

DRUŠTVENO PITANJE CJELOVITOG RAZVOJA U PERSONALISTIČKOM MODELU KRŠĆANSTVA

Sažetak: U ovom se radu autor bavi društvenim pitanjem cjelovitog razvoja u personalističkom modelu kršćanstva. Polazi se od hipoteze da “povijest nije naprosto nužan progres prema boljem, već događaj slobode, štoviše borba među slobodama“ (Usp. Ivan Pavao II., *Familiaris consortio*, 1981: br. 6). Zato je čovjeka kao svjesnog i djelatnog subjekta moguće razumjeti samo unutar svijeta koji ima svoju povijest i smisao koja će se upravo temeljiti na ideji napretka i cjelovitog ljudskog razvoja. Istraživanje istine cjelovitosti ljudskog razvoja, riječima Ivana Pavla II., “nije osuđeno samo na postizanje djelomičnih istina koje ovise o događajima ili znanostima; čovjek ne traži samo istinsko dobro za svoje naume. Njegovo istraživanje upravljeno je prema daljnjoj istini koja može rasvijetliti smisao života“ (*Fides et ratio*, br. 33).

U dokazivanju postavljene hipoteze, u prvom dijelu autor se poziva na ideje sociologa Maxa Webera (*Swingewood*, 1998.: 137) suočavajući se s konceptom racionalizacije koja je u središtu Weberovog shvaćanja razvoja. Tema razvoja kod Webera traži kritičku racionalnu refleksiju o krajnjim elementima smisaonog ljudskog djelovanja. Zato u drugom dijelu autor u prvi plan stavlja antropološko pitanje i pitanje izgradnje jedinstva unutar subjekta samoga, osobe. Čovjek kao relacionalnost prema drugim osobama je dovoljan uvjet za postupno izgrađivanje puta kojim se dolazi do cjelovitog razvoja. Društveno pitanje time postaje u personalističkom modelu kršćanstva pokušaj pronicanja u društvenu krizu moderniteta.

Ključne riječi: društveno pitanje, cjeloviti razvoj, personalistički model kršćanstva, svrsishodno racionalno tumačenje, relacionalnost prema drugim osobama.

1. UVOD

Sociologijsko tematiziranje modernog svjetovnog, pluralističkog, demokratskog i socijalnog društva – kroz minula stoljeća napetih odnosa i razdvajanja od sadržaja kršćanstva – uvelike se promijenilo. Premda ostaju jasno uočljive i trajne tematsko-problemske silnice raznih teoretičara modernosti. Jedna od tematsko-problemskih silnica modernosti jest ideja *razvoja* kao dominantna paradigmu socio-kulturne promjene i ljudskog napretka. Moderna unutarnja transformacija bitnih kršćanskih ideja, vrednota i ciljeva koje je moderna pre-rekla jezikom autonomna razuma, bez neposrednog utjecaja crkvenog autoriteta (Matulić, 2010.: 351-352), uvelike određuje temeljne kontroverze.

Karl Löwith s pravom ističe da je moderna misao napretka dvoznačna: „po svom podrijetlu je kršćanska, a po tradiciji antikiršćanska“ (Löwith, 1990.: 91). Lynn White drži da je relevantnost zapadnog kršćanstva za nastanak prirodnih znanosti i tehnike, a to znači za kvantitativni napredak, tolika da se o kršćanstvu može govoriti kao o „znatnom sukrivcu za ekološku krizu“ (Fetscher, 1989.: 83). Zato za Iringa Fetschera, misao o sposobnosti napredovanja ljudskoga života (u općem smislu kao čovječanstva i u pojedinačnom smislu kao individue) prvotno dolazi iz kršćanstva (Fetscher, 1989.: 25).

Zajedno s tim preobrazbama zbivala se i “besprimjerna sekularizacija masa”, a na vidiku je i bila i “konačna pobjeda svjetovne ideologije nad religijskom ideologijom” (Hobshawn, 1987.: 187-189). Odatle prijepori između Crkve i modernog svijeta o kome se ne može raspravljati izvan liberalizma kao tipa civilizacije, “koji se u krajnjoj crti začinje i razvija – barem u svojem najvećem dijelu – po liberalističkim, a ne nekim drugim vrijednosnim mjerilima. (...) Riječ je o vrlo složenim odnosima u kojima i sukobljavanje ima svoje mjesto, ali u isti mah nada i povjerenje u moderni svijet (Jukić, 1997.: 379 i 390).

U ovom radu društveno pitanje razvoja u personalističkom modelu kršćanstva zato “trebamo shvatiti u širem smislu – kao nelinearno i nekumulativno, spiralno kruženje sociologijske spoznaje oko ekstremno dinamičkog, teško uhvatljivog modernog društva.” Zato je “bolje govoriti o transformacijama i promjenama u znanju” (Zeman, 2004.: 8., Usp. Ivan Pavao II. *Sollicitudo rei socialis*, 1991.: 27). Jacques Maritain zaključuje da je “hod povijesti dvostruko antagonističko kretanje uspona i spuštanja”, odnosno dvostruko “istodobno napredovanje u dobru i zlu” (Maritain, 1990.: 17).

U tom smislu se danas govori o mijenama u sociologijskom znanju o modernitetu. “Te tendencije prisutne su prije svega u ponovnom otkriću interdisciplinarnosti koja se, nažalost, najvećim dijelom razumije pod vidom «slabe» interdisciplinarnosti, a pod kojom se misli na multidisciplinarnost, odnosno pluridisciplinarnost”

(Migles, 2013.: 17). Zato je društveno pitanje kojim se želimo baviti u ovom radu pitanje mogućnosti intelektualne sinteze i nužnosti temelja koja se zahtijeva za cjelovito ostvarenje razvoja, koja je u konačnici ujedno i sinteza egzistencijalnog.

