

## TEOLOŠKI POGLED NA VREDNOTE U HRVATSKOM DRUŠTVU

Špiro MARASOVIĆ, Split

### Sažetak

Zadaća je ovog rada teološki osvijetliti vrednote u hrvatskom društvu koje su znanstveno istraživane i utvrđene nizom recentnih istraživanja među kojima se na poseban način ističu istraživanja »Aufbruch« i »EVS-1999.«. Da bi to postigao, autor je ovaj rad podijelio na tri dijela. U prvom je dijelu najprije iznio svoj stav o teološkom pristupu društvenim vrednotama gdje se metodološki opredijelio ne samo za interpretaciju opće-humanih vrednota u svjetlu Evanđelja, nego i za usvajanje i interpretiranje specifično kršćanskih vrednota. U drugom dijelu rada autor iz teološke perspektive očitava ljestvicu vrednota do koje su došla spomenuta istraživanja, stavljajući pritom poseban naglasak na položaj vjere, kao specifične i indikativne vrednote, na toj ljestvici. Već je tu ustvrdio da je u hrvatskom društvu na djelu proces progresivnog vjerskog ritualizma, konfesionalizma i sekularizacije. U trećem pak dijelu, autor prosuđuje postojeće vrednote na temelju stožernih teoloških okvira: soteriologije, eshatologije i ekleziologije, držeći ih odlučujućim za teološku prosudbu vjerničkog ponašanja općenito, pa onda i ljestvice vrednota koju bi vjernik trebao usvojiti, kako u svom osobnom tako i u društvenom životu. Zaključak do kojeg je autor pritom došao potvrdio je pretpostavku da su i u hrvatskom društvu postmoderni obrasci mišljenja, vrednovanja i vjerovanja već uvelike na djelu uz, dakako, neke hrvatske specifičnosti kao što je, primjerice, zadržan interes za konfesionalnu pripadnost, što po sebi iskače iz rečenoga obrasca mišljenja i ponašanja.

*Ključne riječi:* vrednote, vjera, križ, soteriologija, eshatologija, ekleziologija, postmoderna.

Interes za društvo, kao specifičan objekt teološkog istraživanja, nema dugu povijest. Sama činjenica da se za početak sustavnog pristupa društvenim problemima od strane crkvenog Učiteljstva uzima enciklika Lava XIII. *Rerum novarum* iz 1891., o tome jasno svjedoči. Istina, veliki teolozi i prijašnjih vjekova – primjerice: sv. Toma, Ljudevit Molina, Dominik Soto, Franjo de Vitoria, Dominik Banes i drugi – vrlo su intenzivno obrađivali i neke od tema kojima se danas bavi katolički društveni nauk, no njihov je interes bio više u tome da ekspliciraju zapovijedi druge ploče Dekaloga, nego da se bave društvom kao takvim. Zbog toga kod njih nećemo naići na nešto poput razlikovanja između *djelovanja u društvu* i *društvenog djelovanja*, odnosno *pojave u društvu* i *društvenih pojava*

koje zahvaljujemo tek Maxu Weberu, a što je za našu temu vrlo važno. Sukladno tom razlikovanju, naime, nije svako ljudsko djelovanje u društvu ujedno i društvena pojava, nego je to samo ono djelovanje koje utječe na ponašanje nekog drugog.<sup>1</sup> U tom smislu valja naglasiti da su vrednote koje susrećemo u svakom društvu, pa tako onda i u hrvatskom, listom *društvene pojave*, mada se vjera u nekim svojim elementima sve više približava *pojavi u društvu*. Međutim, kako teološki pojam vrednote nije istovjetan s onim sociološkim, valja prvo jasno odrediti *status quaestionis* ovoga rada.<sup>2</sup>

## 1. Teološki pristup društvenim vrednotama

Sociologija, kao uvelike pozitivna znanost o društvu, u pravilu je vrijednosno neutralna. Ona to ostaje i onda kad istražuje društvene vrijednosti, točnije i onda kad pojedini sociolog određenu pojavu popratni svojim vlastitim vrijednosnim komentarom<sup>3</sup>. Zadaća se sociologije zapravo iscrpljuje u analizi i tumačenju društvenih pojava i procesa na temelju njezinih vlastitih izvora spoznaje, a to su isključivo sociološka istraživanja, tj. statistički podatci i određeni svjetonazor kojim se zatvara hermeneutički krug. Pa i onda kad neki sociolog usvaja religiozni i kršćanski pogled na svijet, njegov eventualni komentar društvenih vrijed-

<sup>1</sup> Više o tome u: W. RÜEGG, *Soziologie*, Fischer Bücherei GmbH Hamburg, 1969., str. 82–94.

<sup>2</sup> Sociolozi nisu jedinstveni u definiranju pojma »vrednote«, odnosno »vrijednosti«. Neki upotrebljavaju samo jedan izraz »vrednota/vrijednost«, koji onda dijele na razne podvrste, kao što su: temeljna, terminalna i instrumentalna vrednota/vrijednost. Tako, primjerice: K.-H. HILLMANN, *Wertwandel. Zur Frage soziokultureller Voraussetzungen alternativer Lebensformen*, Darmstadt, 1989., bibliographisch ergänzte Auflage., str. 58. 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«. – 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. Autor ovog teksta, međutim, u pravilu koristi pojam »vrednota« za ono što drugi nazivaju »vrijednosti«, odnosno »temeljne« i »termalne vrednote«, dok za instrumentalne vrednote, odnosno, vrijednosne orijentacije, koristi pojam »vrijednost«. No, kako za ovu temu jedna ovakva distinkcija i nije neophodna, tj. zbog 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«. – Usp. I. TOMIĆ-KOLUDROVIĆ / S. KUNAC, *Rizici modernizacije, žene u Hrvatskoj devedesetih*, U.G. Stope nade, Split, 2000., str. 83.

<sup>3</sup> Taj se komentar najčešće pojavljuje u obliku fusnote, odnosno kao integralni dio zaključnog teksta.

nosti i vrednota nikad neće biti teološki, već najviše religiološki, tj. imanentan sociološkoj metodi za koju je vjera uvijek i samo religija.<sup>4</sup>

Teološki pak pristup društvenim vrednotama određuje specifičnost njezinih izvora spoznaje u koje, osim razuma, spada i Božja objava. A, budući da je Božja objava vrhunarni zahvat u naravna zbivanja, i teologija, ako želi biti i ostati to što jest, mora i društvena zbivanja motriti – što znači i vrednovati! – ne samo naravnom, nego i vrhunarnom logikom. Teologija, naime, ne može biti vrijednosno neutralna, ni u pogledu morala ni u pogledu pravovjerja. Međutim, kako svoje prosudbe ne bi temeljila na nekom a-historijskom apriorizmu, tj. na pukoj metafizičkoj dedukciji – što bi vodilo brzopletim, ali ne uvijek i točnim zaključcima – katolička se teologija u svom pristupu društvenim pojavama mora služiti podjednako i deduktivnom i induktivnom metodom, što inače do Ivana XXIII. i Drugog vatikanskog sabora nije bio slučaj.<sup>5</sup> Zahvaljujući upravo tom i takvom metodološkom pristupu društvenoj stvarnosti, teologija razlikuje dvije razine vrednota: a) *opće, humane vrednote koje su ujedno i vrednote kršćanâ*, i b) *tipično kršćanske vrednote*.<sup>6</sup> Prva bi razina za biblijsku podlogu imala starozavjetnu antropologiju, u čijem je središtu čovjek kao slika Božja (Post 1, 26), što je s polazišta teološke antropologije »zajednički nazivnik« za sve ljude, a druga pak onu novozavjetnu, tj. »novog čovjeka« (Ef 4,24), što je »zajednički nazivnik« za sve krštene ljude. Te su dvije razine stoga i dva motrišta teološkog pogleda i na vrednote u suvremenom hrvatskom društvu.

### 1.1. Opće humane vrednote

Svaka vrednota, po definiciji, stoji čovjeku vis-a-vis kao njemu konaturalna mogućnost samoostvarenja i samoispunjenja. Dakako, *in statu naturae lapsae*, on nije više siguran u njihovo točno raspoznavanje i ispravno rangiranje, ali, budući da ni grešna narav nije u potpunosti uništena narav, čovjek je oduvijek i posvuda imao svoju viziju poželjne ljudskosti koju je težio postići, odnosno ostva-

<sup>4</sup> Usp.: J. BALOBAN, »Europsko istraživanje vrednota – EVS 1999., podatci za Republiku Hrvatsku, djelomično izvješće, opći uvod«, u: *Bogoslovska smotra* 70 (2000.), br. 2., str. 173–183, ovdje 174.

<sup>5</sup> »No sve do pape Ivana XXIII. i Drugog vatikanskog sabora prevladavati će u socijalnom nuku Crkve deduktivno-normativna metoda s polazištem u poimanju naravnog prava i 'zakona' (ius naturae). Tek u vrijeme pontifikata Ivana XXIII. i u ozračju koncilskih zbivanja bit će dano više mjesta povijesnim i sociološkim pristupima 'odozdo' u proučavanju značenja 'Crkve u suvremenom svijetu', a time i njezina socijalnog nauka.« – M. VALKOVIĆ, »Socioreligijsko istraživanje VJERA I MORAL U HRVATSKOJ, Djelomično izvješće, opći uvod«, u: *Bogoslovska smotra* 68 (1998.), br. 4., str. 461–473, ovdje 463.

