

## DJELOMIČNO PRIHVAĆANJE VJERE – KRŠĆANSTVO PO IZBORU

Stjepan KUŠAR, Zagreb

### Sažetak

Naša tema krije jednu dvoznačnost: kršćanstvo po izboru može značiti to da se čovjek cjelovito opredjeljuje za kršćansku vjeru kao cjelinu. Kršćanstvo po izboru može biti naznaka eklekticizma u skladu s kojim čovjek u hrvatskom društvu svoju kršćansku vjeru, birajući više iz njezine obredne nego navjestiteljske ponude one elemente koji mu u trenutačnoj egzistencijalnoj situaciji trebaju ili koje trenutačno vladajući nazor u društvu nameće, pa je njegovo kršćanstvo po izboru izraz kulturalne smještenosti i povijesnih uvjetovanosti našega naroda. No, ova situacija može rezultirati također uvidom i odlukom u prilog cjelovitom prihvaćanju kršćanske vjere u smislu crkvenog navjestiteljskog djelovanja. U obradi teme autor polazi od šest ključnih funkcija religije koje u većoj ili manjoj mjeri kršćanstvo ispunjava među Hrvatima i u skladu s kojima pojedinci i skupine krštenih izabiru iz cjeline kršćanske navjestiteljske ponude ono što drže da im je potrebno. Riječ je o ulozi kršćanstva pri utemeljenju i oblikovanju identiteta pojedinca, pri obrednom i etičnom vođenju njegova djelovanja (ponašanje, rad), pri ovladavanju kontingencijom njegova života, zatim pri oblikovanju identiteta društva i njegovoj integraciji, pri kozmiziranju odnosno uređenju i doživljavanju svijeta kao uređenog svijeta (kozmos) te pri distanciranju svijeta po perspektivi transcendencije. Uz pomoć tog heurističkog rastera nastoji se u drugom dijelu opisati eklektički odnos prema crkvenom naviještanju, a to neizbježno vodi prema pitanju o mogućoj latentnoj shizmatičnosti i heretičnosti u držanju pojedinca i skupine prema naviještenoj vjeri. U trećem dijelu govori se o izazovima i šansama koje nudi suvremena situacija vjernika i njegove vjere u pluralizmu našeg vremena i prostora u kojem vlada »heretički imperativ«, tj. nužnost da čovjek promišljeno, odgovorno i slobodno bira i živi svoju vjeru. Izazov pluralizma valja prihvatiti s njegove pozitivne strane i odgovoriti mu stvaranjem novih načina vjerovanja i življenja po vjeri koji će biti dublje ukorijenjeni u njezinim izvorima, dijaloški i kritički otvoreni prema pluralnosti »spasenjskih« i svjetonazorskih ponuda u društvu te životno i intelektualno vjerodostojni u svojem svjedočenju. Živimo suočeni s imperativom stvaranja novih »prostora crkvenosti« u našem društvu.

*Ključne riječi:* kršćanstvo, vjera, eklekticizam, funkcije religije, vjera po izboru.

Zadana tema, čini se, krije neke nejasnoće. Valja ih već na početku tematizirati te se ujedno sporazumjeti o značenju upotrijebljenih ključnih termina. Nakon

toga moći ćemo se okrenuti direktnom izazovu teme i okušati se u njezinoj razradbi i traženju odgovora na pitanja i dvojbe koje nam ona nameće.

Nejasnoće bi se mogle izraziti pitanjima: znači li kršćanstvo po izboru to da se čovjek *cjelovito* opredjeljuje za kršćansku vjeru kao *cjelinu*, svjetlo koje cjelovito osvjetljava i prosvjetljuje njegov život? Ili je pak kršćanstvo po izboru naznaka određenog manje ili više raširenog eklekticizma u skladu s kojim čovjek-kršćanin u hrvatskom društvu slaže svoju kršćansku vjeru, birajući možda više iz njezine obredne nego navjestiteljske ponude one elemente koji mu u trenutačnoj egzistencijalnoj situaciji trebaju ili koje trenutačno vladajući nazor u društvu nameće, pa je njegovo kršćanstvo po izboru izraz kulturalne smještenosti i povijesnih uvjetovanosti našega naroda? Bi li tako kod nas bila kršćanska vjera u svojem katoličkom obliku uglavnom izraz povijesno baštinjene kulture i običaja čija se supstancija stanjuje, ali tim više obiluje njezina vanjska simbolika? Kombinira li se to još s drugim religijskim, pseudoreligijskim i ezoterijskim spasenjskim i sreću obećavajućim ponudama kojima i naše društvo obiluje? Naslov sugerira ovu drugu, eklekticističku značajku kršćanstva po izboru.