Otuda potreba transdisciplinarnosti koja ide izvan svojih disciplinarnih granica. Društveno pitanje unutar paradigme razvoja u personalističkom modelu kršćanstva kao teorija i okvir ovog rada ne nameće krute, uniformne ili monolitne kulturne, političke i društvene procese koji imaju ideološki temelj. Ovaj idejno-politički temelj se zasniva na zapadnjačkom shvaćanju modernizacije, ujedno sadržavajući ideju razvoja kao dominantnu paradigmu sociokulturne promjene i ljudskog napretka. Zato "razvoj nove organizacije društva, organizacije koja sada više ne počiva na tradiciji, već na samoj ideji napretka koji se osigurava putem «racija» (...) "odbacuje svoje nasljeđe i okreće se budućnosti koju kani proizvesti" (Afrić, 1989.: 9). Samim time temelj industrijskog društva nije povijest već rekonstrukcija svijeta putem tehnika, po čemu je stvarnost jednostavno "funkcionalna" i odvojena od svijeta života.

Navedeno poimanje, „koje je više povezano s pojmom «napretka» što proistječe iz filozofskog shvaćanja prosvjetiteljstva, nego s pojmom «razvoja», kako se on upotrebljava u specifično gospodarsko-društvenom smislu, danas je ozbiljno dovedeno u pitanje (...)“ (Ivan Pavao II., *Sollicitudo rei socialis*, br. 27). Ovo pitanje izazvalo je „duboku i sveobuhvatnu krizu novovjekovnog pojma napretka koja u korijenima potresa našu planetu“ (Mikecin, 1998.: 19).

Zato u ovom radu transdisciplinarnost u definiranju problema cjelovitog razvoja i traženju njegovih rješenja traži neovisno od disciplina i izvan svojih granica integrativne procese koji znanstvenu metodu postavljaju na jednu višu razinu. „Radi se o «jakoj interdisciplinarnosti», metadisciplinarnosti, i novoj tendenciji prema «jedinstvu znanja» koje se uspostavlja «vertikalnom međuovisnošću među disciplinama», a očituje se ne samo u ponudi određenih filozofsko-teoretskih razmišljanja o pojedinim specifičnim pitanjima nego i u spremnosti odgovarajućeg dijela znanstvenika da uzmu u obzir ono što filozofija, antropologija, pa i teologija govore o pojedinim pitanjima“ (Migles, 2013: 20).

Upravo zbog toga personalistički model kršćanstva inzistira na cjelovitom ljudskom razvoju i autentičnom ljudskom razvoju koji se tiče cijele osobe u svim njezinim dimenzijama (Pavao VI., *Populorum progressio*, br. 14), a on traži novi ethos, novu etičnost kao regulativno načelo. Otuda je u socijalnim enciklikama Crkve prepoznatljiva «personalna aktivnost» kršćanske provenijencije, odnosno kršćanski personalizam kao cjelovita i integrativna opcija koja vrednuje i pozitivno naglašava antropološku i egzistencijalnu dimenziju društvenog pitanja kao razvoja. Time se uspostavlja novi odnos između subjekta i objekta te vraća neotuđivo dostojanstvo ljudskom biću.

Upravo pod tim vidom personalistički model kršćanstva ostvaruje usmjeraujuću sintezu (Populorum progressio, 1991.: br. 40, 85), za koju se zahtijeva jasna vizija “svih aspekata, ekonomskih, socijalnih, kulturnih i duhovnih“ (Populorum progressio, 1991.: br. 13) “kako bismo uspjeli ispravno odvagnuti sve elemente sadržane u pitanju razvoja“ (Benedikt XVI., Caritas in veritate, 2010.: 31) i u rješenju društvenog pitanja.

2. Društveno pitanje razvoja kao epohalno pitanje opće racionalizacije života i naglog porasta blagostanja

Rasprava o perspektivama modernog društva, o problemima njegova razvoja u postojećoj paradigmi otvara nam društveno pitanje. Društveno pitanje u modernom društvu duboko utječe na moderan društveni razvoj. Prema Weberovom stajalištu, modernost je obilježena racionalizacijom. Pod racionalizacijom se misli „opća tendencija u modernim kapitalističkim društvima da sve institucije i većina područja života budu preobraženi primjenom racionalnosti (Jary i Jary, 1995: 546).

U Weberovom shvaćanju društvenog razvoja uopće koncept racionalizacije podrazumijeva širenje legalno-racionalnih sustava vladavine na štetu tradicionalnih sustava s jedne, te karizmatičkih sustava s druge strane. To je dovelo do neočekivanog praktičnog odraza u društvenom prirastu bogatstva i izlazu iz tradicionalne etike predmoderniteta. Ta pojava nije istovjetna oslobađajućem trijumfu prosvijetljenog razuma. Weberov pogled je daleko od Comteovog slavljenja pozitivizma. Weberovo raspoloženje može se opisati kao rezignirani i fatalistički pesimizam – raspoloženje koje je izvrsno opisano u Gouldnerovoj frazi „metafizički patos“ (Gouldner, 1955: 496-507).

S Weberovog stajališta, modernost donosi vladavinu stručnjaka, ali oni nisu poput bezopasnih Comteanskih znanstvenika. Oni su birokrati. Njihov pogled na svijet Weber sažima na sljedeći način: „Stručnjaci bez duha, senzualisti bez srca, to ništavilo umišlja si da su dosegli razinu civilizacije koja prije njih nikada nije bila dosegnuta“ (Weber, 1930.: 182). Ipak, Weber je pokušao naći protutežu neumoljivom rastu moći birokracije. Postoji odgovornost čovjeka za ljudsku budućnost: čovjek se ne smije skrušeno prikloniti sudbini, mora otkriti u sebi herojsku prirodu i kao čovjek i stručnjak predan svome pozivu mora preuzeti odgovornost za ono što čini, a ne ostati uronjen u birokratsku mašinu.

Utjecaj kršćanstva, odnosno protestantizma kod Webera je postalo „pogodnim – nikako ne i nužnim – sredstvom stvaranja mentaliteta povezanosti kapitalizma i moderniteta“ općenito, premda uvijek ostaje utjecaj kršćanstva neovisno i izvan kapitalizma i moderniteta (Mardešić, 2004.: 212). Što je dovelo da „ukratko, u naše se doba opravdanje moći, javne vlasti, društvenih postupaka i ideja ne traži u onostranosti, nego u nekoj vrsti «samo-legitimacije» pojedinih ljudskih djelatnosti, što je, dakako, opet učinak sekularizacije“ (Jukić, 1997.: 408).