<sup>6</sup> Usp.: J. FUCHS, *Etica cristiana in una societa secolarizzata*, Edizioni Piemme, Roma, 1984., str. 29–38.

riti. Neke su vrednote, kao integralni dio vizije te i takve ljudskosti, manje-više konstantne kroz svu povijest, a neke se otkrivaju i usvajaju tek tijekom povijesnog ljudskog razvoja. Budući, naime, da je povijesnost bitna odrednica ljudskog postojanja, ni čovjekov svijet vrednota ne može ostati izvan nje, što će reći da unutar toga svijeta vrednota otkrivamo kako konstantu, tako i mijene. *Osobne* vrednote, kao što su zdravlje, uspjeh, sretan brak, određeni životni standard i sl.; *društvene* vrednote, kao što su mir, pravda, sloboda i sl., odnosno one *religiozne*, tj. odnos prema božanstvu kao pretpostavci smisla i preduvjetu mogućnosti svake druge vrednote, jesu konstanta, međutim, mnoge od njih, ovisno o novim okolnostima, zahtijevaju kontinuiranu korekturu shvaćanja i prihvaćanja, primjerice vrednota pravde i slobode,<sup>7</sup> a neke se otkrivaju tek kad za njih sazrije vrijeme, primjerice ekološke vrednote i sl.

Ove bismo vrednote mogli uvjetno nazvati naravnim – tj. u onom smislu u kojem je *humanitas* narav *hominis* – a ukoliko su naravne, one su istodobno *majeutika* i *hermeneutika* ljudskosti, sukladno načelima *omne ens est bonum*, odnosno *gratia supponit naturam*. I jer su takve, cjelokupna Božja objava, i Staroga i Novoga zavjeta ne samo da ih pretpostavlja, nego i potiče njihovo ostvarivanje. To je pozadina i onog Pavlovog: »Ta kad se god pogani, koji nemaju Zakona, po naravi drže Zakona, oni, i nemajući Zakona, sami su sebi Zakon: pokazuju da je ono što Zakon nalaže, upisano u srcima njihovim. O tome svjedoči njihova savjest, a i prosuđivanja kojima se međusobno optužuju i brane.« (Rim 2, 14–15). Prema tome, opće humane vrednote ujedno su i vrednote kršćana, a objektivni *punctum referentiae* za odmjeravanje njihova legitimiteta ne leži samo u metafizičkom pojmu naravi, nego i u povijesnom stupnju razvoja ljudskog *humanuma*. Stoga je, primjerice, Drugi vatikanski sabor i mogao govoriti o »novom humanizmu« koji nas, kao takav, obvezuje.<sup>8</sup>

Međutim, kako ne bismo zapali u čisti *humanizam*, tj. u prihvaćanje takve antropologije koja je u potpunosti imanentistička te, kao takva, odbacuje svaki čovjekov odnos prema Bogu, moramo ipak naglasiti da kršćanska teologija, uza

---

<sup>7</sup> Dovoljno je u tom pogledu usporediti Pavlov odnos prema ropstvu s našim današnjim, odnosno neke stavove socijalnog nauka Lava XIII. s onima Ivana XXIII., ili pak Drugog vatikanskog sabora, a da o odnosu Pija IX. prema demokraciji i onoga što o tom govori Ivan Pavao II. i ne spominjemo.

<sup>8</sup> »Sve više raste broj muževa i žena svih slojeva i narodnosti koji su svjesni da su stvaratelji i pokretači kulture vlastite zajednice. U cijelom svijetu sve više raste smisao za samostalnost i ujedno za odgovornost, a to je od velike važnosti za duhovnu i moralnu zrelost čovječanstva. To biva još očitije ako imamo na umu sjedinjavanje svijeta i poslanje koje nam je zadaća: da izgradimo bolji svijet u istini i pravdi. Na taj smo način svjedoci rađanja novog humanizma u kojem se čovjek definira prije svega po odgovornosti prema svojoj braći i prema povijesti.« GS 55.

sve uvažavanje *humanuma*, kao legitimne podloge za hermeneutiku i majeutiku ljudskih općenito, pa onda i društvenih vrednota, pred očima uvijek ima i *grešnu ljudsku narav*, zbog čega ona na društvo i njegove vrednote gleda »u svjetlu Evanđelja«, kako kaže Drugi vatikanski sabor.<sup>9</sup>

Brak je tako još uvijek jedna od najvažnijih vrednota u suvremenom društvu – što je potpuno u skladu s tvrdnjom o braku kao vrednoti ukorijenjenoj u samom *humanumu* – ali se na Zapadu, čiji smo i mi dio, njegova nerazrješivost, odnosno monogamnost više ne uzimaju za neupitnu vrednotu, što nije u skladu sa »svjetlom Evanđelja«.<sup>10</sup> Osim toga, za ispravnu prosudbu fenomenologije društvenih vrednota u svjetlu Evanđelja, nije svejedno pokazuje li trend razvoja onoga što nije u skladu s Evanđeljem smjer prema »još ne«, ili pak prema »ne više«, jer dok je prvi smjer na tragu moguće kristijanizacije, drugi je na tragu očite dekristijanizacije. U tom pogledu je, primjerice, i eventualna sličnost poimanja braka, kao vrednote, u suvremenom zapadnom svijetu i u nekim misijskim zemljama samo formalna, budući da se takvo stanje u misijskim zemljama teološki može interpretirati kao »još ne«, dakle, kao moguće približavanje kršćanstvu, dočim se na Zapadu ono mora shvatiti kao »više ne«, tj. kao odmak od kršćanstva. Sve ovo govori o potrebi diferenciranog pristupa kad je riječ o teološkoj prosudbi opće-humanih vrednota u određenom društvu.

<sup>9</sup> »Koncil sada u svjetlu Evanđelja i ljudskog iskustva obraća pažnju svih na neke posebne goruće probleme ovoga vremena, koji najviše zaokupljaju čovječanstvo.

Među mnogim pitanjima koja danas zabrinjavaju sve ljude treba posebno spomenuti: brak i obitelj, kulturu, ekonomsko-socijalni i politički život, solidarnost naroda i mir. Potrebno je da pojedina ova pitanja osvijetlimo načelima što dolaze od Krista. Tako će kršćani imati putokaz, a svi će ljudi biti prosvijetljeni u traženju rješenja brojnih i zamršenih problema.« *GS* 46.

<sup>10</sup> Tvrdnju o braku kao vrednoti, međutim, moramo sve više uzimati *cum grano salis*, budući da razvojni procesi u svijetu u tom pogledu ne pokazuju isti trend. Dok se, primjerice, u nekim zemljama zapadne Europe sve više širi interes za izvanbračne načine zajedničkog življenja uz, što je vrlo indikativno, istodobno inzistiranje na homoseksualnim brakovima, dotle u Sjedinjenim američkim državama interes za brak ostaje, ali ne i interes za njegovo dugo trajanje. »Kad je jedna anketa Associated Pressa/NBC-a iz 1978. pitala Amerikance misle li da većina parova koji danas stupaju u brak očekuju da će u njemu ostati do kraja života?, većina od šezdeset posto je rekla, ne. U istoj anketi je dvotrećinska većina (68 posto) zaključila da je kao posljedica ovih i drugih promjena institucija braka postala mnogo slabija nego što je to bila u nedavnoj prošlosti.« (D. YANKOLOVICH, *Nova pravila: traganje za samoispunjenjem u svijetu izokrenutih vrijednosti*, Globus nakladni zavod, Školska knjiga, Zagreb, 1994., str. 126.). U Njemačkoj pak, prema nekim istraživanjima, iz kraja 70-ih, samo 60% i žena i muškaraca drži brak nužnom institucijom. Usp. I. TOMIĆ-KOLUDROVIĆ / S. KUNAC, *nav. dj.*, str. 69.

## 1.2. Kršćanske vrednote

U teološkoj se literaturi ponekad susrećemo s tvrdnjom kako zapravo i nema nekih vrednota koje bi se mogle nazvati »kršćanskim«, što bi značilo da se razlika između jednog kršćanina i jednog nevjernika, u pogledu njihova odnosa prema vrednotama, ne pokazuje i ne dokazuje u izboru samih tih vrednota, već u načinu kako tim vrednotama svatko od njih pristupa. Tvrdi se, naime, da ni Stari, a ni Novi zavjet nigdje ne proklamiraju nešto što bi bilo nalik popisu isključivo kršćanskih vrednota, nego da Božja objava opće-humane vrednote već pretpostavlja i da dodatno potiče na njihovo usvajanje i oživotvorenje. Kršćanstvo, prema tome, ne bi nudilo neke tipično svoje vrednote, već bi nudilo jedino tipično svoju antropologiju, u kojoj nezaobilaznu ulogu vrše kategorije čovjekove grešnosti, njegove otkupljenosti i činjenica Božjeg milosnog djelovanja.<sup>11</sup>

No, ma kako bila istina da Božja objava ne donosi proklamaciju nekih, izrazito kršćanskih vrednota, čini se da je ipak pretjerano na temelju toga izvući zaključak kako onda nema ni nečega što bi u svijetu vrednota bilo tipično kršćansko, na temelju čega bismo s pravom mogli govoriti i o »kršćanskim vrednotama«, a ne samo o opće-humanim vrednotama iz kršćanske perspektive. Ovako radikalne tvrdnje, iako s jedne strane pozitivno vrednuju spomenutu, tipično kršćansku antropologiju (teološku antropologiju), tj. teološku relevantnost »novoga čovjeka« (Ef 4, 24), s druge strane kao da ipak zanemaruju odlučujuću ulogu »ludosti križa« (1 Kor 1, 14) u toj antropologiji, po čemu i sama ta antropologija postaje specifična, *kršćanska vrednota*. Logika križa je, naime, »Židovima sablazan, a poganima ludost« (1 Kor 1, 23), što će reći da na neki način iskače iz *naravne logike*, na kojoj se temelje i opće-humane vrednote, te sa svoje strane predstavlja novi temelj, točnije *logiku križa*, kao aksiološku majeutiku »novoga čovjeka«, tj. krštenih ljudi. Ova logika nema svoj temelj u *stvaranju*, nego u *otkupljenju* – zbog čega ona i jest za »Židove sablazan, a za pogane ludost«! – što će reći da je vlastita samo kršćanima. Stoga kršćanski pojam ljudskog samostvarenja bez i mimo logike križa nije zamisliv. Bez te logike križa za kršćanima nisu razumljivi ni ispravni međuljudski odnosi, budući da je križ u svojoj najdubljoj srži agape, tj. sebedarna ljubav. Križ za kršćanina, dakle, nije neka instrumentalna vrednota, točnije vrijednost, ponuđena isključivo za individualnu upotrebu u cilju osobnog spasenja – što bi onda odgovaralo sociološkom pojmu *pojave u društvu* – nego je to kršćanska logika osobnog i zajedničkog mišljenja i djelovanja, što znači da ona mora biti i *društvena pojava*! Zato je uostalom Pa-