Međutim, kršćanstvo po izboru može također značiti da je vjernik izabrao kršćansku vjeru zato što on to hoće jer je razumio što mu ona daje te se promišljeno za nju opredijelio. Dakle, da ju je izabrao kao svoj životni projekt, a ne da ju je baštiniio kao neupitan i sam po sebi razumljiv posjed ili da ga je kršćanska vjera snašla kao sudbina, odnosno da su mu je njegovi stari namrli pa je on sad nosi u smislu one »tak su naši stari delali ...«.

Nadalje, termin *vjera* uzimamo u značenju *kršćanska vjera* kao osobno opredjeljenje čovjeka za kršćanski, na evanđelju utemeljeni i u Crkvi življeni projekt ljudskoga života. *Kršćanstvo* pak shvaćamo više kao društveni i kulturalni izraz tako shvaćene osobne vjere; dakako, jedno se ne dijeli od drugoga, ali ih valja razlikovati. U tom smislu bi kršćanstvo bilo religija, jedna od onih snaga i orijentacija u našem društvu čiji sustav vrijednosti većina hrvatskih građana usvaja bilo cjelovito, bilo djelomično. Kršćanska vjera stoljećima je bila u nas življena u svojem katoličkom crkvenom obliku, u svojoj eklezijalnoj obvezatnosti. Tako su je kršćani shvaćali i tako je još uvijek, čini se, većina shvaća, iako to ne mora značiti da njihovo ponašanje u svemu ili u najvećem dijelu odgovara službenim naptucima i orijentacijama koje daje službeno crkveno naviještanje. Mi, dakle, imamo uglavnom pocrkvenjen oblik kršćanstva što, međutim, ne znači ipso facto i pokršćanjenost hrvatskoga društva; ono je pluriformno.

Drugim riječima, crkveno življena kršćanska vjera danas je samo jedna od mnogih (za sada još uvijek najočitija) ponuda smisla, tj. načina kako čovjek u našem društvu može urediti i živjeti svoj život te se vrijednosno orijentirati. Od srednjega vijeka naovamo tome nije bilo tako; društvo je bilo pokršćanjeno, kršćanstvo nije imalo nekih važnijih alternativa i pojedinac je u to bio urođen, to mu je

bila gotovo sudbina. Međutim, takva pokršćanjenost društva još ne znači – povijest to pokazuje – život pojedinca ili većine građana u naznačenom smislu kršćanske vjere. Splet običaja i ustrojstvo društva bili su, doduše, kršćanski obilježeni te je biti-kršćanin na neki način bilo nešto sudbinsko za čovjeka, ali to nije samo po sebi jamčilo osobnu, promišljenu i svjesno odabranu kršćansku opciju života; naprotiv, kršćanski društveni ustroj ili *kršćanluk* oslobađao je čovjeka tereta egzistencijalnog promišljanja i opredjeljivanja. U tom smislu moglo bi se reći da su naši pređi imali manje slobode, ali više sigurnosti.

Kod nas je to za većinu ljudi vrijedilo sve do pred kojih tridesetak godina. No posljednjih tridesetak godina u pastoralu se primjećuje kako vjernici sve više sami oblikuju neki svoj Credo, mješavinu elemenata različite provenijencije, kršćanski intoniranu. To ide često mimo Crkve, ali i protiv nje. Ne poštuje se »hijerarhija istina« nego se uzima ono što čovjek misli da mu treba, tj. stvara se individualna »hijerarhija istina«; vjernik uzima slobodu izbora s obzirom na crkvenu navjestiteljsku, obrednu i moralnu ponudu. Potrebno je razmotriti zašto je tome tako, a zatim pokušati jednu malu fenomenologiju eklekticizma te na kraju upozoriti na dvojbe, šanse i izazove koje kršćanska vjera pritom ima.