Time se zaboravlja vjersko oduševljenje i duhovna potpora osobnog usmjerenja i osobne odgovornost u odnosu na kršćanski poziv, a ostaje samo svjetovni užitek i zadovoljstvo sudjelovanja u poslovnim rizicima i koristima. Što pokazuje da osim uspjeha blagostanja, slobode, ljudskih prava i jednakosti na vidjelo izlaze i neuspjesi praznine.

Primjerice dokolica, ravnodušnost i nagodba u osjećaju i ponašanju; hedonistički izbor u moralu; ekološke prijetnje u napretku; nesmisao življenja u blagostanju; osamljenost ljudi u svijetu najsavršenijih komunikacija; slabljenje smisla za društvenost, solidarnost, dužnost i odgovornost; pojava sebičnosti i tjeskobe u navodno najsretnijem od svih društava u svijetu (Jukić, 1997.: 388).

Ne prihvaćajući bilo koju cijenu napretka ili razvoja, već samo onu koja ne ugrožava cjelinu pravi, istinski, razumljivi, bitni i smisleni odnos pojedinih ljudskih djelatnosti mora očuvati pogled na promaknuće čitavoga čovjeka. Kršćanska vizija razvoja u personalističkom modelu, prema papi Pavlu VI., mora biti integralna, a to znači okrenuta promicanju svakog čovjeka i cijelog čovjeka (*Populorum progressio*, 1967.: 14).

Između širenja legalno-racionalnih sustava vladavine i društvenog smisla kršćanskog poimanja napretka implicitno stoji, kako kaže Ivan Pavao II., „čovjek u svoj istini svoga postojanja (...) taj je čovjek prva staza kojom Crkva mora proći ispunjavajući svoje poslanje. Taj je čovjek prvi i osnovni put Crkve, put što ga je sam Krist zacrtao (...)“ (*Redemptor hominis*, 1980.: 14).

Zato put najbliži istinskoj sudbini i pozivu kršćana u svijetu postoji u personalističkom modelu kršćanstva. Personalistički model kršćanstva nije „neki dorečeni sistem učenja, formuliran od izvjesnog kršćanskog mislioca, nego više jedna *idejna struja*, čiji je glavni tok «kršćanski», tj. kanaliziran kršćanskim idejama o Bogu kao svestranoj Puni ni bitka i međutim trajno otvoren za nova razgranavanja u nastojanju oko usavršavanja «osobnosti», - uzete – u duhu Isusa Krista – za cilj slobodne i humane naše aktivnosti“ (Kusić, 1995: 245).

Glavne zásade kršćanskom personalizmu dao je sv. Toma Akvinski. Toma Akvinski nadilazi odnos podvrgnutosti pojedinca zajednici u kojoj se svaki pojedinac odnosi prema zajednici kao dio prema cjelini i po tome je podvrgnut cjelini.¹ Ciljevi razvitka i perspektive u kršćanskom personalizmu ovise isključivo o čovjeku. Što znači, o čovjekovim ciljevima i o sposobnostima da se izbori za svoje poslanje na temelju čovjekovog unutarnjeg života, poziva, slobode i osnovnih prava, što, zapravo, pripada samoj njegovoj naravi (Tomašević, 1995.: 459).

Prema enciklici *Redemptor hominis*, kriterij za odgovor na bitno društveno pitanje razvoja je uvijek čovjek i glasi: “Je li čovjek, kao čovjek, u sklopu tog napretka postaje

1 Prema Tomi Akvinskome, “ratio partis contrariatur rationi personae” (*III Sent d. 5, 3, 2*); nadalje veli: “Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua” (*Summa Theologiae I-II, q. 21, a. 4, ad 3*) preuzeto iz Benedikt XVI. *Caritas in veritate*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost. 2010., str. 95.

doista bolji, što znači: da li postaje duhovno zreliji, svjesniji dostojanstva svoje ljudske naravi, odgovorniji, otvoreniji prema drugima, osobito prema onima koji su slabiji i potrebniji pomoći, postaje li raspoloženi svima pružiti i donositi pomoć” (Ivan Pavao II., *Redemptor hominis*, 1979.: 15). Zato je cilj svake društvene cjeline opće dobro koje nikada ne smije nadići ili povrijediti autentično dobro pojedinca, već treba zahtijevati suradnju od svih članova cjeline (Tomašević, 1995.: 459).

Zapravo, opće je dobro po svojoj nutarnjoj strukturi afirmacija personaliteta obogaćenog sebedarnom ljubavlju, ili: afirmacija vlastitih interesa pojedinca i neke grupe u kontekstu s interesima cjeline (*Redemptor hominis*, 1980.: br. 31). “To znači da nije dovoljno izdignuti se do razine na kojoj danas žive razvijeni narodi, već da izdizanje do te, i viših razina, valja prožeti solidarnim oblikovanjem dostojanstva i stvaralaštva svake osobe, njezine sposobnosti da odgovori vlastitom i Božjem pozivu” (Kalanj, 1994.: 26).

Kršćanski personalizam kao cjelovita i integrativna opcija koja vrednuje i pozitivno naglašava antropološku i egzistencijalnu dimenziju na osobnoj i socijalnoj dimenziji posebno je naglašen u dokumentima Drugog vatikanskog sabora kao i kroz socijalne enciklike Crkve. “Značajke «čovjeka» - po učenju Koncila jesu: «Osobnost u funkciji cilja, angažiranost u smislu «poziva» oko poboljšanja također zemaljskih «uvjeta ljudskih», duh «zajedništva» inspiriran po ljubavi i međusobnom svestranom humanom pomaganju” (Kusić, 1995: 247). Zato teze Drugog vatikanskog sabora i socijalnih enciklika Crkve imaju „i dalje prvorazrednu aktualnost i pogađaju u srce slijepi, agresivni, bezdušni, utilitaristički bitno eoro-antropo-centrički pojam napretka“ (Mikecin, 1998.: 28).