---

<sup>11</sup> »A differenza di quanto talvolta si sente dire, il Vangelo non è in primo luogo la rivelazione di un sistema di valori e di un codice di norme in vista della realizzazione dell'uomo, della società e del mondo. Esso è piuttosto anzitutto il proclama del Regno di Dio, della Sua Signoria dell'amore ristabilita nel mondo.« (J. FUCHS, *nav. dj.*, str. 30).

vao tako strastveno i naviješta, te uporno poziva kršćane da se i sami sukladno toj logici ponašaju, kako u odnosu prema sebi, tako i međusobno i u odnosu prema onima vani. Utoliko razlikovanje između teološkog i sociološkog definiranja vrednotâ i nije toliko važno.<sup>12</sup> Važno je samo to da one vrednote, koje ne samo misterijski, nego i logički proizlaze iz logike križa, i koje su kao takve djelotvorne u društvenom angažmanu kršćana, jesu – *kršćanske vrednote*. Osim toga, prevelikim naglašavanjem nadnaravne dimenzije kršćanskih vrednota, tj. njihove drugotnosti, mogla bi se zanemariti njegova inkarnacijska dimenzija.<sup>13</sup>

U istom smislu, dakle, u kojem govorimo o »kršćanskom kultu«, iako taj kult na izvana pokazuje mnoge zajedničke značajke s nekršćanskim kultom; u kojem govorimo o »kršćanskoj vjeri«, iako se ta vjera fenomenološki pokazuje analognom svakoj drugoj vjeri, i sl., možemo govoriti i o »kršćanskim vrednotama«, premda se neke, štoviše najveći dio njih pojavljuju i na popisu naravnih, tj. opće-humanih vrednota. Kad ne bismo, naime, usvajali sintagmu »kršćanske vrednote«, već se zadovoljavali eventualno tek time da one opće-humane promatramo u svjetlu Evanđelja, i te bi vrednote našim promatranjem i interpretiranjem samo dobile jedno dodatno, sebi izvanjsko tumačenje, dok bi one same ostale u sebi iste. Pa i u slučaju kad u kršćanskom smislu one to ne bi smjele ostati. Primjerice, solidarnost u društvu jest u biti *vrijednost* (instrumentalna vrednota) čiji je cilj postizanje društvenog mira, odnosno izbjegavanje mogućih većih katastrofa i sl., dok je u kršćanstvu, točnije u logici križa, ona – *vrednota*, tj. sama po sebi cilj, a ne sredstvo, jer je solidarnost u toj logici jedan od načina konkretizacije sebedarne ljubavi koja proizlazi od samoga Boga. Uostalom, već su stari rekli: *Si duo faciunt idem, non est idem!*

## 2. Teološke poruke s rang-liste vrednotâ u hrvatskom društvu

U posljednjih su nekoliko godina u Hrvatskoj s raznih strana provedena stručna istraživanja čiji je izravni, ili pak neizravni cilj bio taj da se otkrije i određena ljestvica vrednotâ unutar istraživane populacije, odnosno unutar cijeloga društva.<sup>14</sup> Činjenica što se rezultati tih istraživanja u bitnome uvelike među-

<sup>12</sup> Usp. J. BALOBAN, *nav. dj.*, str. 173–183, ovdje 174.

<sup>13</sup> Držim da tomu smjera i sljedeća opaska: »Sve se češće čuje govoriti o 'kršćanskim vrednotama'. Baš u ovom kontekstu čini se da bi trebalo s većim oprezom upotrebljavati tu sintagmu jer se time izlaže opasnosti da se te 'nadnaravne' činjenice svedu na razinu vrednotâ koje su naravne i tako zapostavi njihovo transcendentno obilježje.« – A. HOBLAJ / G. ČRPIĆ, »Bitne vrednote u odgoju mladih naraštaja s posebnim osvrtom na školski vjeronauk«, u: *Bogoslovska smotra* 70 (2000.), br. 2, str. 359–393, ovdje 370, opaska 24.

<sup>14</sup> U ovom se radu služimo rezultatima sljedećih projekata: 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

sobno poklapaju znak je da smo napokon dobili čvrsti *fundamentum in re* i za teološku refleksiju o ovoj temi. Naime, ljestvica vrednotâ, bilo da se radi o istraživanju opće populacije, bilo pak samo jednoga njezina segmenta – tj. mladež, žene, odnosno populacija jednog ograničenog područja – pokazuje uglavnom istu strukturu: na samom su vrhu u pravilu i bez iznimke osobne vrednote, dok su vjerske vrednote rangirane relativno nisko, pa čak i na samom dnu ljestvice. Tako je, primjerice, u istraživanju EVS-a 1999., na prvom mjestu obitelj, zatim slijede posao, prijatelji i poznanici, slobodno vrijeme i sl., da bi religija došla na pretposljednje mjesto, točnije ispred politike.<sup>15</sup> To nadopunjuje i podatak da se isto vjersko uvjerenje, kao bitna vrednota za brak, nalazi na trinaestom mjestu rang-liste, točnije na četvrtom mjestu od kraja.<sup>16</sup> Zanimljivo je, međutim, da je ta ista vrednota u istraživanju »Vjera i moral u Hrvatskoj«, od mogućih 14, bila na 6. mjestu!<sup>17</sup> Jedino je u »Socioreligioznim istraživanjima u franjevačkim provincijama Hrvatske i Bosne i Hercegovine« religija zauzela visoko, drugo mjesto na rang-listi, odmah iza vrednote »imati sretnu obitelj«,<sup>18</sup> no to donekle i ne čudi ako se ima na umu da je na tom ispitivanom području 75,7% ispitanika za sebe izjavilo da je vjernik iz uvjerenja i da prihvaća sve što uči njegova vjera.<sup>19</sup> Jedna-

---

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*, U.G. 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 RELIGIOZNI IDENTITET ZAGREBAČKIH ADOLESCENATA, doktorski rad s. Valentine Blaženke MANDARIĆ, uredio V. ŠAKIĆ, u izdanju Instituta društvenih znanosti »Ivo Pilar«, Zagreb, 2000.

<sup>15</sup> Usp. G. ČRPIĆ / I. RIMAC, »Pregled postotaka i aritmetičkih sredina«, u: *Bogoslovska smotra* 70 (2000.) br. 2. str. 191–232. ovdje 191.

<sup>16</sup> Usp. J. BALOBAN / G. ČRPIĆ, »Bitne vrednote za uspješan brak u Hrvatskoj«, u: *Bogoslovska smotra* 70 (2000.) br. 2., str. 313–341, ovdje 316. Do istog je rezultata došlo i istraživanje POLITIČKI I KULTURNI ASPEKTI DRUŠTVENOG POLOŽAJA ŽENA: »Iz redoslijeda skaliranih vrijednosti vidljivo je da se postmoderna ekološka vrijednost 'brinuti se za životni okoliš i živjeti u skladu s prirodom' (40% žena ističe je kao 'izrazito važnu' uz aritmetičku sredinu od 1,8), našla se ispred predmodernih vrijednosnih orijentacija. Naime, predmoderne vrijednosti sljedbeništva, vjernosti nacionalnoj tradiciji i života u skladu s učenjem Crkve, nalaze se na dnu ljestvice preferencija ispitanih žena i s obzirom na redoslijed postotaka odgovora 'izrazito važno', ali i s obzirom na aritmetičku sredinu ljestvice.« –I. TOMIĆ-KOLUDROVIĆ / S. KUNAC, *nav. dj.*, str. 88.

<sup>17</sup> Usp. J. BALOBAN / G. ČRPIĆ, »Relevantne vrednote za uspješan brak i željeni broj djece u Hrvatskoj«, u: *Bogoslovska smotra* 68 (1998.), br. 4., str. 619–640, ovdje 621.

<sup>18</sup> N. DUVNJAK, »Rezultati socioreligioznog istraživanja u franjevačkim provincijama Hrvatske i Bosne i Hercegovine«, u: *Crkva u svijetu* 34 (1999.), br. 2., str. 141–196, ovo 146.

<sup>19</sup> Isto, str. 147.

ko je tako u ovoj populaciji uvelike neprihvatljiv i vjerski mješoviti brak, poglavito s muslimanima i pravoslavnima, što se može dijelom tumačiti i političkim, odnosno nedavnim ratnim okolnostima.<sup>20</sup> Za zagrebačke adolescente, pak, ljestvica vrednota izgleda ovako: 1. zdravlje (98,2%), 2. prijateljstvo (98,1%), 3. ljubav (93,7%), 4. poštenje (93,6%), 5. druženje s vršnjacima (87,3%), 6. novac i blagostanje (80,8%), 7. studij i osnivanje obitelji (80,3%), itd., dok je vjera zauzela tek deseto mjesto, iako od ukupnog broja ispitanika njih 73,6% smatra vjeru važnom u životu čovjeka.<sup>21</sup> No, već sama činjenica da je vjera, u odnosu prema drugim društvenim vrednotama, relativno nisko rangirana, ukazuje na njezin instrumentalni karakter, točnije da je ona zapravo *vrijednost* u funkciji ostvarenja onih *vrednota* koje su rangirane više od nje, a te su u ovom slučaju uvijek individualne i naglašeno humane. Ovako rangirane vrednote u hrvatskom društvu ukazuju, dakle, na to da je u nas uvelike u tijeku proces urušavanja katoličke vjere u ritualizam, konfesionalizam i sekularnost.