### Teškoće kršćanskog vjerovanja u suvremenom društvu

Kad govorimo o teškoćama, ne mislimo da je u drugim epohama povijesti išlo bez njih. Naprotiv, one su bile drukčije. Osim toga, ne kanimo uspoređivati povijesne epohe i ljude koji su u njima živjeli. Svi su ljudi, naime, prije, danas, a tako će biti i ubuduće, samo djeca svojega vremena, suvremenici najrazličitijih ljudskih iskustava, vrednovanja i duhovnosti svoje epohe. Prema tome, najpreča je zadaća razumjeti vlastito vrijeme bez jadikovanja i osuđivanja te ga shvatiti kao mjesto vjerovanja i kao izazov kršćanskoj vjeri. Njezino je da se u njemu potvrdi i obistini te da ga sa svoje strane izazove evanđeljem. To znači: ne pita se samo kako kršćanska vjera i njezina poruka spasenja može opstati u našem vremenu i kako ona može za njega nešto značiti, nego još više: vjera mora biti življena i naviještena tako da se svaka epoha, pa tako i ova naša nađe suočena s pitanjem kako ona može opstati pred Bogom. Kršćanin će, dakle, ići za tim da afirmira primat Boga i njegova evanđelja u svakom, pa tako i u ovom vremenu.

Pritom, za naše vrijeme, valja znati ovo: Makar ono na što nas naša kršćanska vjera upućuje nije od ovoga svijeta, predaja ili prenošenje kršćanske vjere uvijek se odvija u ovome svijetu i kulturi, sa svim njihovim zaprekama i pogodnostima. Stoga treba razumjeti vlastito vrijeme, a razumjeti ga znači shvatiti osnovne obrasce ili, ako se hoće, kategorije pomoću kojih ono samo sebe shvaća i tumači. Obrasci prema kojima suvremena kultura tumači i shvaća samu sebe bili bi uglavnom ovi: ona je sekularizirana, pluralistička, individualistička i moder-

na. To su odrednice cjelokupnog našeg duhovnog obzora te pogađaju i kršćansko vjerovanje.<sup>1</sup>

Ponajprije, tu je *sekularizacija* kao povijesni trend gubitka značenja religioznih načina i oblika kako su ljudi nalazili i davali osmišljenje svojem životu bilo u cjelini bilo u njegovim (uvijek širim) dijelovima. Crkva kao organizirana religiozna zajednica i njezine ustanove sve manje kontroliraju i provode religijsko utemeljenje, osmišljenje i orijentaciju ljudskog življenja i djelovanja. Emancipacijom pojedinih područja društvenog i individualnog života iz religijskoga sklopa raspada se konfesionalno obilježen društveni okoliš u kojem je kršćanin živio, humana supstancija vjere se sekularizira, a Crkvi se dodjeljuju ona područja i problemi života koji nisu podesni za to da se društvo, politika ili neko emancipirano područje njima bavi (starci, djeca, nešto malo vjeronauka i morala, ritualizacija nekih trenutaka u životu, emocionalno-obredne potrebe itd). Čini se da se životni i društveni prostor na kojem se može iskusiti snaga kršćanskog vjerovanja i njegovo značenje za čovjeka i društvo sužava i reducira na krzljavu religioznost ostatka ostataka. Postoji, međutim, još jedno s tim povezano značenje sekularizacije kao diferencijacije područjâ na kojima se odvija i oblikuje ljudski život u društvu bez religije, takoreći »kao da Boga nema«. Riječ je o znanosti, pravu, gospodarstvu, politici, etici itd. U tom smislu može se teološki govoriti o relativno opravdanoj autonomiji tih i drugih područja života i njihovih vrednota, kako to čini Drugi vatikanski sabor (GS 36). Tu dvoznačnost sekularizacije kao jednog od obrazaca u kojem se izražava samorazumijevanje naše epohe valja imati na umu kad se govori o šansama, dilemama i izazovima naše epohe bilo u pastoralu bilo u teologiji kao znanosti.

S tim je povezan *pluralizam*. Nazori Crkve i kršćanske teologije ne stoje više u središtu niti na vrhu kulturalne hijerarhije ideja i sadržaja koji usmjeruju mišljenje, vrednovanje, ponašanje i djelovanje naših suvremenika. Kršćanstvo sve više postaje samo jedna, kod nas još prilično jaka, kulturalna struja uz druge; one konkuriraju međusobno. Nadalje, naša se kultura uvelike odrekla predodžbe o najvišoj ili zadnjoj istini i temelju, odnosno Bogu. Uglavnom se živi »kao da Boga nema«. Ako on postoji, veli se da ga nije moguće jednoznačno spoznati i odrediti niti se oko njega kao istine složiti. Povijest pak pokazuje da kad ljudi definiraju neku situaciju kao zbiljsku, ona postaje djelotvornom u svojim konzekvencijama. To znači: ako je maksima »kao da Boga nema« prihvaćena na nekom području djelovanja, neizbježne su praktične konzekvencije koje iz toga slijede i koje imaju tendenciju širenja na druga životna područja. Drugim riječima, čovjek neopa-

