konstatacija da kršćanstvo u svijetu na koncu II. milenija prolazi kroz vlastito *krizno* razdoblje prisutna je u filozofskoj i sociološkoj literaturi već dulje vrijeme. Drugim riječima, stav da mnogoliko očitovanje kršćanske vjere¹

1 Sociolozi, psiholozi i filozofi religije među sobom se slažu kad je riječ o činjenici da je vjerski život u sebi kompleksan, premda se ne slažu u tome koliko točno ima dimenzija življenja vjere. No obično se navodi *ideološka* (sustav vjerovanja), *ritualna* (vjerska praksa), *iskustvena* (osjećaji koji su povezani s vjerskim iskustvom), *intelektualna* (vjersko znanje) i *posljedična* sastojnica (utjecaj navedenih dimenzija na moral čovjeka i kontekst njegova društvena života). U radnji pak pravimo i sljedeću razliku među pojmovima *religija* i *vjera*. Dok se pod religijom uobičajeno razumijeva ne do kraja racionalno shvatljiva i odredljiva egzistencijalna činjenica, preko koje se dobiva konačan oblik odgovora na ljudsku težnju za bezuvjetnom Istinom svega, te u biti predstavlja viševrsni čovjekov odnos spram Svetom, koji ima i svoje raznolike izražaje, dotle odnos *vjere* jest specifičniji i konkretniji: ovdje se neposredno *prihvata* Bog, koji se čovjeku objavio. Tako je, s jedne strane, vjera čovjekova odluka da se živi prema porukama i napucima koji su primljeni izravno od Boga, a s druge strane ona ujedno predstavlja i čovjekov primitak ovoga dara od darivatelja, to jest Boga.

danas proživljava vlastitu *krizu* jest za mnoge teoretičare nesporna tvrdnja koja ima značajku, čini se, opće vrijednosti. Naravno, kao takva ona onda vrijedi i za naše podneblje, prostore srednje Europe i Balkana, u svojoj bogatoj složenosti. Ujedno, ova i ovakva činjenica umnogome govori dakako i u prilog same, očito prijeporne, *naravi* vjerskog života među ovdašnjim kršćanima, bez obzira na njihovu crkvenu pripadnost.

Napomenuli smo na početku kako kriza vjere može imati a i ima svoja različita usadržanja te vlastite oblike pojavnosti. Tako na primjer, formalno promatrajući, o krizi vjere govore već i mnogi vanjski aspekti vjere izraženi jednostavnim statističkim pokazateljima, kao što su neznatan broj onih koji redovito odlaze na bogoslužja, zatim zabrinjavajući manjak interesa za klerikalna zvanja (što osobito vrijedi za tzv. tradicionalne crkve), kontinuirao opadanje vjerskog štiva i uopće napisa o vjeri, postojanje dominantne vrijednosne orijentacije koja nije u suglasju sa stožernim religijskim vrednotama itd. I obično kada se govori iz ovakvog rakursa motrenja, onda se gotovo svi slažu da navedene pojave vrijede, istina s većim ili manjim stupnjem zakonomjerne važnosti i utjecaja, u suvremenome kršćanstvu u cijelom svijetu.

Pa ipak, kada je riječ o *uzrocima* jednog takvog, nepovoljnog stanja za kršćanstvo, među brojnim uzročnim činiteljima krize vjere u nas, za razliku od drugih prostora, ima i nekoliko ne baš zanemarljivih specifičnosti. Dakle, osim onih uzroka koji vrijede univerzalno, dopuštamo utjecajnost i onih koji su pripadni konkretnim povijesnim i kulturološkim socijalno-političkim datostima. Kao ilustraciju navest ćemo ovdje jedan kuriozum koji vrijedi za prostor srednje i istočne Europe, pa samim tim i za države nastale na teritoriju bivše Jugoslavije. On je prije svega, čini se, sadržan u činjenici što su ljudi u ovome dijelu Europe bili gotovo pola stoljeća u svijetu bez Boga. Štoviše, čak se može reći da su živjeli u *dominaciji* svjetonazorske paradigme koja je bila izravno usmjerena protiv Boga. Komunistička je ideologija, naime, svjesno nijekala njegovo postojanje a time ujedno i svu onu bogatu utjecajnost na život, što iz jedne kršćanske slike svijeta a priori proizlazi. U tome smislu govoreći, onda i cijela stvar s krizom vjere na ovim prostorima dobiva i neke svoje konkretnije značajke, koje su, dakle, osobene samo za nas.²

2 Na primjer, na ovim je prostorima već dulje vrijeme izraženiji problem vjerske naobrazbe negoli je to slučaj na Zapadu. Međutim, zbog razvijenijeg sustava vjerskog odgoja taj isti Zapad se ne može previše hvalisati boljim stanjem stvari s vjerskim životom i življenjem vjere, jer su negativni utjecaji nekih drugih činitelja na vjeru tamo jače prisutni. Ili uzmimo drugi razlikovni primjer: crkve su na Zapadu odavno