## 2.1. Ritualizam

Ako se ima na umu da je ovaj i ovakav položaj vjere na ljestvici vrednota unutar populacije u kojoj 89,7% ispitanika izjavljuje da pripada katoličkoj konfesiji<sup>22</sup>, a 75,9% njih smatra sebe religioznom osobom<sup>23</sup>, biva jasno da se vjera u hrvatskom društvu sve više doživljava i prakticira kao religija, tj. kao naravni odnos prema transcenciji čija je osnovna funkcija u tome da, s jedne strane, pruža orijentacijski okvir snalaženja u životu i, s druge, duhovnu pomoć u sadašnjem trenutku, zbog čega joj glavne osobine postaju svjetonazor i ritual. Međutim, taj ritual u ovako shvaćenim religijama nema onaj i onakav soteriološki i sakramentalni značaj, koji i kakav je za kršćanstvo bitan. »Ritual je, prije svega, kod tolikih suvremenika jedino u službi biografskih i obiteljskih događaja. Ti događaji ne tumače se sakramentalno. Ritual ima samo kratkotrajni i prigodni, a ne trajni učinak. Ritual se doživljava i traži kao svojevrsna zaštita života. U tom zaštitnom znaku nalaze se elementi magije i sinkretizma, pa se i obred shvaća magično i sinkretistički, a ne ispravno kršćanski. Posljedica svega je da Crkva vrši dijakoniju rituala, a manje naviještanja i poučavanja. Događa se povijesni odmak od Crkve učiteljice kršćanskog života prema Crkvi služiteljici obrednoga.«<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Isto, str. 176. i 177.

<sup>21</sup> s. Valentina Blaženka MANDARIĆ, *nav. dj.*, str. 294.

<sup>22</sup> Usp. M. VALKOVIĆ. BS 68 (2000.), br. 4., str. 483–511, ovdje 491.

<sup>23</sup> Isto, str. 498.

<sup>24</sup> Vidi: J. BALOBAN / G. ČRPIĆ, »Određeni aspekti crkvenosti«, u: *Bogoslovska smotra* 70 (2000.), br. 2., str. 257–290., ovdje 280. Više o toj temi vidi: Ivan ŠAŠKO, »Ritualnost kod današnje mladežik, u: *Bogoslovska smotra* 69 (1998.), br. 1–2, str. 127–153.

O tom trendu prema ritualnosti svjedoči podatak da krštenje želi 74,8% nereligioznih i 39,5% uvjerenih ateista; da crkveno vjenčanje želi 78,3% nereligioznih i 47,4% uvjerenih ateista, a da kršćanski sprovod želi 77,4% nereligioznih i 50,0% uvjerenih ateista.<sup>25</sup> Tomu jamačno ide u prilog i praksa od strane Crkve da se ti obredi ponekad obavljaju uz veliku pompu i na visokoj crkvenoj razini kod ljudi koji su doduše stekli ime na nekoj profanoj razini, no s vjerom doista nisu imali, ili još uvijek nemaju neke direktne veze. Na taj se način crkveni obredi od svetih čina sve više pretvaraju u puke rituale i u čine građanskog protokola.

## 2.2. *Konfesionalizam*

Interes za vjerske sadržaje i za pripadnost određenoj vjerskoj konfesiji, tj. vjerskoj zajednici, u suvremenom društvu ne idu više zajedno. Već se na daleko čuje ona »Bog da, Crkva ne!«. Ovaj se raskorak produbljuje to više, što je na djelu očiti vjerski sinkretizam, točnije selektivno usvajanje vjerskih sadržaja, a što s ispravno shvaćenom i prihvaćenom konfesionalnom pripadnošću ne ide skupa. Stoga i trend prema ritualizmu, nipošto ne uključuje i interes za konfesionalnu pripadnost, naprotiv, prije bi se moglo reći da je uvelike relativizira. Međutim, u nekim dijelovima svijeta, u koje spada i Hrvatska, zbog civilizacijsko-kulturoloških i političkih razloga, tj. zbog toga što je pripadnost određenoj konfesiji – katoličkoj, pravoslavnoj i islamskoj – gotovo u bitnome određivala ujedno i nacionalnu pripadnost i pripadnost određenom kulturno-civilizacijskom krugu, pokazuje se neusporedivo veći interes za konfesionalnu pripadnost, nego za samu vjeru, a pogotovu za život po vjerskim načelima. Takav bismo interes nazvali upravo *konfesionalizmom*. To je jamačno dodatni razlog, uz spomenuti interes za obrede inicijacije, vjenčanja i za vjerski pogreb, zbog čega je u Hrvatskoj neusporedivo veći interes za sakrament krštenja, nego za sve ono drugo što bi iza njega trebalo slijediti. Naime, prema istraživanjima EVS-a 1999., u Hrvatskoj je 84,5% upitanih izjavilo da pripada rimokatoličkoj vjerskoj zajednici,<sup>26</sup> ali kad je riječ o usvajanju vjerskih istina i kršćanskog morala, odnosno o prakticiranju vjere, postotci rapidno padaju. Primjerice, 64,6% drži da je moguće biti katolikom, a da se pritom ne slijedi učiteljstvo Crkve.<sup>27</sup>

Ovakav konfesionalizam pothranjuju i masovna vjerska okupljanja koja, onakva kakva već jesu, više predstavljaju okupljanje nacije na konfesionalnoj

---

<sup>25</sup> Vidi: J. BALOBAN / G. ČRPIĆ, »Određeni aspekti crkvenosti«, u: *Bogoslovska smotra* 70 (2000.), br. 2. str. 257–290, ovdje 279.

<sup>26</sup> Vidi: G. ČRPIĆ / I. RIMAC, »Pregled postotaka i aritmetičkih sredina«, u: *Bogoslovska smotra* 70 (2000.), br. 4., str. 191–232, ovdje 200.

<sup>27</sup> Vidi: G. ČRPIĆ / S. KUŠAR, »Neki aspekti religioznosti u Hrvatskoj«, u: *Bogoslovska smotra* 68 (1998.), br. 4, 523–563, ovdje 566.

osnovi, nego okupljanje konfesionalne zajednice u ovoj naciji, na vjerskoj osnovi. Diskurs, naime, koji u pravilu dominira na takvim skupovima, o tome bjelodano svjedoči.

### 2.3. Sekularizacija<sup>28</sup>

Promatrajući, dakle, samu ljestvicu vrednotâ u hrvatskom društvu s teološkog motrišta, tj. u svjetlu Evanđelja, uočavamo da u prvi plan izbijaju individualne i opće humane vrednote. One su to naglašenije što je populacija mlađe dobne skupine, odnosno više stručne spreme. Te vrednote, promatrane same po sebi, nisu ni poganske ni kršćanstvu inkompatibilne, naprotiv, one su ne samo i vrednote kršćanâ, nego su integralni dio i *kršćanskih vrednota*. I Bog, naime, želi sreću svakog pojedinog čovjeka, zato ga je uostalom i stvorio i otkupio. I kršćanstvo propovijeda ljubav, prijateljstvo, subjektivni i objektivni uspjeh rada, sveukupni ljudski razvoj i sl., međutim, konkretno usvajanje tih vrednota u hrvatskom društvu, promatrano u svjetlu Evanđelja, govori u prilog uvjerenju kako ih mnogi ne prihvaćaju u skladu s Evanđeljem, nego u odmaku od njega. Naime, 85% se slaže s izjavom da čovjek mora svoj život urediti što je moguće ugodnije, a 56,6% smatra kako je važno da čovjek postane sretan, dok je sam način kako će to postati, njegova osobna stvar.<sup>29</sup> Vjera je očito tek jedan od mogućih načina kako netko do te sreće ili dolazi, ili pak nastoji doći. Ona postaje sve više individualna vrijednost za jednako tako individualnu upotrebu, točnije: od negdašnje *društvene pojave* vjera sve više postaje *pojava u društvu*.<sup>30</sup> O tomu svje-

<sup>28</sup> Ne samo da se u sociologiji razlikuje »sekularizacija« od »sekularizma«, nego se i sama sekularizacija može shvaćati u užem i širem smislu. Ovdje se taj pojam upotrebljava u tom užem smislu, naime: »U užem smislu, sekularizacija može biti shvaćena i kao dekrizijalizacija društva, što je ustvari samo primjena stanovitog općeg načela na jednu posebnu i točno određenu religiju i na njezin prostor rasprostranjenosti. U tom sklopu, sekularizacija je viđena kao gubitak društvenog značenja kršćanskog svjetonazora, što je međutim daleko vidljivije u svijetu nego u pojedinaca. Zapaža se naime sve ubrzanije i brojnije napuštanje vjerovanja, djelovanja i ustanova kršćanske tradicije.« – Jakov JUKIĆ, *Lica i maske svetoga*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997., str. 187.

<sup>29</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.), br. 12, str. 785.