---

<sup>1</sup> Usp. F. X. KAUFMANN: *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen, 1989., str. 213–226.

zice počinje živjeti »kao da Boga nema«. Povrh toga vlada »gnoseološka konkupiscencija«: nepregledno izmiješan tijekom najrazličitijih spoznaja popraćen neizbježnim i u individualnom životu čovjeka neuklonjivim predrasudama koje unaprijed utječu na svaki akt spoznavanja i svega što iz njega slijedi, uključujući, dakako, i ono što se odnosi na vjeru.<sup>2</sup> Društvo i pojedinac u njemu obiluju spoznajama o čovjeku i životu koje je nemoguće sintetizirati u skladnu cjelinu. U tom smislu pluralizam znači također neuklonjivu razmrvljenost vrijednosnih sustava koji se nude pojedincu. S tim je povezana također moderna ideja tolerancije koja se javila kao jedini prohodni izlaz iz dugih religijskih ratova u Europi (XVI. i XVII. st.) koji su je gurnuli na rub propasti. Naime, razne religijske skupine i partije rabile su u tim ratovima zahtjev da se posjeduje »zadnja i jedina istina« kao opravdanje vlastite politike i ciljeva, zaboravljajući da je to proprium samo dobrog Boga, a ne čovjeka. Tolerancija se u tom smislu svodi na podnošenje drugog u njegovoj drugosti; ona je nuždan uvjet suživota religiozno i politički različito orijentiranih ljudi i skupina u društvu i državi. No, da bi bila i dostatnim uvjetom suživota, potrebno je traženje nekog minimalnog društvenog konsenzusa pri čemu se, uza sva ograničenja i manjkavosti, kao najbolja procedura nameće demokracija. Odatle pak proizlazi mnoštvo nesporazuma s autoritetima koji počivaju na tradicionalnoj ili sakralnoj, a ne demokratskom procedurom postignutoj legitimaciji.

Korelat pluralizmu je *individualizam*: gdje više nije moguće kolektivno definirati kao obvezatnu nijednu istinu, pogotovo ne onu zadnju (Božju), mora ostati prepušteno pojedincu, individuumu, da odredi i postavi svoje preferencije. Osim toga, kršćansko uvjerenje o bogolikosti i osobnoj savjesti i neumrloj individualnoj duši rodilo je na početku novoga vijeka misao o individualnom dostojanstvu čovjeka i o njegovim ljudskim pravima. Prosvjetiteljstvo se postavilo braniteljem tih prava i dostojanstva protiv »religijske heteronomije«. Danas je pak individu-um zadnja instancija preko i iza koje se u demokratskoj proceduri ne ide nikamo dalje. Individuum se u prosječnoj svijesti suvremenikâ legitimira svojim »ja ho-

<sup>2</sup> Pojam »gnoseološka konkupiscencija« skovao je K. Rahner u analogiji prema moralno-teološkom pojmu konkupiscencije. Dok ova kazuje disparatnost čudorednih poticaja prema dobru i zlu koje nije moguće dokraja primjereno prevladati i koji postoje u čovjeku unatoč njegovoj, protiv njih okrenutoj, slobodi, ona druga –gnoseološka – označuje »pluralizam koji se ugnijezdio u svijesti svakog pojedinog suvremenika: njegovo spoznavanje ima razne izvore iz kojih mu pri-teču spoznaje koje nisu međusobno usklađene niti su u njemu samom a priori sintetizirane; njegova refleksija ima samo konačni domet; tako čovjeku vrlo često ni ne dopire jasno do svi-jesti (osim možda po nekoj difuznoj intelektualnoj nelagodi) da uopće nije jasno kako se zapra-vo mogu složiti različite spoznaje (i držanja koja se iz njih oblikuju)«, K. RAHNER: *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, u *ISTI: Schriften zur Theologie*, sv. X, Einsiedeln, 1972., str. 205.