Čovjek kao osoba, tj. biće svog nepovredivog prava, svoje slobode, svoje mogućnosti i svoje sudbine dovoljan je uvjet za postupno izgrađivanje puta kojim se dolazi do društvenog pitanja u svjetlu cjelovitog razvoja. Time je i sam čovjek i njegovo osobno usmjerenje i osobna odgovornost u odnosu na njegov poziv put kojim se dolazi do društvenog pitanja. Stoga nam valja poći „od čovjeka samoga i pitati ga što on o sebi zna“ (Bajsić, 2003.: 18).

U svjetlu kršćanskog poimanja razvoja Weber je modernost poistovjetio s nestankom unificiranog pogleda na svijet, koji je pružalo tadašnje kršćanstvo. Taj pogled je narušen afirmacijom načela subjektivnosti kroz velike konkretno-povijesne događaje: prvotno protestantskom reformacijom, a kasnije i filozofskim racionalizmom – koji se pojavio s prosvjetiteljstvom osamnaestog stoljeća.²

2 Nastavljajući svoj rad na postavke prosvjetiteljskog filozofa Immanuela Kanta, Weber je princip modernosti promatrao kao razdiobu znanja u niz autonomnih sfera, ponajprije u znanost (poistovječen u razumom), moralnost (povezanu s pravdom) i umjetnost (povezanu s ljepotom). Stvaranje ovih sfera i prilika za razvoj, oslobađanje i istinu – koje su one sa sobom donijele – izgradilo je obećanje prosvjetiteljstva i modernosti” (Gunn, 2006: 110). Weber je smatrao da je to obećanje ujedno i iskvareno nekim suprotnim pritiscima: tendencijom da se oslobodilački potencijal razuma potkopa birokratskim i kapitalističkim pravilima; sklonošću samih sfera da njima dominiraju profesionalni specijalisti, koji ih stoga čine isključivima za ostale; te mogućnošću da se vrijednosti pojedinih autonomnih sfera preliju u druge, kao što je to slučaj kod estetizacije politike, vidljive u raskoši fašizma. Posljedica ovih pritisaka su smanjena nadanja za društvom temeljenom na slobodi i

U Weberovom pesimističkom promišljanju modernost je definirana kao diferencijacija u sferi znanja, što pruža temelj za racionalno djelovanje (Gunn, 2006.: 110). Zato “rastuća intelektualizacija i racionalizacija prema tome *ne* označava porast općeg poznavanja uvjeta života u kojima se živi. Ona znači nešto drugo: to jest znanje o tome ili vjerovanje u to da se samo ako se *hoće, može* u svako doba saznati; da načelno govoreći nema, dakle, tajanstvenih neproračunatih sila koje ulaze u igru, da se štoviše – u načelu – može svim stvarima *vladati* putem *proračuna*.”

To znači – lišavanje svijeta začaranosti” (Weber, 1989.: 264). Što istovremeno utječe na izbor i promišljanje samih svrha, na oblikovanje transcendencije. “Tek je danas, međutim, postalo razvidno u kolikoj se mjeri društveni procesi bitno oslanjaju na učinkovitost opće racionalizacije života koja ne traži nikakvu transcendentnu legitimaciju, jer savršeno funkcionira u samoj sebi” (Jukić, 1997.: 406).

Gubitak onostranosti u modernom društvu vodi k tome da se „napredak“ doživi kao moć koja prijeti sigurnosti i stoga kao potreba da se ona spriječi (Travar, 2001.: 35). Time dolazi do krize projekta moderne i prvih kritika moderne. Rasprava Lyotarda i Habermasa zapravo je bila dijalog s Weberovom formulacijom, koja je kasnije utjelovljena u tradiciji “Frankfurtske škole kritičke teorije” s Horkheimerom i Adornom iz *Dijalektike prosvjetiteljstva* (Adorno, Horkheimer, 1989).

Frankfurtovci subjekt vide kao ambivalentan sklop racionalizma i ideologijskog svodjenja čovjeka na stvar, što je u potpunoj suprotnosti s egzistencijalnom stvarnošću subjekta koji stvara kulturalne različitosti, a nikako uniformiranost. Subjekt kako ga shvaća kršćansko poimanje razvoja jest duhovni subjektivizam. „Subjekt je u isti mah određenje, svjetlo, zov u nutrini bića, noć transcendiranja prirodna biću. Daleko od slijevanja s biološkim, društvenim ili psihološkim subjektom, on neprestano rastvara njihove privremene obrise pozivajući ih na sjedinjenje ili na samopreispitivanje oko jednog uvijek otvorena značenja“ (Monier, 2000).

„Naime, (kršćanska) personalistička antropologija ljudsku osobu – za razliku od Boetiusa koji osobu definira individualnošću, racionalnošću i supstancijalnošću – prepoznaje bitno u njezinoj relacionalnosti prema drugim osobama, a kako je za kršćane prva i osnovna referentna osoba, Druga Božanska osoba, Isus Krist, to je za kršćanina njegov personalizam bitno utemeljen kristocentrično“ (Marasović, 2010.: 21).

S druge strane, činjenica društvenog i idejnog pluraliteta pokazuje nam da relacionalnost prema drugim osobama ne može ići isključivo preko «kršćanskog kodnog sustava» tj. ponovne uspostave «kršćanskog društva» ili povlačenja u

pravdi, kakva je zamislio moderan razum, te njegova zamjena u formi “željeznog kaveza racionalnosti”, karakteriziranog “razočaranjem u svijet” i širenjem birokratizacije. (Gunn, 2006: 110).

geto (npr. Katolicizam u predratnoj Nizozemskoj i drugdje) (Bajsić, 2003.: 53). Imajući to u vidu otvara se potreba uzimanja u obzir da dijalog vode osobe kao sugovornici koji se međusobno razlikuju u stavovima i mišljenjima, a ne doktrine, pokreti, knjige ili sustavi (Bajsić, 2003.: 36).