<sup>30</sup> To je sasvim u skladu s duhom postmoderne u kojoj nekadašnje »Velike priče«, u koje spada svaka teorija o smislenosti cjeline ustupaju mjesto »malim pričama«, tj. individualnim i izdvojenim shvaćanjima i doživljajima. »Gubitak vjere u smisao povijesti otvara prostor za traženje smisla vlastitog života. Gubitak vjere u posebnost čovjekova položaja u kozmosu, otvara širom vrata iracionalnom, emotivnom i pseudomističnom stapanju s kozmosom. U opustjelom prostoru vjere u velike projekte smisla, pojedincu se problem osmišljavanja vlastitog života nameće kao temeljni problem.« – Ante VUČKOVIĆ, »Kršćanski navještaj Boga i nova religioznost kod mladeži«, u: *Bogoslovska smotra* 69 (1998.), br. 1–2, str. 47–64, ovdje 51.

doče i podatci da vjersko uvjerenje kod 42,7% ispitanika utječe malo ili nimalo na njihov stav prema poslu i ponašanju na poslu (jako utječe samo kod 9,7%); da ono na odnose prema drugim ljudima ne utječe u 39,3% (jako utječe samo kod 14,5%), dok vjersko uvjerenje ne utječe na političke stavove čak kod 55,5 % (jako utječe samo kod 7,2%). Indikativan je i podatak da 15,5% smatra kako se takva pitanja ne bi smjela ni postavljati.<sup>31</sup> Očito, dakle, da je na djelu odvajanje vjere kako od crkvenog, tako i od društvenog života, što znači da se ona sve više shvaća kao intimna vrijednost, bez neposredne veze s drugim vrijednostima i vrednotama, čime onda ove potonje nužno postaju sekularne.

### 3. Križ na raskrižju

Već puko očitavanje ljestvice vrednotâ u hrvatskom društvu jasno govori o procesu odvajanja vjere od Crkve, sakramenata od obreda i vjere od života. No, kako se u prošlim vremenima nisu provodila ovakva i slična istraživanja, tj. kako prije o ovim temama nije bilo ni anketnih ispitivanja ni individualnog izjašnjavanja, ni mi nemamo danas znanstvenu osnovu za uspoređivanje sadašnjeg stanja s onim kako je to nekada bilo. Međutim, ako nam prošlost i nije ostavila rezultate anketnih istraživanja, već nas puko opće poznavanje profane i crkvene povijesti uvjerava kako društvene vrednote s kojima se mi susrećemo danas u suvremenim društvima, pa i u hrvatskom, zapravo nisu nikakva novost. Novost je jedino činjenica da su one, s nekoć kolektivne razine, sada sišle na individualnu, što je imalo za posljedicu i njihovo različito pomicanje na rang-listi. Naime, kao što je u političkom pogledu suverenost, s nekoć jednog čovjeka, tj. monarha, kao simbola zajednice feudalnog društva, sišla u demokratskom društvu na svakog pojedinog građanina, tako su se u demokratskom društvu »spustila u bazu« prava i slobode kojima se svojedobno služio samo monarh. Nije nepoznato da je ljestvicu bilo koje vlasti i moći u stopu pratila i odgovarajuća sloboda stvaranja vlastite ljestvice vrednotâ, kao što nije nepoznato da su individualne vrednote suvremenog društva bile isto tako individualne vrednote pripadnika ondašnje elite, i ujedno kolektivne vrednote njihovih podanika. Vlastiti interesi, bilo osobni, kad je o društvenoj eliti riječ, bilo kolektivni, kad je o narodima riječ, uvijek su bili na prvom mjestu. Tâ nije društvena elita, primjerice, gradila dvorove i palače vođena idejom socijalne pravde i kršćanske ljubavi, već vlastitim prohtjevima i taštinom, kao što ni u ratove nisu ulazili iz ljubavi i osjećaja za pravdu, nego iz čisto prizemnih interesa. I brakovi su bili uobičajeni na istoj osnovi. Ako su se stariji nečega odricali, onda najčešće zato da to isto omoguće sutra svojim mlađima. Uostalom, koji to narod nije sanjao, i još uvijek ne sanja svoju budućnost

---

<sup>31</sup> Isto, str. 783.

kao slobodu i bogatstvo, sa svim onim što ide uz to?! A da je u svemu tome vjera i tada bila relativno nisko rangirana, točnije instrumentalizirana, svjedoči i činjenica da se vjerski interes nikad nije uspio nametnuti onom profanom, pa onda ni vjerska logika onoj profanoj. Dokaz tomu je, primjerice, i činjenica da jedinstvo Crkve na Zapadu nikad nije uspjelo sublimirati prizemne interese grupâ i narodâ tako da su se i među katoličkim zajednicama trajno vodili ratovi.

Sva razlika, dakle, između nekada i sada jest u tome što su negdašnje vrednote, rezervirane samo za društvenu elitu, kad je riječ o njihovu individualnom prakticiranju, i za narod kao cjelinu, kad je o njihovu kolektivnom prakticiranju riječ, sada postale individualne vrednote svakog pripadnika naroda, tj. svakog građanina. Tako je prije vrijedilo načelo *cuius regio, illius religio*, a danas *cuius caput, illius religio*, no ta je promjena i razlika relevantna više za sociologiju i politiku, nego za samu teologiju. Stoga i eventualno dovođenje ovoga procesa u vezu s predmodernom, modernom i postmodernom, ima doduše sociološku težinu, ali – izuzevši pastoralno-katehetsku stranu problema – ne toliko i teološku, jer teološki *punctum referentiae* nisu ni prošla vremena, ni moderna, nego *logika križa*. Ova logika, pak, osim što se u odnosu prema Bogu fenomenološki potvrđuje kao *predanje*; u odnosu prema drugom kao *agape*; u odnosu prema sebi kao *skromnost* i *askeza*, a u odnosu prema društvu kao *solidarnost*, ona u sve to unosi bitno soteriološki i eshatološki aspekt, po čemu križ tek i postaje vrednota koja svim drugim, čisto humanim vrednotama, daje kršćanski legitimitet. Stoga, uz očitavanje teološke poruke s ljestvice vrednota u hrvatskom društvu, da bismo spoznali njihov eventualno kršćanski korijen, valja nam tim vrednotama prići i sa soteriološkog, eshatološkog i ekleziološkog motrišta.

### 3.1. Soteriološka prožetost društvenih vrednota

Kao teološka znanost o dragovoljnoj smrti Bogočovjeka Isusa Krista na križu za spas svakog čovjeka, soteriologija podjednako pruža temelj i kršćanske svijesti i kršćanske savjesti. Svijest se odnosi na ono što kršćanin jest, tj. antropološki indikativ, a savjest na ono kakav bi na temelju toga trebao biti, tj. antropološki imperativ. Dakako, soteriologija iznosi najprije veliku Božju ljubav prema čovjeku, ljubav zbog koje Druga božanska osoba, Isus Krist, »ponizi sam sebe, poslušan do smrti, smrti na križu« (Fil 2,8). Taj križ je, međutim, bio otkupiteljski križ, tj. on je uvjetovan ljudskim grijehom, a motiviran oslobađanjem čovjeka od grijeha. Stoga je soteriologija neodjeljiva od hamartologije, tj. od teološkog nauka o grijehu, jer nije moguće posjedovati svijest oslobođenosti, bez istodobne svijesti od čega si oslobođen, točnije od čega bivaš trajno oslobođan, budući da čovjek svoju grešnu narav i nadalje vuče sa sobom. Milosni pak život, kao Božji dar čovjeku na temelju Kristove spasiteljske smrti na križu, predstavlja novu, kršćansku ontiku, iz koje onda čovjek unaprijed djeluje, odnosno treba

djelovati. Stoga i vrednote, koje kršćanin u svojem životu usvaja – bar nesavršeno i tendencijski – po definiciji ne mogu biti izdvojene od svijesti vlastite grešne naravi, kao negativa, i svijesti o darovanosti novoga, milosnog života, koji je u biti Božji život i Božja ljubav, kao pozitivna. Tada se, primjerice, ljubav prema sebi vrednuje u skladu s onom ljubavi kojom nas Bog ljubi do smrti na križu, a ne onim egoističkim sebeljubljem, kojim se zapravo i definira grijeh. Slično vrijedi i za odnos prema drugima, tj. taj se odnos mora temeljiti na ljubavi kojom Otac ljubi Sina, a Sin do u smrt ljubi ljude, a ne tek na reciprocitetu čisto naravnih interesa i pragmatički. »Ovo je moja zapovijed: ljubite jedni druge kao što sam ja vas ljubio! Veće ljubavi nitko nema od ove: da tko život svoj položi za svoje prijatelje. Vi ste prijatelji moji ako činite što vam zapovijedam« (Iv 15, 12–14).

E sad, imamo pravo metodološki pretpostavljati da će u populaciji koja se u apsolutnom postotku izjašnjava da pripada katoličkoj vjeroispovijesti, i u kojoj prema EVS-u 1999. 78,5% upitanih sebe svrstava među religiozne osobe<sup>32</sup>, ova i ovakva logika barem djelomice biti usvojena i prakticirana. No na stvarne domete te pretpostavke, promatrano sa soteriološkog motrišta, upućuje već i podatak da u osobnog Boga vjeruje samo 36,8%<sup>33</sup>, dočim u neku višu silu vjeruje 48,9%, štoviše, »čak 38,4% onih koji jednom tjedno ili češće odlaze na misu više se priklanja slici postojanja duha ili životne sile no slici osobnoga Boga«<sup>34</sup>. Stvar je nejasnija utoliko što, prema istraživanju »Aufbruch«, čak 68,1% vjeruje u stvarnost grijeha<sup>35</sup>, a gotovo 20% manje, točnije 46% čvrsto vjeruje da je Isus Božji Sin i Božanska osoba<sup>36</sup>, što će reći da barem 20% upitanih stvarnost grijeha ne dovodi ni u kakvu vezu s osobom Isusa Krista, budući da u njemu ne prepoznaje Božansku osobu, što je na tragu nove religioznosti u duhu postmoderne<sup>37</sup>. Naime, o vjeri u Isusa Krista ovisi i vjera u otkupljenje, pa onda i u ono što smo ovdje nazvali *logikom križa*. Teško je, naime zamisliti da će netko, tko ne priznaje Krista za spasitelja, prihvatiti i usvojiti logiku križa.

---

<sup>32</sup> Vidi: S. ZRINŠČAK / G. ČRPIĆ, »Vjerovanje i religioznost«, u: *Bogoslovska smotra* 70 (2000.), str. 233–255., ovdje 242. Međutim, prema istraživanju »Aufbruch«, samo 31,2% izjavljuje da je religiozno prema crkvenom učenju, dok 53,3% izjavljuje da je religiozno »na svoj način«. Usp. ARAČIĆ / ČRPIĆ / NIKODEM, *nav. dj.*, str. 783.