Već se na temelju ovoga malo i općenito rečenoga može, čini se sa sigurnošću, posve jasno zaključiti kako nije upitno to da se sagledavanju krize vjere danas, zbog mnogovrsna njezina očitovanja, može prići s više strana (od traženja uzroka, preko razumijevanja i tumačenja samoga stanja pa do sagledavanja mogućih posljedica), zatim da je mogu elaborirati različite znanstvene discipline (a što i jest slučaj), da se krizi vjere može prići kao svjetskoj pojavi ili motriti pojedina zemljopisna područja, te na koncu da svaki aspekt koji se pojedinačno akceptira u sebi krije samo dio odgovora na cjelinu pitanja o krizi vjere danas u svijetu. No mi ćemo u radnji svjesno zane-mariti druge dimenzije problema, koji se izravno tiču krize vjere, a pozornost ćemo u promatranju posvetiti pitanju valjanosti, važnosti, zatim utjecaju pa čak i samoj održivosti jedne etičke paradigme danas i ovdje, i to one koja izvire iz samoga kršćanskoga učenja. To ćemo učiniti kroz kontekst analize krize življenja vjere u svojem moralnome aspektu, u smislu izostajanja u praktičkih vjernika etičko-moralne dimenzije kršćanstva, za što postoji, vjerojatno, ne mali broj dokaza.³ Tim prije ovakvo je nešto opravdano iz razloga što ovakav pristup nije čest, a krije u sebi vrlo važan dio odgovora na, bez dvojbe, složeni fenomen krize vjere.

Pri tomu nam je polazišna pretpostavka argument da zahtijevana punina očitovanja vjere u sebi podrazumijeva i stanovito ozbiljenje imanentnog joj morala.⁴ Ovakva konstatacija u konačnoj in-

odvojene od države i imaju točnije definiran svoj društveni položaj i funkcije, dok je na Istoku ova problematika nedovoljno precizno uređena, društva nisu stabilna, a na djelu je bio koncem stoljeća i nagli ulazak vjere, rekli bismo „na velika vrata“, u sferu javnosti, čime se dobilo i na većoj utjecajnosti u društvenoj funkcionalnosti, što je također povlačilo sa sobom i ne male probleme. Tako smo imali slučajeve da su crkve na sebe preuzimale i one ovlasti koje im nikako nisu pripadale, kao što je, primjerice, prema mišljenju mnogih, vrlo prijeporan angažman nekih crkava i religijskih zajednica na ovim prostorima u posljednjem balkanskom ratu.

- 3 Na to ukazuju, na primjer, i neki od rezultata empirijskog istraživanja sociopsihološke naravi psihologa Zlatka Šrama, teologa Andrije Kopilovića i pedagoga Duje Runje pod nazivom *Dimenzije religioznosti i osobine ličnosti*, koji su objelodanjeni prošle godine (vidi u: Zlatko Šram, mr. Andrija Kopilović, Duje Runje, *Dimenzije religioznosti i osobine ličnosti*, Hrvatski kulturni centar „Bunjevačko kolo“, Subotica 1999.), a o čemu će biti više riječi malo kasnije.
- 4 *Moral* razumijevamo kao fenomen koji isključivo pripada čovjeku. To je skup individualnog djelovanja koje počiva na postuliranim vrijednostima (one svoju sublimaciju imaju u vrhovnoj moralnoj vrijednosti - dobru), a koje se ostvaruje u praksi čovjeka na temelju vlastitog misaonog obrazloženja. U korijenu mu je sloboda, koja se voljom, a na temelju vrijednosti i racionalnog određenja, ozbiljuje u konkretnom ljudskom činu, koji tako onda dobiva značajku *moralan*. Dakle, jednostavno kazano, „moral je konkretni oblik ljudske slobode, normiran određenim (pisanim ili nepisanim) kodeksom ponašanja ili djelovanja“ (Josip Talanga, *Uvod u etiku*, Hrvatski studiji - Studia Croatica, Zagreb 1999., str. 12).

stanci i proizlazi iz biti kršćanske vjere, a kao potkrepu za nju navodimo vjerojatno „najveću moralnu zapovijed“ kršćanstva, koju poznajemo iz Matejeva evanđelja, a koja glasi: „Ljubi Gospodina Boga svoga svim srcem svojim, svom dušom svojom i svom pameti svojom!“ To je najveća i prva zapovijed. Druga je toj jednaka: ‘Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe!’“ (Mt, 22 37-39). Dakle, za kršćanina je „zapovjedno“ naloženo da na određeni način ispuni *zadaću* vlastita života, koja se sažima, pored ostaloga, i u moralnome imperativu složene provedbe nejednostavnog zakona Ljubavi prema bližnjemu. Drugim riječima, vjera kao oblik ili način življenja pretpostavlja i stanovitu moralnu *kvalitetu* vjernika, jer ona, među ostalim, nalaže i ono što mu je u životu činiti.