Pritom je pretpostavljeno da je „konkretan pojedinačan živi čovjek uvijek više nego što se može izraziti u sklopu nekog kolektivnog sustava ideja“ (Bajsić, 2003.: 53). Svođenje subjekta kao ambivalentnog sklopa racionalizma i ideološkog svođenja čovjeka na stvar ne dopušta da čovjek sam progovori o sebi. Time dovodi do neograničenog raspolaganja subjekta objektom, pa dakle i njegovo podređivanje, unižavanje ili čak uništavanje, „kao što to biva u različitim oblicima totalitarizma“ (Caritas in veritate, 2010.: 95).

3. Društveno pitanje cjelovitog razvoja kao epohalno pitanje jedinstva unutar osobe u personalističkom modelu kršćanstva

Napredak znanosti i tehnike u modernom vremenu toliko je generalan, sveobuhvatan, egzistencijalno presudan da ona istovremeno utječu na izbor i promišljanje samih svrha. Imajući to u vidu nameće nam se «humanistička osjetljivost» koja u prvi plan stavlja antropološko pitanje i pitanje izgradnje jedinstva unutar subjekta samoga, osobe koja čini znanost. Tu se ne radi o dvije različite strane, već o istoj i jedinstvenoj ljudskoj kulturi koja proizlazi iz dubinskog pristupa stvarnosti.

Benedikt XVI. u svojoj enciklici *Caritas in veritate* u kontekstu govora o interakcijama različitih razina ljudskog znanja pokazuje usku vezu sa cjelovitim ljudskim razvojem. „Ljubav ne isključuje znanje, nego ga, štoviše, zahtijeva, promiče i iznutra oživljuje. Znanje, pak, nikada nije isključivo djelo uma. Ono, naravno, može biti svedeno na izračun i eksperiment; ipak, želi li postati mudrost koja je kadra usmjeravati čovjeka u svjetlu njegovih početaka i posljednjeg cilja, ono mora biti «začinjeno» «solju» ljubavi. Činidba je bez znanja slijepa, a znanje bez ljubavi jalovo» (Caritas in veritate, 2010.: br. 30). Takav pristup oslanja se na klasični nauk o spoznaji sv. Augustina, a koji on izvodi iz ljudskog iskustva vlastite egzistencije.³

Po svome podrijetlu, kao što smo istaknuli, moderna je misao kršćanska, a po tradiciji antikiršćanska (Kalanj, 1994.: 22). “Stoga ovladavanje zapadnog čovjeka vlastitim društveno-povijesnim opstankom pomoću subjektivnih formacija znači

3 «Ne idi van, okreni se u sebe samoga; u nutarnjem čovjeku prebiva istina (noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas)» (navedeno prema: Migles, 2013: 20).

ponajprije racionalizaciju i “rašćaravanje” (desupstancijalizaciju i desakralizaciju) prirode i čovjekova svijeta u cjelini, ekspanziju prirodnih znanosti i tehnike, materijalni boljitak za mnoge itd. (Zeman, 1998.: 18).

Ali uz to – poput sjene ide: znanost ograničava vidike, uništava ljudsku okolinu, množenjem svojih odvojenih i nepreglednih specijaliziranih područja rastrgla je čovjeka, voluntarističkom konstrukcijom masivnih društvenih formacija skrenula globalne socijalno-povijesne tijekove, pokušala istrijebiti cijele narode svojim matematičkim jezikom – govorom, kojim ne komuniciraju ljudi.

Samim time “postoji jasan kontinuitet između prosvjetiteljskih programa i ideala građanske revolucije – s jedne strane, i holokausta – s druge strane, što je prepoznala radikalna teorija moderne – kako ona u filozofijskom (M. Horkheimer i Th. Adorno, 1989.), tako i ona u sociologijskom «taboru»” (Bauman, 1993.; 1998.; 1998.a). Čovjek kao autonomno biće iskorišteno je iz bilo kakva transcendentnog sidrišta. “Čvrsta isprepletenost emancipacije i dominacije izrasta iz samog srca moderne” (Zeman, 1998.: 18). Na navedeno se izravno nadovezuje Foucaultov i Derridainov kritički odnos prema logocentrizmu, u okviru kojega se subjektivnost subjekta moderne dekonstruira iz mreže tekstova Martina Heideggera nakon “okreta” (*Die Kehre*).

Heidegger vidi subjekt kao metafizičku sliku svijeta utemeljenu na znanstveno-tehničkom porobljavanju izvornog mišljenja – u korist novovjekovnog predstavljanja. Kao i kritika subjekta – zadobivena iz strukturalizma Ferdinanda de Saussurea i filozofije jezika kasnog Wittgensteina (Veerman, 1988). A oni tvrde da je nemoguće razumjeti smisao i značenje jezika o sebi ako se jezični znakovi vide samo kao “privatni odnosi”. “Epistemologijsko stajalište koje zauzima Lyotard određeno je primatom trećeg smjera, to jest analitičke filozofije. Ona iz paradigme jezika nadomještava svijest i subjektivnost subjekta” (Paić, 2005.: 18).

Poput Webera, i Lyotardu je prosvjetiteljstvo poslužilo kao glavna povijesna referentna točka – zajedno s diferencijacijom znanja, koja je iz njega proistekla. Ali u njegovoj interpretaciji vodeći princip nije bila diferencijacija znanja u autonomne sfere, već njezina legitimacija *u*, a i *kroz* niz “značajnih” ili “meta”-diskursa. Ti su diskursi uključivali “dijalektiku duha”, koja je potakla potragu za objektivnom i obestjelovljenom istinom, kao i “oslobađanje racionalnog i djelujućeg subjekta”, čime je znanost stavljena na korištenje običnim ljudima (Lyotard, 1984.: xxiii i 31-37).

Otuda “povijesno mišljenje kao nemetafizičko nije puka negacija metafizike, antimetafizike, obrtanje, odbacivanje ili čak ignoriranje metafizike” (Despot, 2006.: 39). *Ne* metafizičkom mišljenju jest *ne* sklopu nekih već navedenih linija razmatranja – koje se nameću u isključujućem protustavu u znaku “ili-ili”. U tom smislu zacijelo je moguće, pa i veoma plauzibilno – društveno pitanje u moderni-

tetu – promatrati u kontekstu eventualnog “i-i”. To znači dokidanje “načela proturječja”, a to proturječje svojim ili-ili omogućuje mislivost mislivoga na temelju idejno-političkog karaktera društvenog pitanja, moderniteta, postmoderniteta i pravolinijskog, automatskog i po sebi neograničenog procesa koji bi ljude trebao dovesti do neke „neodređene savršenosti”.