<sup>33</sup> Vidi: S. ZRINŠČAK / G. ČRPIĆ, *nav. dj.*, BS 70 (2000.), br. 2, str. 242.

<sup>34</sup> Isto, str. 243.

<sup>35</sup> Isto, str. 235.

<sup>36</sup> ARAČIĆ / ČRPIĆ / NIKODEM, *nav. dj.*, str. 784.

<sup>37</sup> »Nova religioznost ne zamišlja Boga kao osobu, nego kao sve što obuhvaća cjelokupni kozmos. Unutar nove religioznosti se stoga ne govori o Bogu, nego o božanskom. Bog tako nije transcendentalan niti je osoba, nego je riječ o božanskom koje je neosobno ili nadosobno. Naravno, u tom kontekstu Krist će biti shvaćen posve drukčije, u pravilu kao netko tko je dosegao najvišu razinu produhovljenja.« – A. VUČKOVIĆ, *nav. dj.*, BS 69 (1998.), br. 1–2, str. 47–64, ovdje 54.

Pa ipak, prema svim istraživanjima, ostaje po prilici jedna trećina pučanstva u Hrvatskoj čiji se pozitivni vjerski stavovi pokazuju međusobno suvislima i dosljednima u svim odgovorima na unakrsna anketna pitanja tako da možemo zaključiti kako taj dio pučanstva svoje životne vrednote tendencijski usvaja kroz kršćansku prizmu, što će reći da su i društvene vrednote u značajnom postotku u hrvatskom društvu prisutne i kao kršćanske. To konkretno znači da u ovom društvu doista postoje: soteriološka vjera kao vrednota, ljubav kao njoj imanentni motiv, te spremnost na obraćeničko odricanje kao *vrijednost*. Dakako da ova trećina pučanstva, usvajajući kršćanski pogled na vrednote – budući da je manjinska pojava u društvu! – ne može hrvatskom društvu dati dominantno kršćanski pečat, ali te kršćanske vrednote u Hrvatskoj ipak nisu tek *pojave u društvu*, već i *društvene pojave*. One to nisu kako zbog svoje još uvijek statističke značajnosti, tako i zbog svoje konfesionalno ustrojene društvene prisutnosti.

### 3.2. Eshatološka prožetost društvenih vrednota

I eshatološka dimenzija kršćanske vjere, uz onu soteriološku, posljedično je povezana s logikom i misterijem križa te, kao takva, pruža dodatno motrište za teološko vrednovanje vrednota. To se motrenje u ovom slučaju zbiva *sub specie aeternitatis*, pri čemu ta *aeternitas* ne označava samo teleološko usmjerenje na buduće ispunjenje, nego – budući da je određena sadržajem kraljevstva Božjega – ova *aeternitas* dijeli i njegovu dijalektičku napetost između »već« i »još ne«. Kraljevstvo je Božje, naime, već tu (Lk 17, 21), iako valja danomice moliti da nam ono dođe (Mt 6, 10; Lk 11, 2). Ova napetost između »već« i »još ne« vrši dvostruki utjecaj na način i unutrašnjeg osmišljavanja i vanjskog prakticanja ljudskih vrednota: ono »još ne«, kao teleološko usmjerenje i ispunjenje, trenutačne vrednote nužno relativizira u smislu onoga *quid hoc ad aeternitatem?*, pretvarajući ih tako u »znak« buduće slave, dočim ih ono »već« dodatno »puni« eshatološkim sadržajem, pretvarajući ih tako u »simbole« prisutnosti kraljevstva Božjega.<sup>38</sup> Stoga su u strogo kršćanskom smislu samo one vrednote prave koje su teleološki usmjerene prema nadolazećem kraljevstvu Božjem, odnosno one

<sup>38</sup> »Eschatologie ist theologische Lehre von den Letzten Dingen. Sie ist nicht eine vorwegnehmende Reportage 'später' erfolgender Ereignisse, sondern der für den Menschen in seiner geistigen Freiheitsentscheidung notwendige Vorblick aus seiner durch das Ereignis Christi bestimmten heilsgeschichtlichen Situation auf die endgültige Vollendung dieser seinen eigenen, schon eschatologisch bestimmten Daseinssituation. Ziel dieses Vorblicks ist es, daß der Mensch seine Gegenwart annehme als schon jetzt verborgen gegenwärtige und endgültige Zukunft, die sich gerade dann jetzt schon als Heil gibt, wenn sie angenommen wird als die auf Zeitpunkt und Weise nicht berechenbare Tat Gottes, der allein verfügt.« – K. RAHNER / H. VORGRIMLER, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Herder-Bücherei, Band 108/109, Basel-Wien, 1962., str. 100.

koje interpretiraju prezentnu eshatologiju. »Nemojte, dakle, zabrinuto govoriti: 'Što ćemo jesti?' ili: 'Što ćemo piti?' ili: 'U što ćemo se obući?' Ta sve to pogani ištu. Zna Otac vaš nebeski da vam je sve to potrebno. Tražite stoga najprije Kraljevstvo i pravednost njegovu, a sve će vam se ostalo dodati. Ne budite, dakle, zabrinuti za sutra. Sutra će se samo brinuti za se. Dosta je svakom danu zla njegova« (Mt 6, 31–34). Ovaj tekst ne dokida ovozemne ljudske vrednote koje se pojavljuju kao varijacije onoga »jesti«, »piti«, »obući se« i sl., jer one i nisu drugo doli varijacije onoga »kruh naš svagdanji« za koji nam Isus Krist izričkom kaže da molimo (Mt 6, 11; Lk 11, 3), već ih stavlja u kontekst Kraljevstva unutar kojega one gube svoj, na tjeskobi temeljeni teleološki primat, pretvarajući ih istodobno u simbol prisutnoga Kraljevstva na način da postaju od Boga darovano ostvarenje istinskih potreba.

Ne možemo tvrditi da je prezentna eshatologija i do sada bila ona koja bi u većoj mjeri određivala kršćansku svijest, odnosno kršćansku duhovnost. Naprotiv, eshatologija se uglavnom svodila na »posljednje stvari«, tj. na smrt i na ono što nakon nje slijedi, a to je: posljednji sud, raj, čistilište i pakao. Dugo je, naime, trebalo čekati dok se molitva »nauči nas prezirati zemaljsko, a čeznuti za nebeskim«, preformulira u »nauči nas pravo vrednovati zemaljsko, a čeznuti za nebeskim«. Međutim, sad, kad je prezentni vid eshatologije izborio svoje pravo da ga se barem ozbiljno interpretira, a sa željom da ga se onda tako i prakticira, onaj teleološki postaje sve nesigurnijim i za konkretni život nevažnijim. Naime, iako 89,1% anketiranih izjavljuje da vjeruje u Boga, u život nakon smrti vjeruje njih samo 59,4%, u raj 53,6%, a u pakao samo 47,8%. A kako se ovo ne bi odmah tumačilo neinformiranošću i vjerskim neznanjem, valja odmah nadodati da među onima koji tjedno i češće idu na misu »11,9% ne vjeruje u raj, 11,6% u grijeh, a čak 20,3% u pakao«<sup>39</sup>.

Kakva se zapravo religiozna svijest krije iza ovih statističkih pokazatelja zasad je nemoguće točno reći, budući da ova pojava očito izmiče onoj suvislosti na koju se zapadna misao navikla. Dakako, mi možemo govoriti i o sinkretizmu, o selektivnom pristupu vjerskih i moralnih sadržaja, o vjerskom relativizmu, indiferentizmu i sl., no svakom od tih »-izama« je svojstvena njegova interna suvislost, dok se kod suvremenih pojava na religioznom području ta suvislost sve više gubi. Možda će netko u tome prepoznati postmoderne simptome kraja vremena i povijesti u onom smislu u kojem o tome govore Gianni Vattimo<sup>40</sup>, odnosno Jean Baudrillard – o rušavanju budućnosti i bilo kakve teleologije, tj. linearnog vremena, kao bitnih odrednica dosadašnje koncepcije povijesnog vremena, u

<sup>39</sup> Vidi: S. ZRINŠČAK / G. ČRPIĆ, *nav. dj.*, BS 70 (2000.), br. 2, str. 233–255., ovdje 238.