2. Pitanja utemeljenja kršćanske etike i obrazloženja moralnog djelovanja

Ako se dakle usredotočimo na problem određenih etičkih⁵ pitanja koja se javljaju unutar jednog kršćanskog učenja,⁶ a imajući istodobno u vidu i stanovite prijevore koji dolaze iz moralne prakse vjernika, držimo kako se dva aspekta problema ovdje čine interesantnim. *Prvi* se odnosi na jedno od najvažnijih i ujedno najsloženijih pitanja u etici uopće, a to je problem njezina teorijskog zasnivanja ili etičkog *utemeljenja*.⁷ *Drugo* pak ovdje značajno pitanje jest

- 5 Etika, za razliku od morala kao ljudske *praktičke* djelatnosti, ima za *zadaću promišljati* moral. Ona je, drugim riječima, refleksija morala, to jest *njegova teorija*.
- 6 Etika, pak, u odnosu na religiju jest *stamostalna* zahvaljujući svojem predmetu. Naime, dok je objekt spoznajnog interesa u religiji apsolutno biće, te religijska svi-jest i praksa, dotle su u etici to moralna načela i norme djelovanja. Kao posljedica ovakvog razumijevanja odnosa spoznajne predmetnosti religije i etike, koji, dakle, kazuje kako su predmeti ovih znanosti odvojeni i na različite se načine spoznaju (prva se teorijskom, a druga praktičkom), slijedi i to da se dobro može činiti i bez religije. O ovoj tvrdnji da se moralno može djelovati i bez spoznaje Boga postoji suglasnost i kod teologa, pri čemu se oni najčešće pozivaju na riječi sv. Pavla iz Poslanice Rimljanina: „Oni (pogani, op. a.) činom dokazuju da ono što propisuje Zakon stoji upisano u njihovim srcima“ (Rim 2, 15).
- 7 *Utemeljenje etike* možemo odrediti kao sistem ideja koje su u funkciji krajnjeg i univerzalno važećeg *opravdanja* sveukupnog moralnog djelovanja. Drugim riječima, etičko učenje je utemeljeno ako suvislo, cjelovito i uvjerljivo odgovori na pitanje *radi čega* djelovati tako kako se zahtijeva. Dakle, svako moralno djelovanje nužno treba ju pratiti dostatni razlozi, koji moraju biti *racionalno* utemeljeni, ne bi li tako mogli vrijediti za svaki etički subjekt. Povijest etike pokazuje da se pitanje utemeljenja etike može trojako riješiti: 1.) *aretaički*, to jest krepošću (trebaju se vršiti kreposti kako bi se zadobila *eudaimonia*), zatim 2.) *utilitaristički* (kazuje da se etika mora utemeljiti putem korisnosti posljedica koje prate moralne radnje) ili pak 3.) *deon-*

niže ontološko-aksiološke ravni, ali je istina usko povezano s prvim, a odnosi se na vrstu i način konkretnog misaonog obrazloženja koje nužno prati svaki moralni postupak. To znači da ćemo u radnji razlikovati, prema stupnju složenosti, dvije vrste misaonog opravdanja u moralu. Prvo je opravdanje samoga konkretnog moralnog djelovanja,⁸ a drugo se odnosi na opravdanje kriterija moralnosti.⁹ Ovi su oblici opravdanja u moralu univerzalno važeći za sve etičke paradigme, pa tako onda vrijede i za onu koja svoje izvorište duguje kršćanskome svjetonazoru.

Glede spomenutog problema opravdanja kriterija moralnosti, odmah ćemo reći kako uopće nije upitno to da kršćanska religijska paradigma nosi u sebi sve bitne elemente koje pretpostavlja jedno suvislo i *dostatno* teorijsko utemeljenje etike, što je uostalom i zorno svjedočeno tijekom ne male povijesti postojanja kršćanske etike.¹⁰ Te ideje su 1.) etička predstava o nužnom praćenju moralnog djelovanja kroz razrađeni sustav nagrada i kazni, to jest ideja o vrijednosno konotiranoj *posljedičnosti* moralnih postupaka, zatim je tu i 2.) ideja čovjekova neumiranja kroz predstavu *besmrtnog*-habitusa ljudske duše koja kao takva jest vječna podnositeljica nagrada ili kazni te 3.) ideja *Boga* kao pravednog jamca izvršenja nagrada ili kazni kao, naglašavamo, nužnih posljedica moralnog djelovanja.

Dakle, sve su ove ideje vidno prisutne u kršćanskome učenju te ih nije bilo odveć „teško“ staviti u jedan kontekst etičke teorije. Naime, kako pokazuje povijest kršćanske etike, ona je navedene postulate logički izvedenom argumentacijom sukladno situirala u

tološki - dužnosno utemeljenje (Kantovo stajalište: moralno se mora djelovati iz dužnosti, koja svoj korijen duguje umu). Neki autori pak smatraju kako dužnosno, kreposno i posljedično utemeljenje etike ne proturječi jedno drugom niti se isključuje, već se, naprotiv, oni mogu i nadopunjavati, te da se jedino tako trovrsno „definitivno utemeljuje cjelovitost djelovanja“ (Josip Talanga, nav. dj., str. 102).