Enciklika Ivana XXIII. *Mater et magistra* izražava to „načelo proturječja” na tipično jasan način: „Nema, dakako, sumnje da se u državama gdje su uznapredovale znanosti, tehnika, gospodarske prilike i opće blagostanje, mnogo pridonijelo tamošnjoj kulturi i civilizaciji. No svatko se može osvjedočiti da to nisu vrhunske vrednote nego tek sredstva za ostvarenje vrhunskih vrednota” (*Mater et magistra*, br. 175).

To znači da s Drugim vatikanskim saborom Crkva napušta jednu vrstu reakcije na modernu, na ideje i društvene strukture koje su izrasle iz prosvjetiteljske umnosti i racionalizacije. Što je nužno dovelo do toga da „status transcendencije izgubi svoju nedohvatljivu aureolu, da se imanencija postavi kao prvorazredni zadatak razuma” (Kalanj, 1994.: 23). Čime se je cjelokupno djelovanje ponajviše očitovalo u sekularizaciji, diferencijaciji institucija i progresivnom odbacivanju svakog transcendentnog načela integracije i kontrole društvenog života (Touraine, 1990).

Personalistički model kršćanstva polazi od osobe kojoj bi trebalo biti stalo do druge osobe, a različitost onih koji razgovaraju pokazuje da je „obujam ljudskoga uvijek širi nego što neki pojedinac misli na osnovi svojeg znanja i iskustva (Bajsić, 2003.: 53) Ovo traženje čovjeka radi njega samoga kao obogaćenje polazi od shvaćanja cijelog čovjeka u svijetu kao osobe, odnosno kršćanskog personalizma.

Prema suvremenim personalističkim teorijama koje polaze od čovjeka kao osobe, tj. od ljudske osobe kao moralnog subjekta i od njega izvode moralnu odgovornost posebno su se istaknuli filozofi Paul Ricouer (Ricouer, 1983:113-119; 1990; 2008), Emmanuel Mounier (Mounier, 1949: br. 395.; 2000: 38), i Jacques Maritain (Maritain, 1947).

Kad se govori o «kršćanskom personalizmu», tada se misli osobito na Emmanuelu Mouniera (Kusić, 1995.: 246). Za njega „osoba je duhovno biće, sazdana kao takvo po načinu postojanja i nezavisnosti u svojem biću; ona to postojanje održava pristajanjem uz neku hijerarhiju vrednota koje slobodno usvaja, asimilira i širi odgovornim zalaganjem i stalnim obraćenjem, ona sjedinjuje tako sve svoje djelovanje u slobodi te stvaralačkim podvizima razvija jedinstvenost svojeg poziva⁴⁴ (Mounier, 2000: 38).

4 Une personne est un être spirituel constitué comme tel par une manière de subsistance et d'indépendance dans son être; elle entretient cette subsistance par son adhésion à une hiérarchie de valeurs librement adoptées, assimilées et vécues par un engagement responsable et une constante conversion; elle unifie ainsi toute son activité dans la liberté et développe par surcroît, à coups d'actes créateurs, la singularité de sa vocation.

„Uzimajući u obzir Mounierove značajke osobe – njezinu inkarniranost, mogućnost transcendencije i personalizacije prirode, njezinu komunikaciju, njezin unutarnji život, dinamičnost i poziv te slobode – onda se mora reći da sve one zapravo pretpostavljaju racionalnost, odnosno otvorenost kao uvjet svoje mogućnosti! Naime, sama racionalnost omogućuje transcendirajući iskorak kojim priroda biva natkriljena i personalizirana, odnosno humanizirana. Racionalnost je također uvjet mogućnosti komunikacije“ (Šestak, 2000: 391). Na tom tragu kršćanska vizija društvenog razvoja pridonosi integraciji povijesne svijesti i socijalne dimenzije čovjeka s njegovom apsolutnom vrijednošću u kojem se pronalazi nužni humus za rast i vlastito ozbiljenje.

Benedikt XVI. kaže: *”Zahvatima usmjerenima razvoju* treba sačuvati načelo *središnjosti ljudske osobe*, a ta je osoba subjekt koji se prije svega mora prihvatiti dužnosti razvoja. (...) Osim makroprojekata, korisni su i mikroprojekti, a nadasve djelatno pokretanje svih subjekata civilnoga društva, i pravnih i fizičkih osoba” (Caritas in veritate, br. 47). To je jedan od načina da se prevlada mentalitet grupe koja u drugoj grupi gleda potencijalnu opasnost i konkurenta. Ono što iz toga slijedi ima dalekosežne posljedice za gubitak društvene važnosti kršćanskog poimanja razvoja u Evropi. Narav političke tranzicije i sukob između crkve u jednu ruku, i demokratskih pokreta u drugu – što ne možemo reći za ostatak svijeta doveo je do „tendencija da se oni iz drugih grupa često smatraju ljudski manje vrijednima, da se izbjegava dodir s njima ili se čak progone kao «neprijatelji»” (Kušar, 2005.: 57).

Zato je potreban „neki obrat u čovjekovim identifikacijskim i oponašateljskim procesima u tijeku kojih čovjek postaje to što jest – konkretnim ljudskim bićem” (Kušar, 2005.: 58). Stoga, riječ je o tome kako će se kršćani postaviti prema suvremenom društvenom pitanju cjelovitog razvoja u znanstveno-tehničkoj civilizaciji? Moguća su tri odgovora:

1. Integralistički model kršćanstva
2. Reformistički model kršćanstva
3. Personalistički model kršćanstva

4. ZAKLJUČAK

Društveni sadržaji personalističkog modela kršćanstva ne isključuju društveno pitanje modernosti na kojem se iskušavaju, dokazuju ili degradiraju kršćanske predodžbe vrijednosti i cilja koji nas obvezuje i nosi. Integralistički model kršćanstva doživio je povijesni brodolom, dok su reformističkom modelu kršćanstva stavljene nepremostive prepreke, čime ostaje personalistički model kršćanstva (Jukić, 1997: 428). Dignitet ljudske osobe, prvenstveno čovjeka i njegovih potreba u društvenoj organizaciji, leži u duhovnoj dimenziji, da je čovjek svjestan

subjekt, da je slobodan subjekt kojemu je središte etičko-religiozno i u osobitoj vezanosti uz transcendentno porijeklo.