<sup>40</sup> G. VATTIMO, »Postmoderno doba i kraj povijesti«, u zborniku *Postmoderna*, Naprijed, Zagreb, 1988., str. 72–82.

jedno besciljno ovdje i sada<sup>41</sup>. O tome, međutim, možemo samo nagađati, no činjenica jest da misao na budućnost, kao normativna kategorija, i integralni dio »velike priče«, igra sve manju ulogu u svakom ponašanju – iznimka bi možda mogla biti jedino ekološka svijest i ekološki angažman – pa onda i u vjerskom. Ovo abdiciranje i od vizije jednog boljeg sutra i od spremnosti za vlastitim odricanjem kako bi se ono ostvarilo, uz istodobnu i posvemašnju usredotočenost na ono ovdje i sada, jedno je od glavnih obilježja postmodernog mentaliteta, u kojem je kretanje samo sebi svrhom, tj. ono je isto što i cilj. Budućnost, naime, nije cilj sadašnjeg djelovanja, nego samo njegova posljedica.<sup>42</sup>

No ipak, teško bismo mogli ustvrditi kako se na analogan način i eshatološka teleologija jednostavno pretopila u prezentnu eshatologiju, čime bi se onda manjak vjere i interesa za budućnost nekako kompenzirao viškom interesa za vjersko osmišljenje i motivaciju sadašnjeg trenutka. Prije će biti da je bilo koji vid eshatologije i među vjernicima sve manje dio vlastite vjerničke samosvijesti,

<sup>41</sup> »Die ganze Geschichte wird begleitet von einer millenarischen Herausforderung, einer Herausforderung ihrer Zeitlichkeit. Der Wille, alles möge sich nicht erst nach einem langen Umweg, sondern sofort erfüllen, ist durchaus keine regressive Kinderphantasie. Er fordert die Zeit heraus, und er entstand erst mit der Zeit. Mit der linearen Zeit, d.h. mit der Entstehung der Zeit überhaupt, sind zwei sich widersprechende Formen entstanden: die eine folgt den Mäandren dieser Zeit und konstruiert daraus eine Geschichte; die andere beschleunigt den Lauf der Zeit oder verdichtet ihn einfach, um schnell ans Ende zu kommen. Der historischen Perspektive, die ihre Einsätze für ein hypothetisches Ende immer wieder erneuert, steht stets ein fataler Anspruch gegenüber, eine fatale Zeitstrategie gegenüber, die Etappen überspringen, die Zeit tilgen und das Jüngste Gericht gleichsam kurzschließen will. Es läßt sich nicht behaupten, daß eine dieser beiden Strömungen wirklich die Oberhand behalten hat, so daß im Laufe der Geschichte eine Frage blieb: müssen wir warten oder nicht? Seit den messianischen Zuckungen der ersten Christen, die des Wartens auf das versprochene Himmelreich müde, die Parusie durch ihren eigenen Tod beschleunigen wollten, bestand schon immer – über Heresien und Revolten hinaus – der Wunsch, das Ende vorwegzunehmen: auch durch den Tod, durch eine Art verführerischen Selbstmord, der Gott von der Geschichte ablenken sollte. Dieselbe fatale Strategie verfolgt die Askese: durch den Tod oder durch die verwirklichte Vollkommenheit (hier wären auch Katharer zu nennen) soll Gott in die Falle gelockt und damit zur Verantwortung gezogen werden, die er auch über das Ende hinaus, wenn die Zeit erfüllt ist, noch besitzt. Wenn man sichs recht überlegt, geht auch der Terrorismus nicht anders vor.« – J. BAU-DRILLARD, *Das Jahr 2000 findet nicht statt*, Merve Verlag, Berlin, 1990., str. 21–22.

<sup>42</sup> »I planetarna svjetovna proročanstva – tako tipična za modernu i njezine sveobuhvatne ideologije – izgubila su na privlačnosti i povukla se s povijesne pozornice, ustupivši mjesto vrednotama prolaznosti, nepostojanosti, ispraznosti i poželjnosti. Sve je čovjekovo zadovoljstvo sada sažeto u otkrivanju novoga, a ne u vjernosti starome. Na mjesto iščekivanja i ostvarenja utopijâ budućnosti, nailazi pomama za užicima i opuštenostima u sadašnjosti, odmah i sada. Dapače, ne želi se više ni obnavljati ljudski rod – navodno otuđen i izgubljen i kovati mu sreću u raznim kolektivitetima, nego samo oslobađati u pojedincima urođenu sklonost prema materijalnom blagostanju, užitku, bezbrižnosti i neposrednosti. Zajedništva su postala sumnjiva, a individualizam dobio na cijeni i važnosti.« – J. JUKIĆ, *nav. dj.*, str. 316–317.

zbog čega onda i njihovo djelovanje biva sve više lišeno bilo kakve eshatološke motivacije. Štoviše, jedan značajan dio katolika, točnije cca 20%, svoju je eshatološku vjeru zamijenio vjerom u reinkarnaciju, a kod mlađih od 28 godina u reinkarnaciju ih vjeruje 27,1%, dok ih je 19,4% u tom pogledu neodlučno.<sup>43</sup> U tom kontekstu moramo promatrati onda i određene vrednote u suvremenom društvu, pa i u hrvatskom. Istrgnute, naime, iz negdašnjeg pojma naravi, kao svojeg filozofskog kućišta, i eshatološke vizije, kao svojeg vjerskog kućišta, ljudske su vrednote reducirane na pragmatični okvir individualne borbe u velikoj mjeri nedefiniranog *humanuma* za opstanak u sadašnjem trenutku. Odatle i tolika usredotočenost na prvo lice jednine jednako kao i teološka nesuvislost kad je o vjeri riječ.<sup>44</sup> Kako, naime, spojiti podatak da 75,1% drži religiju važnom ili vrlo važnom u svom životu<sup>45</sup>, a 57,4% ih ne vjeruje u zagrobni život?! To znači da je vjera za 20% važna samo za rješavanje problema u ovom životu, dakle samo za sadašnjost.

Na temelju ovako, međusobno neuskладivih vjerskih i moralnih stavova moramo zaključiti da je eshatološko promišljanje i vjerovanje, kao kohezivni faktor kršćanskih vrednota, u velikom uzroku. Nosive vrednote u hrvatskom društvu nemaju eshatološke sadržaje za svoju referentnu točku, što će reći da se u tom smislu onda i ne mogu smatrati kršćanskim. Dakako, i ovdje moramo ukazati na onu trećinu populacije za koju ovakve tvrdnje ne vrijede, no i ta trećina pokazuje trend vlastitog otapljanja, budući da mlađi naraštaj u statističkom pogledu pokazuje veći otklon od cjelovite i konfesionalno ponudene vjere.

### 3.3. Eklezijalna prožetost društvenih vrednota

Jedan od osnovnih članaka katoličke vjere jest i vjera u »jednu, svetu, katoličku i apostolsku Crkvu«. Za kršćane je Crkva u prvom redu otajstvo. »U Crkvi Krist ispunja i objavljuje svoje vlastito otajstvo kao cilj Božjega nauma: 'uglaviti u Kristu sve' (Ef 1,10).«<sup>46</sup> U njoj je »zajedništvo ljudi s Bogom po 'ljubavi koja nikad ne prestaje' (1 Kor 13,8)« i »ono je svrha svemu onome što je u njoj sakramentalno sredstvo, vezano uz ovaj prolazni svijet«. Kao takva, ona je i »sakrament jedinstva ljudskoga roda«<sup>47</sup>. Iz ove naravi Crkve proizlazi i obve-

---

<sup>43</sup> Vidi: S. ZRINŠČAK / G. ČRPIĆ, *nav. dj.*, BS 70 (2000), br. 2. str. 233–255, ovdje 240; odnosno: G. ČRPIĆ / S. KUŠAR, *nav. dj.*, BS 68 (1998.), br. 4, str. 513–563, ovdje 543.

<sup>44</sup> »Prije svega, odmah želim reći da se slažem sa svima onima, koji pojmu postmoderne pripisuju visok stepen besmislenosti.« – B. SCHMIDT, »Postmoderne – strategije zaborava«, u zborniku *Postmoderna*, cit. izd., str. 135–148., ovdje 135.

<sup>45</sup> Vidi: M. VALKOVIĆ, *nav. dj.*, BS 68 (1998.), br. 4, str. 483–511, ovdje 485.

<sup>46</sup> Vidi: KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, Hrvatska biskupska konferencija, Zagreb, 1994. str. 214.

<sup>47</sup> *Isto*, str. 215.

za njezinih članova da čuvaju »jedinstvo Duha svezom mira« (Ef 4,3). Iz toga jedinstva Duha pak proizlazi ne samo jedinstvo ispovijedanja vjere, nego i jedinstvo vjerničke prakse, što će reći moralnih zasada, u što jamačno spada i ljestivica vrednotâ. Stoga, u društvu koje je u tako visokom postotku konfesionalno katolički opredijeljeno, kao što je to hrvatsko društvo, smijemo očekivati da će i ova eklezijalna stvarnost davati pečat pri izboru i rangiranju vrednotâ, to prije što su vrednote već same po sebi uvijek izraz određenog svjetonazora, odnosno određene duhovnosti. Nije, naime, zamislivo da netko ispravno vjeruje u Crkvu, a da pritom ne vjeruje Crkvi, tj. crkvenom Učiteljstvu kada u njezino ime, a Božjom ovlašću izlaže moralne norme koje bi, pri izboru vlastitih vrednota, i te kako morale igrati važnu ulogu.

Međutim, i na ovom području rezultati istraživanja u hrvatskom društvu pokazuju veliku nesuvislost, ili, bolje rečeno suvislost u sekulariziranom poimanju Crkve i njezinog poslanja. Upozorenje da ne smijemo računati s izrazitijom eklezijalnom sviješću, pa onda i s eklezijalnom duhovnošću u širokim slojevima hrvatske populacije govori već i sam podatak da je Crkva za većinu upitanih samo jedna od mnogobrojnih društvenih institucija (s time se ne slaže samo 44,4%)<sup>48</sup>, i da su za većinu upitanih sve religije u biti iste (a samo 43,9% se izrijeком ne slaže s tom tvrdnjom)<sup>49</sup>. No Crkva ipak uživa još uvijek relativno velik ugled među hrvatskim građanima, iako je taj ugled u jasnom opadanju. Naime, prema istraživanju »Vjera i moral u Hrvatskoj« (1997.) od svih institucija građani su iskazali najveće povjerenje u Crkvu, čak 85,1%<sup>50</sup>, da bi u europskom istraživanju (1999.) taj postotak iznosio 59,7%<sup>51</sup>. Nije međutim jasno na što se to povjerenje zapravo odnosi jer, već smo vidjeli, sadržajima vjere i onako veliki postotak prilazi selektivno, a kad je o moralu riječ, primjerice, 64,6% tvrdi da je moguće biti dobar katolik, a da se pri tom ne slijede ni papine i ni biskupske upute u vezi sa spolnim moralom.<sup>52</sup> Pa ipak, velik postotak priznaje Crkvi pravo da se izjašnjava o mnogim socijalnim, bračnim i moralnim pitanjima<sup>53</sup> – za razliku od politike

<sup>48</sup> Vidi: M. VALKOVIĆ, nav. dj., BS 68 (1998.), br. 4, str. 483–511, ovdje 496.