- 8 To se čini korištenjem, to jest navođenjem nekog konkretnog argumenta, u kojemu se poziva na određeno moralno načelo, moralnu vrijednost, ideal ili pa na neko moralno mjerilo. Ovu tematiku problematizira tzv. normativna etika ili teorija moralnosti.
- 9 Ovo je domena metaetike ili refleksivne teorije etike. Ovdje je propitivalački cilj usmjeren na pitanje kriterija moralnosti, to jest riječ je o pitanju opravdanosti samih moralnih načela, vrijednosti, ideala ili pak moralnih mjerila. Na taj je način ovdje riječ o složenijem opravdavanju u moralu, jer su odgovori na ova pitanja u ontološkom smislu više razine.
- 10 Na staro načelno pitanje postoji li uopće kršćanska etika, držimo se stajališta kako je ovakvu sintagmu moguće rabiti, premda je, istina, poznati suvremeni evangelički teolog Rudolf Bultmann nijekao postojanje „specifične“ kršćanske etike, a ni Toma Akvinac nije bio zdušni zagovaratelj njezina postojanja. Mi pak to činimo na temelju sljedećeg razloga: to joj, naime, omogućuje specifičan način utemeljenja i obrazloženja moralnog djelovanja.

vlastitu teoriju, i to tako da je dala potpuni, zaokruženi i *misaon* odgovor na najbitnije etičko pitanje koje glasi: *radi čega* da čovjek djeluje upravo tako kako se propisujući nalaže ili zahtijeva. Slijed je ovoga etičkog odgovora u slučaju navedenih kršćanskih sastojnica ovakav: budući da svaki moralni čin (uprisutnjenje vrijednosti), dakle i onaj dobar i onaj zao, nosi u sebi i imanentnu posljedicu, bilo pozitivnu bilo negativnu, koju čovjek izravno trpi, te budući da je zbog besmrtnosti ljudske duše to trpljenje nagrada ili kazni vječno, čega je na koncu jamac nitko drugi doli Bog, etički je *nužno* samoprimeravanje u čovjeku da svoju slobodu, zbog straha od kazne, i ujedno nade glede moguće nagrade, usmjeri upravo k realiziranju pozitivno propisanog moralnog djelovanja.¹¹

Očito, ovim svojim značajkama kršćanska se etika istodobno javlja i kao autonomna i kao teonomna. Drugim riječima, u njoj se na neki način objedinjuju principi samozakonodavstva osobe i zakonodavstva Boga u moralnom djelovanju. Oba se ova zakonodavna principa, čija je bit dakle u *određenju* vrste moralnog djelovanja, u kršćanskoj etici međusobno uvjetuju, nadopunjuju i tvore određeno jedinstvo. Drugim riječima, hoćemo reći kako se u kršćanskome moralu usporedo javlja dvojako ishodište moralnoga djelovanja: zapovijedi Boga dane preko zakona Objave moraju ujedno postati i zakoni ljudskog srca. No pri tome se obično, zbog ontološke veće vrijednosti, snažnije naglašava značaj teonomnog principa, u smislu da je njegovo ishodište ontološki prvotnije, a samim tim onda i važnije za moralno djelovanje.

Na drugoj pak ravni našeg interpretacijskog modela, naime na ravni obrazlaganja konkretnog moralnog djelovanja, polazi se od takvog razumijevanja strukture moralnog čina koje kazuje da on u sebi, preko praktičkog uma, uvijek nužno pretpostavlja navođenje nekog konkretnog razloga za izbor određenoga načina ili tijeka moralnoga djelovanja. Ovaj proces imenujemo kao proces *misaonog obrazlaganja* moralnoga djelovanja. Naime, u obrazloženju se moralnoga djelovanja, navođenjem konkretnog razloga, što jest *misa-*

11 Naravno, ovdje smo naveli samo najsimpliciraniji oblik ove etičke argumentacije, koja dakako ima i svoj razvijeniji oblik. Inače, etičko utemeljenje kršćanskoga morala ima svoju dugu povijest, ali je tek u srednjem vijeku zadobilo svoj klasičan oblik. Naime, kršćanski moral se nije na početku pokazao kao izgrađen i cjelovit sistem koji se može predavati i poučavati, već je to učinjeno u sistematskim nastojanjima srednjovjekovnih filozofa i teologa, prije svega Bonaventure, Tome Akvinskog i Dunsca Scota, kada i kršćanska znanost o moralnom djelovanju biva ozbiljnije razrađena, a prvi „pravi ‘priručnici moralne teologije’, izdvojeni potpuno iz ostalih teoloških traktata, objavljuju se od XVI. stoljeća pa do naših dana“ (Mijo Škvorc, *Vjera i nevjera*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 1982., str. 171).