Ljudska osoba i njezina sloboda neraskidivo se vezuju uz transcendenciju. Zato i uzajamno djelovanje čovjeka i društva ne znači samo poimanje i priznavanje transcendencije, već upravo znači uvažavanje te dimenzije za razumijevanje duboke i sveobuhvatne krize novovjekovnog pojma napretka. Judeokršćanstvo „ne podržava ni pobožanstvenje niti demoniziranje napretka i upravo je time naspram napretku izazvala demitologizirano osnovno držanje, koje tvori važnu pretpostavku za razvoj znanstvenog, osobito prirodoznanstvenog mišljenja“ (Travar, 2001: 37).

Stavljanjem naglaska na jedinstvo znanja koje proizlazi iz čovjekove nutrine, zatim na osobu koja čini znanost unutar intelektualnog i dijaloškog djelovanja, personalistički model kršćanstva ima zadaću integriranja i povezivanja različitoga, dezintegriranoga i razjedinjenoga. Odatle poziv za središnji odnos Boga i čovjeka koji nije odnos subjekta i objekta, već odnos subjekta sa subjektom.

Personalistički model kršćanstva zato prilazi čovjekovom djelovanju unutar teološke antropologije, čovjekove svojstvene slobode i odgovornosti prema stvoarenju, unutar osobnog poziva što ga je dobio čovjek da bude gospodar kako bi postao blagoslovom za svijet. Otuda temeljni granični uvjet koji je od bitnog značenja za usmjerenje čovjeka k napretku: čovjek sebe ne može nadrasti napretkom, preskočiti svoju ovostranu ograničenost i suparništvo, osloboditi se svoje onostrane vezanosti i ukotvljenosti“ (Travar, 2001: 37).

LITERATURA

1. Adorno, Theodor; Horkheimer, Max (1989.): *Dijalektika prosvjetiteljstva*. Sarajevo: Svjetlost.
2. Afrić, Vjekoslav (1989.): *Struktura sociološke teorije*. Zagreb: Naprijed.
3. Bajsić, Vjekoslav (2003.): *Dijalog, reagiranje, polemike*. S. Kušar /ur./ Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
4. Bauman, Zygmunt (1993.): *Postmodern Ethics*. Malden (Ma.) – Oxford.
5. Bauman, Zygmunt (1998.): *Globalization: The Human Consequences*. New York.
6. Bauman, Zygmunt (1998.a): *Work, Consumerism, and the New Poor*. Buckingham – Philadelphia.
7. Benedikt XVI (2010.): *Caritas in veritate – Ljubav u istini*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
8. Despot, Branko (2006.): Povijesno mišljenje? u: Ž. Paić /ur./ *Izgleđi povijesnog mišljenja*, Zagreb: Tvrđa.
9. Gouldner, Alvin (1955.): *Metaphysical Pathos and the Theory of Bureaucracy*, *American Political Science Review* 49(2): 496-507.
10. Gunn, Simon (2006.) *History and Cultural Theory*, Edinburgh Gate: Pearson Longman.

11. Fetscher, Iring (1989.): *Uvjeti preživljavanja čovječanstva*, Zagreb: Globus.
12. Ivan XXIII (1991.): *Mater et Magistra – Majka i učiteljica*, u: M. Valković /ur./ *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
13. Ivan Pavao II (1981.): *Familiaris consortio – Obiteljska zajednica*, URL: www.vatican.va (30. 07. 2013.).
14. Ivan Pavao II (1999.): *Fides et ratio – Vjera i razum*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
15. Ivan Pavao II (1980.): *Redemptor hominis – Otkupitelj čovjeka*. Dokumenti 56. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
16. Ivan Pavao II (1998.): *Sollicitudo rei socialis – Socijalna skrb*. Dokumenti 89. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
17. Hobshawn, Eric (1987.): *Doba revolucije*, Zagreb: Školska knjiga.
18. Jary, David; Yary, Julia (1995.): *Collins Dictionary of Sociology*, Glasgow: Harper Collins Publishers.
19. Jukić, Jakov (1997.): *Lica i maske svetoga, Ogledi iz društvene religiologije*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
20. Kalanj, Rade. (1994.): *Modernost i napredak*, Zagreb: Antibarbarus.
21. Kusić, Ante (1995.): *Humanizam i kršćanstvo*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
22. Kušar, Stjepan (2005.): *Dijalog vode osobe, a ne sustavi ni doktrine*, u: B. Vuleta i sur. /ur./ *Dijalogom do mira*, Split: Franjevački institut za kulturu mira.
23. Löwith, Karl (1990.): *Svjetska povijest i događanje spasa*, Zagreb: August Cesarec.
24. Lyotard, Jean François (1984.): *The Postmodern Condition: A Raport on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press.
25. Marasović, Špiro (2010.): *Kršćanska društvena svijest*, Split: Crkva u svijetu.
26. Maritain, Jacques (1947.): *La personne et le bien commun*, Paris.
27. Maritain, Jacques (1990.): *Filozofija povijesti*, Zagreb: Filozofsko-tehnički institut Družbe Isusove.
28. Matulić, Tonči (2010.): *Tužaljke kamenja hrvatske pustinje. Pomirenje i duhovna obnova u svjetlu proročke i kritičke raščlambe stanja duha i svijesti suvremenog hrvatskoga duštva*, Zagreb: Glas Koncila.
29. Mardešić, Željko (2004.): *Religijsko pamćenje u tradiciji i postmodernitetu*, u: B. Vuleta i sur. /ur./ *Kršćanstvo i pamćenje, Kršćansko pamćenje i oslobođenje od zlo-pamćenja*, Split-Zagreb: Franjevački institut za kulturu mira i Hrvatski Caritas.
30. Migles, Silvija (2013.): *Interdisciplinarni dijalog i socijalni nauk Crkve, Bogoslovska smotra*, 83(1): 15-35.
31. Mikecin, Vjekoslav (1998.): *Etičke implikacije modernog pojma napretka*, u: I. Cifrić /ur./ *Razvoj i okoliš*, Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo.
32. Mounier, Emmanuel (1949.): *Le personalisme*, Paris: Coll, Que sais-je?
33. Mounier, Emmanuel (2000.): *Manifeste au service du Personalisme*, Paris: Éditions du Seuil, Collection Points Essais.
34. Paić, Žarko (2005.): *Politika identiteta, Kultura kao nova ideologija*, Zagreb: Antibarbarus.
35. Pavao VI (1991.): *Populorum progression – O razvitku naroda*, u: M. Valković /ur./ *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
36. Ricoeur, Paul (1983). *Meurt le personnalisme, revient la personne*. Esprit. 50 (1): 113-119.
37. Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.