<sup>49</sup> Isto, str. 497.

<sup>50</sup> S. BALOBAN / I. RIMAC, »Povjerenje u institucije u Hrvatskoj«, u: *Bogoslovska smotra* 68 (1998.), br. 4, str. 663–672, ovdje 665.

<sup>51</sup> J. BALOBAN / G. ČRPIĆ, »Određeni aspekti crkvenosti«, u: *Bogoslovska smotra* 70 (2000.), br. 2, str. 257–290, ovdje 264. Ovdje valja napomenuti i da među ženama u Hrvatskoj Crkva od svih institucija uživa najveće povjerenje. Usp: I. TOMIĆ-KOLUDROVIĆ / S. KUNAC, nav. dj., str. 303–306.

<sup>52</sup> G. ČRPIĆ / S. KUŠAR / I. RIMAC, »Neka obilježja situacije laika u našoj Crkvi«, u: *Bogoslovska smotra* 68 (1998.), br. 4, str. 565–588, ovdje 566.

<sup>53</sup> Prema istraživanju »Aufbruch« 51,9% drži prikladnim da se Crkva izjašnjava o nezaposlenosti; 57,0% o pobačaju; 54% o izvanbračnim odnosima, a 63,0% o sve većim socijalnim razlikama. Vidi: P. ARAČIĆ / G. ČRPIĆ / K. NIKODEM, »Vjerska situacija u hrvatskom tranziji-

gdje 83,0% drži da se Crkva ne smije u nju miješati, odnosno 75,0% da se ne smije miješati u izbore<sup>54</sup> – no veliki dio njih očito ne smatra kako bi to izjašnjavanje Crkve i za njih trebalo biti mjerodavno. Jer kako shvatiti, primjerice, podatak da je za 75,1% onih za koje je vjera u životu važna, istodobno nevažno ono što, kao moralno važno, zastupa i uči njihova vjerska zajednica, konkretno Katolička crkva? Naime, 66,5% odobrava fenomen samohrane majke, tj. žene koja želi imati, i ima dijete, iako nije u kršćanskom braku. Štoviše, taj stav prihvaća i 60% onih koji na misi sudjeluju mjesečno i tjedno.<sup>55</sup> A kad je o pobačaju riječ, 80,6% populacije drži da je to prekid ljudskog života, dakle ubojstvo, što 64,4% te iste populacije ipak ne prijeći da ženama dopuste pravo odluke o njegovu izvršavanju, što će reći da ga u načelu dopuštaju.<sup>56</sup> Osim toga, 57,4% hrvatskih građana odobrava pobačaj u situaciji kad žena nije udana, a 53,1% kad vjenčani par ne želi imati više djece. Indikativan je usto i podatak da 37,3% onih koji najmanje jednom tjedno odlaze na mise odobrava pobačaj ako djevojka nije udana, a 30,2% istih u slučaju kad vjenčani par ne želi imati više djece.<sup>57</sup> Sve ovo govori o vrlo konfuznoj eklezijalnoj svijesti među hrvatskim katolicima. No ono što nije konfuzno, a u što nas uvjeravaju i rezultati ovih istraživanja, jest činjenica da većina hrvatske vjerničke populacije Crkvu sve više doživljava i prihvaća isključivo kao puku organizaciju za pružanje individualnog duhovnog servisa po logici ponude i potražnje, ili pak kao jednu od organizacija za pružanje socijalne pomoći. Takva jedna »Crkva«, međutim – budući da u sebi više ne sadrži nikakvu teološku stvarnost – niti može nešto teološki osmisliti, niti sama može biti predmetom neposrednog teološkog interesa.

## Zaključak

Ljestvica vrednotâ u hrvatskom društvu ne ukazuje na to da bi se u ovom društvu – kao, uostalom, i u drugim društvima zapadne civilizacije! – pojavila neka eventualno nova vrednota, koja i u prošlim vremenima ne bi bila društveno prisutna i relevantna. Naprotiv, ono što uočavamo kao novost jest u biti jedino promjena mjesta na njihovoj ljestvici, odnosno, njihov socijalni raster. Naime, ono što je nekada bila vrednota dostupna samo društvenoj eliti, odnosno, ono što

---

cijskom društvu prema istraživanju 'Aufbruch', u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije* 128 (2000.), br. 12, str. 775–812, ovdje 778.

<sup>54</sup> J. BALOBAN / G. ČRPIĆ, nav. dj., BS 70 (2000.), br. 2, str. 257–290, ovdje 281.

<sup>55</sup> Vidi: P. ARAČIĆ / K. NIKODEM, »Važnost braka i obitelji u hrvatskom društvu«, u: *Bogoslovska smotra* 70 (2000.), br. 2, str. 291–311, ovdje 309.

<sup>56</sup> Vidi: S. BALOBAN / G. ČRPIĆ, »Pobačaj i mentalitet u društvu«, u: *Bogoslovska smotra* 68 (1998.), br. 4, str. 641–654, ovdje 646.

<sup>57</sup> Vidi: S. BALOBAN / G. ČRPIĆ, nav. dj., BS 70 (2000), br. 2, str. 395–419, ovdje 415.

je nekada moglo biti samo vrednota grupe ili zajednice, danas to postaje sve više individualnom vrednotom pojedinog građanina. Točnije, individualizam, hedonizam i vjersko-etički pragmatizam, koji su nekad bili dostupni i de facto neupitni samo na razini društvene elite, odnosno na razini »prvog lica množine« – i kao takvi onda na tim razinama i društveno djelotvorni! – danas su se, zahvaljujući mogućnostima i dostignućima suvremene civilizacije i njoj vlastitog mentalnog ozračja, tj. postmoderne, spustili u bazu i postali masovnom pojavom. Na djelu je, dakle, proces širenja masovnog individualizma i pluralizma s njima odgovarajućom skalom vrednotâ. Unutar te skale vrednotâ, vjera se sve više prihvaća kao jedna od njih, ali s jasnim trendom odmaka od svojih kršćanskih i katoličkih odrednica, što će reći: umjesto da bude osobno prakticirana zajednička vjera, ona se sve više pokazuje kao selektivni izbor vjerskih sadržaja za individualnu vjersku praksu. Ovakav odnos prema vjeri ne iskače doduše iz sadržaja humaniteta ovih vrednota, ali iskače iz njihova kristijaniteta i katoliciteta, jer ovakav individualizam i ovakav pluralizam ne samo da zanemaruju ekleziološke temelje katoličke vjere, nego jasno apstrahiraju i od onoga zbog čega se kršćanska poruka uopće i zove »Radosna vijest«, a to su i soteriologija i eshatologija.

U sklopu ovoga općeg trenda moramo, međutim, ipak ustvrditi da u hrvatskom društvu postoji po prilici i trećina pučanstva koja vjeru usvaja i prakticira na način da možemo govoriti i o kršćanskim vrednotama u ovom društvu, tj. o takvim vrednotama, koje se u svojoj društvenoj fenomenologiji možda i ne razlikuju mnogo od onih čisto humanih, ali se, kao epifenomen kršćanske vjere, kao njezina vrijednosna inkarnacija i kao motivacija društvenog ponašanja, teološki drukčije legitimiraju. Međutim, ako rečene vrednote u biti i nisu nove, nego je novost jedino u njihovu društvenom rasteru, ovaj društveni raster tih vrednota predstavlja za Crkvu veliki izazov, bilo da je riječ o načinu njezine prisutnosti u društvu, bilo pak da je riječ o načinu njezine kateheze i pastorala. No ipak, pred najvećim se izazovima nalazi vjernik, kao pojedinac.

*Summary*

*THE THEOLOGICAL VIEW ON THE VALUES IN CROATIAN SOCIETY*

*In this paper the author is primarily trying to define the theological approach to social values, in other words he defines the status quaestionis of the artical itself. In the first part, therefore, he points out the difference between the sociological and theological approach to social values, as well as indicating the difference between universal human and christian values. Universally human values are also christian, if their antropological supposition and comon denominator is in »the image of God«, while christian values take a baptized person, or a »new men«, as their antropological starting point. For this »new men«, the logic of the Cross is normative in its value judgements.*

*In the second part of the paper, the author reads theological messages from the rank-scale of values in Croatian society. Namely, based on numerous recent research done in Croatian society, such as »Faith and Morality in Croatia« (1997); »EVS-1999«; »Aufbruch«, etc. – which directly or indirectly give insight into the rank-scale of values, we came to their fairly reliable rank-scale. Already, with mere theological reading of these values, as well as of the place which the faith takes on this scale, we see that Croatia is going through a process of rapid secularization in which even values are being understood and accepted in a secular way. Within this structure, faith is more often searched for in the function of confessionalism and ritualism.*

*Approaching, finally, in the 3rd section, the existing values of the logic of the Cross as a sort of litmus-paper of the theological judgement, meaning from soteriological, eshatological and ecclesiastical starting point, the author states that approximately one-third of the Croatian population still strives for Christian values, i.e. for such choice that soteriological (sinfulness, redemption, mercy, etc.), eshatological (being streched between the present eshatology and »last things«) and ecclesiological (the mystery of the church in which the »Unity of the Spirit« reigns) characteristics play an important part in.*

*Still, even with such percentage, which is a weak consolation for a country praising itself of being »antemurale christianitatis«, the development trend implies even worse situation in the future. Namely, when comparing the results obtained from several categories such as: sex, age, educational qualification, place of birth and residence, etc. we can see that the more younger and educated the generations are, the more they distance themselves from christianity. Individualism, pluralism, selectiveness, syncretism, strong interest for the present moment, etc. – all characteristic of the postmodern mentality in general – erode considerably into not only the historically deserved christian interest of the Croatian society, but into its religious capital as well.*

*Key-words: values, belief, cross, soteriology, eshatology, ecclesiology, postmodern.*