ona djelatnost *par excellence*, zapravo opravdava sud trebanja. I upravo se na taj način u etici događaju prijelazi od mišljenja na djelovanje, s trebanja na bitak. Dakle, u kontekstu etičke „logike“ moralni djelatnik mora imati neki konkretni razlog koji se nadaje dostatnim za određeni vrijednosni izbor glede djelovanja, a taj konkretni i dostatni razlog postaje onda motivom njegova moralnog djelovanja. Iz tog slijedi da je, „ako je moralno opravdan izbor određenog načina ili tijeka djelovanja, zajamčena mogućnost ozbiljenja određene moralne vrijednosti. Ako se ne prihvati, izostaje realiziranje vrijednosti“.¹² Ono pak što pripada u kategoriju „konkretni razlog“ jesu pojedine sastojnice sistema moralnih vrijednosti, normi, pravila, mjerila.

Iz ovoga posve jasno proizlazi kako je nužno za opravdanje konkretnog moralnog djelovanja glede njegova ozbiljenja da se navede dostatan moralan razlog, koji mora imati svoj korijen u umu. Na taj način zapravo „htijenje (koje se odnosi na izbor nekog određenog načina ili tijeka djelovanja) postaje trebanje (ili bolje rečeno: opravdano trebanje)“.¹³ Ako se pak proces misaonog obrazlaganja odvija u svjetlu kršćanske etičke paradigme, jasno je da konkretni razlozi koji se navode kod moralnog djelatnika moraju biti iz svijeta kršćanskog moralnog svjetonazora i vrednota. Tako se na primjer kod kršćanina prilikom zabrane govorenja laži treba primarno pozivati na argument Božje zabrane, a ne na njegovu škodljivost ili pak zbog određenog krepnog nauka. Dakle, ako formalno-etički promatramo suvislost načina obrazlaganja moralnog djelovanja, ne možemo dovesti u pitanje u kršćanskoj etici njegovu valjanost ili pak održivost. Štoviše, on je etički legitiman, a svjedočanstava glede njegove ispravnosti u povijesti je moralne prakse kod kršćana ne mali broj.

3. Kriza kršćanske vjere u kontekstu vlastite etičke paradigme

Pa ipak, ono što se nadaje prijepornim za temu na čijem smo tragu jest to da su navedene stožerne etičke ideje u kršćanstvu, koje su u funkciji zasnivajućih momenata u etici, kao i one u ravni konkretnih razloga u procesu moralnog opravdanja određenog djelovanja, dakle cijeli sustav kršćanskih stožernih vrednota, normi i pravila, danas izgubili dimenziju *samorazumljivosti* u životu čovje-

¹² Josip Talanga, nav. dj., str. 99.

¹³ Isto, str. 100.

ka, a što su ranije nedvojbeno imali. A upravo ta samorazumljivost ili neupitnost nosećih zasnivajućih ideja jednog etičkog sustava jest temeljna pretpostavka za strogu realizaciju propisanog moralnog djelovanja. Jer, kada se nema nedvosmislenih ovih odgovora na pitanje *radi čega* ili *zašto* da se na određeni a propisani način djeluje, sigurno je da ono i izostaje. Dakle, zbog slabosti *uvjerenja* u stožerne religijsko-etičke ideje, izostaje i samo ozbiljenje moralnih postulata. Stoga upravo u ovoj činjenici možemo tražiti možda najrelevantniji odgovor na pitanje zašto danas nemamo čak i kod „vjernika“ sukladnu praktičku dimenziju življenja kršćanstva. Naime, nije nevažna činjenica da je etici nužno potrebna jedna izvjesnost u „kulturalni kontekst iz kojega se crpi i u sklopu kojega se artikulira kao ‘filozofija prakse’“,¹⁴ to jest u kojemu se ozbiljuje određeni moralni sistem vrijednosti. To drugim riječima znači da kvaliteta određenog moralnog djelovanja u velikoj mjeri ovisi o ukupnom kulturnom kontekstu, te njegovim idejama i vrednotama, u kojemu je djelatnik situiran. U ovome interpretativnom smislu kao potkrepu našem stavu navodimo još jednu tvrdnju, istina, jednog drugog autora, koja glasi: „Etička su pitanja u uskoj vezi i sa svjetonazorskim. Već prema svjetonazorskim odlukama oblikuju se i odgovori na temeljna etička pitanja.“¹⁵

Napomenuto je već kako je civilizacijska dinamika povijesnog bivanja čovjeka iznijela, osobito u posljednjih 200 godina, posve nova strukturalna i kulturna stanja, koja se, kroz svoju idejnu matricu u temelju, nalaze u izravnom protuslovlju s odgovorima koji daje naslijeđeni kršćanski moral i njegovo etičko utemeljenje. Konkretno govoreći, ono što je za veliki broj ljudi danas upitno, ili se spram tome odnose ravnodušno, kao što je recimo jasna, izvjesna i čvrsta projekcija vjere u osobnu besmrtnost, koja onda kao takva otvara prostor za besprigovorno ostvarenje moralnih zahtjeva, do prije nešto više od stotinu godina u svjetonazorskim je predodžbama većine ljudi bila neupitni aksiom. Isto je tako i druga stožerna kršćansko-etička ideja ozbiljno dovedena u pitanje. Naime, ne treba smetnuti s uma da smo sudionici u vremenu u kojemu je na djelu „smrt Bo-

14 Josip Oslić, *Utemeljenje etike kod Vladimira Solovjeva*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1994., str. 102-3.