38. Ricoeur, Paul (2008). *Amour et justice*. Paris: Seuil.
39. Swingewood, Alan (1998.): *Cultural Theory and the Problem of Modernity*, Basingstoke: Palgrave.
40. Šestak, Ivan (2000.): Personalizam i osoba kod E. Mouniera, *Crkva u svijetu*, 35 (4): 373-392.
41. Travar, Dušan (2001.): Gubitak transcencije i nastojanje oko sigurnosti unutar svijeta, *Radovi*, 40(17): 35-43.
42. Touraine, Alain (1990.): Modernost i kulturne specifičnosti, u: I. Kuvačić /ur./ *Suvremene sociološke teorije*, Zagreb: Sociološko društvo Hrvatske.
43. Tomašević, Luka (1995.): Crkva se zauzima za cjelovito promaknuće čovjeka. *Bogoslovska smotra*, 65(3-4): 451-475.
44. Veerman, Dick (1988.): *Introduction to Lyotard, Theory, Culture and Society*. 5: (2 – 3): 277-309.
45. Zeman, Zdenko (1998.): *Antinomije moderne, Filozofijske i sociološke refleksije*, u: I. Rogić; Z. Zeman /ur./ *Privatizacija i modernizacija*, Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
46. Zeman, Zdenko (2004.): *Autonomija i odgođena apokalipsa, Sociološke teorije modernosti i modernizacije*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
47. Weber, Max (1989.): *Metodologija društvenih nauka*, Zagreb: Globus.
48. Weber, Max (1930.): *The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Allen and Unwin.

THE SOCIAL QUESTION OF INTEGRAL DEVELOPMENT IN A PERSONALISTIC MODEL OF CHRISTIANITY

Summary: In this paper the author deals with the social question of integral development in a personalistic model of Christianity. The ground hypothesis is that 'history is not simply a fixed progression towards what is better, but rather an event of freedom, and even a struggle between freedoms that are in mutual conflict' (see John Paul II, *Familiaris Consortio*, 1981: No 6). Therefore, man as a conscious and active agent can only be understood within a world which has its own history and meaning based on the very idea of progress and integral human development. The human search for truth, as John Paul II said 'looks not only to the attainment of truths which are partial, empirical or scientific; nor is it only in individual acts of decision-making that people seek the true good. Their search looks towards an ulterior truth which would explain the meaning of life' (*Fides et ratio*, No 33).

Proving the hypothesis, in the first part the author refers to the ideas of the sociologist Max Weber (*Swingewood*, 1998: 137) facing the concept of rationalization which is in the center of Weber's understanding of development. Weber's topic of development requires critical rational reflection on the ultimate elements of meaningful human action. That is why in the second part the author stresses the anthropological issue and the issue of building unity within the agent i.e. a person himself/herself. Man as a relationality towards other persons is a condition

sufficient for building up a way towards integral development. The social issue within a personalistic model of Christianity now becomes an attempt to comprehend the social crisis of the modern.

Key words: social issue, integral development, personalistic model of Christianity, relevant rational interpretation, relationality towards other persons.

QUESTIONE SOCIALE DI SVILUPPO INTEGRATO NEL MODELLO PERSONALISTICO DI CRISTIANESIMO

Riassunto: In questo lavoro, l'autore affronta il tema sociale di un modello di sviluppo integrato nel modello personalistico di cristianesimo. Si parte dal presupposto che "la storia non è semplicemente un progresso necessario verso il meglio, ma evento della libertà, la lotta tra la libertà" (Giovanni Paolo II., *Familiaris Consortio*, 1981: n. 6).

Perché l'uomo è un soggetto consapevole ed attivo e può essere compreso solo nel mondo che ha la sua storia e il significato di essere basato sull'idea di progresso ed integrale sviluppo umano. L'esplorare la verità della totalità dello sviluppo umano, secondo le parole di Giovanni Paolo II., "non è solo destinato a raggiungere la verità parziale che dipenderà ai eventi o alla scienza; uomo non cerca soltanto il vero bene per i suoi scopi. La sua ricerca è indirizzata verso una verità ulteriore che può far luce sul senso della vita "(*Fides et ratio*, n. 33). Nel dimostrare l'ipotesi, nella prima parte, l'autore si riferisce alle idee del sociologo Max Weber (*Swingewood*, 1998.: 137) fronteggiando un concetto di razionalizzazione, che è al centro della concezione dello sviluppo di Weber. Il tema di sviluppo di Weber chiede la riflessione razionale critica sugli ultimi elementi dell'azione umana significativa. Pertanto, nella seconda parte, l'autore mette in evidenza la questione antropologica e la questione della costruzione dell'unità all'interno dell'entità stessa, la persona. L'uomo come la relazionalità verso le altre persone è una condizione sufficiente per la costituzione graduale che porta allo sviluppointegrale. La questione sociale diventa così nel modello personalistico di cristianesimo il tentativo di discernere la crisi sociale della modernità.

Parole chiave: *questione sociale, sviluppo integrale, modello personalistico di cristianesimo, interpretazione pratica e razionale, relazionalità per altre persone*