15 Ivan Koprek, *Kao dio mene (etika - prijateljstvo - krepost)*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1995., str. 30. Drugim riječima, na stajalištu smo koje kazuje kako se može braniti tvrdnja da se moralnost može svesti (i) na prihvaćanje moralnih pravila i normi koje vrijede u nekoj kulturi. Tada se, naravno, govori o moralnom djelovanju koje producira na temelju običajnosne inercije ili pak na temelju dominantnih idejnih silnica.

ga".¹⁶ Kao najočitiju potkrepu za ovakvu prosudbu duhovnog stanja u suvremenosti, možda je ponajbolje potražiti u poznatom Nietzscheovu stavu „Bog je mrtav“, koji vrlo dobro oslikava generalni stav modernog čovjeka spram onom transcendentnom.¹⁷ I ne samo to, nego je time zapravo Bog, kao apsolutno načelo religije, ujedno prestao biti i apsolutno etičke načelo. Iz toga kao zaključak slijedi kako danas na djelu imamo radikalni raskid ovih bitno nadopunjujućih veza između religije i etike. U ovome ćemo kontekstu ponovno istaknuti činjenicu kako je jedan od aksioma kršćanskog razumijevanja morala i etike upravo sadržan u vrsti i kvaliteti čovjekova odnosa prema Bogu. Taj aksiom, prema odredbi čuvenog njemačkog katoličkog mislioca Franca Xavera Baadera, glasi: „Kako se čovjek odnosi prema Bogu, tako se odnosi prema sebi samome, prema svojim bližnjima, prema prirodi i duhovnom svijetu.“¹⁸ Istina, ona svoj korijen ima također i kod apostola Ivana, u njegovoj prvoj poslanici.¹⁹

Oba ova primjera nedvosmisleno ukazuju na to kako utemeljujući momenti u etici koji dolaze iz svijeta religije, u ovom konkretnom slučaju iz kršćanstva, danas više ne igraju ili, bolje rečeno, više nemaju onu ulogu koju su ranije imali. Stoga lako može biti razumljiva činjenica da ne bi previše trebali iznenađivati, čini se, porazni rezultati nekih empirijskih istraživanja, koja govore o tome da današnji kršćani, ljudi koji sebe same tako određuju, ne žive u punini i u cijelosti kršćanski. Naime, kada je riječ o sukladnom moralnom djelovanju kod vjernika, dakle praktičko življenje Kristova zakona Ljubavi, ono se, barem prema rezultatima istraživanja koje je nedavno urađeno u Subotici,²⁰ nije pojavilo. Štoviše, na djelu se pokazalo kalkulantsko-trgovačko razumijevanje zadaća koje dolaze iz

16 Istina, moramo i to napomenuti da je bilo i snažnih pokušaja protivljenja tomu, to jest nemirenja s takvim stanjem, tako da će Rudolf Otto čak ustvrditi da je posljednje stoljeće II. milenija počelo obranom „Svetog“.

17 Dakako da ovaj Nietzscheov stav s kraja prošlog stoljeća ima i svoje dublje filozofsko značenje. No, mi se u radnji ne možemo upuštati u njegovu širu eksplikaciju, jer smo ga željeli navesti kako bismo potkrijepili stanje stvari u suvremenom dobu. Još ćemo u ovome kontekstu dodati, a isto na tragu Nietzscheova učenja, kako se nekada kada se vidjelo more reklo Bog, a danas je čovjek naučio reći samo čovjek (vidi u *Tako je govorio Zaratustra*, Globus, Zagreb 1983., str. 77).

18 Citirano prema Marijan Tkalčić, *Etika od Platona do Nietzschea*, Beograd 1957., str. 8.

19 „Ovu zapovijed imamo od njega: tko ljubi Boga, neka ljubi i svoga brata“, 1 Iv 4, 21.

20 Riječ je o navedenom istraživanju Zlatka Šrama, mr. Andrije Kopilovića, Duje Runje, *Dimenzije religioznosti i osobine ličnosti*. Cilj ovoga empirijskog istraživanja, koje je urađeno u okviru projekta Teološko-katehetskog instituta i Subotičke biskupije, bio je da se utvrde određene dimenzije religioznosti i moguće korelacije s psihološkim, psihopatološkim i socijalnopsihološkim osobinama ličnosti, a neki od dobivenih rezultata govore i o problemu očitovanja morala u životu praktičkih vjernika.

domena kršćanske etike, i to bez obzira na konkretnu crkvenu pripadnost praktičkih vjernika.

Ovaj stav, vjerojatno, na najupečatljiviji način potvrđuje dobiveni rezultat sadržan u sljedećim konstatacijama: „čini nam se da uvjereni i praktički vjernici pokušavaju sklopiti određeni 'kompromis' između Božjih stvari i svojih egoističnih interesa. U tom smislu postoji neka vrsta latentne 'sabotaže' evanđelja i to tako što se u konkretnom ponašanju ne uzima dovoljno u obzir imperativ kršćanske ljubavi prema bližnjemu.“²¹ Dakle, na djelu je izbjegnuće od čovjeka vjernika konzekventnog kršćanskog moralnog djelovanja i to na način koji svoj prepoznatljiv oblik ima i u dominantnom kapital odnosu u svijetu društva - naime, u sferi trgovačkih odnosa. Navedeni otkloni mogu biti razumljivi i ako imamo na umu još jednu značajku suvremenoga doba: stvari se u velikom broju slučajeva definiraju i procjenjuju prema mjeri funkcionalnosti „instrumentalnog uma“. Drugim riječima, veli jedan autor, „život je suvremenog čovjeka podređen tiraniji uciljno-tehničke racionalnosti koja zatrpava sva druga područja i podređuje ih tehničko racionalnoj logici“,²² a u tome i takvome svijetu malo prostora onda ostaje za očitovanje cjeline kršćanskog razumijevanja života i njegova morala. Doda li se tomu i činjenica da oblik življenja religioznosti još od Novog vijeka „ide na štetu življenja svetoga, a u korist razmišljanja o svetomu“²³ cijela ova slika sveukupnog poremećaja u odnosu svetog i svjetovnog biva potpunija.

Očito, za našu se radnju kao najzanimljivije nadaže ono pitanje koje pita o korijenu toga: zašto imamo i kod praktičkih vjernika izostanak sukladnog moralnog djelovanja. Na temelju do sada iznijetoga jasno je kako smo na stajalištu koje kazuje da je to iz razloga što se *sekularizirani* svijet današnjice, sa svojim posrednim i neposrednim ali razgranatim djelovanjem i utjecajima na čovjekovu socijalizaciju, pokazuje puno značajnijim činiteljem od vjerskih činitelja u procesu oblikovanja i usvajanja dominantne svjetonazorske slike svijeta kod modernog čovjeka. Dakle, hoćemo reći kako je *gubitak* samorazumljivosti utemeljujućih ideja za moralno djelovanje, koje se crpe iz jedne kršćanske paradigme, rezultat napredujućih civilizacijsko-epohalnih događanja koji idu u smjeru *obezboženja* svijeta. Kao takve, ove posljednje nište pred sobom osnovne sastojnice kršćanske slike svijeta, koje polako nestaju iz svijeta, teško nalaze

²¹ Isto, str. 39.

²² Ivan Koplek, nav. dj., str. 10-11.

²³ Jakov Jukić, *Budućnost religije. Sveto u vremenu svjetovnosti*, Matica hrvatska, Split 1991., str. 5.

mjesta za „hvatanje korijena“, i ostaju po strani u malim oazama života pravih kršćanskih vjernika.

I to nije tako od danas ili jučer. Niame, gore se naznačeni proces već dulje vrijeme odvija: počeo je s novim vijekom a vrhunio je u prosvjetiteljstvu, u kojemu se započeo odvijati sustavniji i svestraniji proces kidanja veza između religije i etike. U prosvjetiteljstvu se pokušalo stvoriti jedno novo i bitno neteološko opravdanje morala, a posljedice ovoga osjećaju se još i danas na djelu.²⁴ Osim toga, takvo se stanje duha vremena dodatno usložilo krahom jednodimenzionalne racionalnosti moderne i pojavom *postmoderne*,²⁵ u kojoj se i koja više naglašava veću osobnu slobodu i permisivnost, čime se s druge strane još snažnije gubi utjecajnost kršćanskoga svjetonazora na život današnjeg čovjeka. Dakle, upravo takva kulturološka i epohalna događanja proizvode i posve nova i bitno drugačija strukturalna stanja svijeta i njegovo idejno-kulturno okružje, što onda usporedo na drugoj strani uvjetuje i veći intenzitet izostanka zahtijevajućeg moralnog djelovanja kod suvremenih kršćana.²⁶

Ova tvrdnja potvrđuje svoju valjanost čak i onda kada su u pitanju praktički vjernici, što je, na prvi pogled, paradoksalno. No ovu tezu, rekli smo, implicite potvrđuju i rezultati istraživanja ovih autora. Tako je na primjer jedan od zaključnih rezultata navedena istraživanja onaj koji kazuje da je „dominantnost jednodimenzio-

24 U ovome kontekstu, da bismo ukazali na važnost problema *gubitka* snažnosti klasičnih, a time i kršćanskih etičkih paradigmi, napomenut ćemo i to kako treba samo pogledati sada već pozamašnu filozofsku literaturu koja se bavi problemom novog i bitno drugačijeg zasnivanja morala u, isto tako, bitno novim i drugačijim duhovno-povijesnim okvirima. Na ovu činjenicu ukazuje i Manfred Frank u svojem tekstu *Kako danas zasnovati moral?* tvrdnjom kako u naše doba „ni jedno uporište, utemeljeno na pretpostavci transcendentnog, ne uživa dostojanstvo vjere“ (vidi u časopisu *Filozofska istraživanja*, br. 24, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1988., str. 189), te se stoga trebaju stvarati i novi oblici utemeljenja etike. Ovim se naravno ne želi reći kako je kršćanska etička paradigma loša ili da ne udovoljava kriterijima jedne etičke teorije, nego samo to da ona danas gubi na vlastitoj snažnosti, a time i na djelotvornosti. Istina, i to moramo reći, kako danas postoje ozbiljni pokušaji da se u okviru ove etičke paradigme učine određena osuvremenjenja, što se u ovom stoljeću događalo u krugu tzv. personalističkih filozofa.

25 Neki autori smatraju da je danas besmisleno govoriti o sekularizaciji, već se treba govoriti o njezinom potpunom raspadu „u bestemeljnom ‘New Age’“, čija je onda jedna od sastavnica i postmoderna (vidi: Željko Pavić, *‘Sveto’ u mreži dijalektike suje-tovnosti*, časopis *Filozofska istraživanja*, br. 50, Zagreb 1993., str. 707).

26 Upućujemo ovdje na vrlo dobro, u najznačajnijim crtama oslikano stanje današnjeg svijeta u prvom poglavlju knjige Ivana Kopreka *Kao dio mene (etika - prijateljstvo - krepost)* pod nazivom *Potreba i značenje etike danas*, u kojemu se pored toga ukazuje i na važnosti jednog utemeljenja etike drugačijeg od dominantnog, a to ovaj isusovački mislitelj čini revitalizirajući jedno aretatičko stajalište, pri čemu glavno mjesto u hijerarhiji kreposti treba imati krepost *prijateljstvo* (vidi: Ivan Koprek, nav. dj., str. 9-29).

nalne religioznosti u svijesti ili ponašanju pojedinaca produkt patoloških konativnih i drugih osobina ličnosti koje mogu biti socijalno uvjetovane.²⁷ To dakle znači kako uspostavljeni svjetonazorski oblik, koji je izrastao iz dvostoljetnog procesa sekularizacije, zatim „emancipacije“ znanosti, razvoja tehnike i njezinog ovladavanja putem tehnologije, te sustavnog materijaliziranja kulture uz dominaciju utilitarističkih i relativističkih etičkih predodžbi,²⁸ na temelju svoje *dominirajuće* uloge izvršuje svestranije i, što je ovdje bitno, snažnije utjecaje na život čovjeka, koji se teško mogu izbjegavati u procesu sekulariziranog usvajanja tijekom socijalizacije sistema vrijednosti, formiranja ličnosti itd.

Naravno, ovim se zaključkom nije željelo apokaliptično reći kako zbog takvoga stanja i nekršćanskog duha vremena sveci među kršćanima danas ne postoje niti pak da pravih kršćana danas nema, nego samo hoćemo ukazati na to da su oni rjeđi, te da značajna većina „vjernika“ formalno udovoljava zahtjevima „vjere“, dok istodobno punina njezina sadržajnoga očitovanja izostaje. To vrijedi i za ravan očitovanja primjerenoga joj morala, koji, kako smo naveli, u osnovi mijenja svoje obličje pod „teretom“ dominantnih silnica duha vremena, te postaje njima sličan. Jednostavno, modernome čovjeku nisu bliske ideje koje ili utemeljuju kršćanski moral ili su pak u funkciji moralnog obrazloženja, pa stoga značajno manjka i samo sukladno očitovanje moralne djelatnosti čak i kod kršćanskih vjernika.

ETHICAL PARADIGM OF CHRISTIANITY AND THE CRISIS OF FAITH

Summary

Christianity, as a dominant form of religiosity in the Balkans and middle-east Europe, experiences its own crisis in the last century of the second millennium. There were, and today's are, various reasons and the contents of the crisis. Misunderstanding and misconceptions of Christianity's own role in a secularised world and the absence of practical living and personal fulfilment supposed to be in accordance with Christian message, especially in the realm of morale, are the characteristics of the crisis discussed in the paper. They are the same in Churches of the West, i.e.

27 Z. Šram, mr. A. Kopilović, D. Runje, nav. dj., str. 41.

28 Ovdje smo spomenuli samo neke od procesa koji su se u proteklom razdoblju odvijali i razvijali, a koji su vršili stanovitu *destrukciju* kršćanskog svjetonazora.

Catholic and Protestant church denominations, as well as in Churches of the East. Leaving aside other problems concerning the issue, the attention is paid to the incongruity of witnessing the faith and Christian teachings, particularly in the field of morale and ethic individual's concrete life.