ću«. Do konsenzusa se dolazi načelno uvijek otvorenim razgovorom zainteresiranih, odnosno u demokratskoj proceduri, demokratskom većinom. Religiozni autoritet se teško shvaća i gotovo nikako ne prihvaća jer nije legitimiran demokratskom procedurom, a ono što on naviješta tolerira se kao privatno mišljenje – jedno od mnogih koja pretendiraju na to da mjerodavno utječu na savjest.

I na kraju, *modernitet* (modernus = sadašnji, nasuprot ranijem ili kasnijem). Od konca XVII. st. time se afirmira novo vrijeme kao bolje od staroga. Posljedica: ako je novo kao moderno ujedno i dobro, onda je svaka modernost određena da zastari! Stoga se ubrzava iskustvo vremena: ljudi su svjesniji prolaznosti svake sadašnjosti i svega najnovijega što ubrzo postaje starim te jače osjećaju neizvjesnost budućnosti. Avangarda u XX. st. shvaća modernitet kao program za budućnost, ono što u sadašnjosti tjera samu sadašnjicu da se prekorači u budućnost. Tako je od sredine XX. st. modernost postala kategorijom pokreta, gibanja, svojevrsno pravilo za moral mijene. Napredak, razvitak, prilagodba, inovacija – to su karakteristični izrazi kojima ljudi hoće zasladiti neizvjesnost budućnosti. Sve to kulminira u proizvodljivosti tzv. postmoderne ...

Iz svega toga, čini se, slijedi da vladajući i manje ili više reflektiran nazor o kulturi u društvu računa s kršćanstvom samo kao s partikularnim elementom kulture koji je u konkurenciji s drugim njezinim elementima, osobito novima, otkako je svijet postao »globalno selo«. Ta kultura sekularizira u prvom redu sve što se tiče humane supstancije kršćanstva koju ona zahtijeva za sebe kao svoju, a da je ne zanima njezino podrijetlo; ona je, naprotiv, pripisuje sebi kao svoj autonoman i od kršćanstva odijeljen i neovisan dio, što je posebno vidljivo pri afirmaciji ljudskog dostojanstva i ljudskih prava; i oni vrijede za modernu svijest »kao da Boga nema«.<sup>3</sup>

No, uz ove teškoće iz duha vremena postoje također teškoće kršćanskog vjerovanja iz »naravi stvari«.

Ponajprije valja znati da je u suvremenoj kulturi teško postati kršćaninom jer je otežano oblikovanje dubljih uvjerenja i teže uspijeva sazrijevanje čovjeka (uključujući i njegovu religioznu komponentu). Teže se prenose i pounutarnjuju vrednote i ne sjedaju duboko u dušu; identifikacije su slabije, a identiteti površniji. Naime, opisani obrasci samorazumijevanja suvremene kulture čine da se izvan crkvenog okoliša, koji je ionako razmrvljen, sve teže shvaća i tumači život i njegovi momenti (odluke, postupci) na kršćanski način. Npr. etična i religiozna obvezatnost zakona i pravila ponašanja u gospodarstvu, financijama, porezu i upravnom pravu ljudima je *kao takva* sve manje jasna i shvatljiva u kršćanskoj

<sup>3</sup> Usp. W. KASPER: Ima li Bog još smisla?, *Bogoslovska smotra* 60 (1990.), br. 1, str. 4; N. STANKOVIĆ: Nepovredivost ljudskog dostojanstva u svim političkim događajima, *Bogoslovska smotra* 65 (1995.), br. 3–4, str. 373–386.

obvezatnosti, a osjećaj pri držanju kršćanskih moralnih normi u poslovanju nerijetko se opisuje riječima: bit ću zapostavljen, prevaren, plaćam više od drugih koji nisu vjernici ... Još je teža vjerniku nijemost, nesposobnost da uvjerljivo zastupa i afirmira svoje kršćansko uvjerenje pred onima koji nemaju puno veze s kršćanskim načinom života: on doživljava nerazumijevanje, kao da ovi imaju slijepe pjege za kršćansku vjeru u tim stvarima. Komunikacija je osujećena i nerijetko se svodi na banalnosti svakidašnjice.

Povrh toga, kad netko stvarno nastoji afirmirati svoju kršćansku vjeru u društvu, on osjeća kako postaje težak za svoju okolinu: bilo da se govori o religioznim stvarima kao o osobnom uvjerenju (»svjedočenje«), bilo da se kritiziraju neke suvremene pojave u društvu s kršćanskog vidika, vjernik osjeća kako ga okoliš doživljava kao neugodnog tipa, prebacuje mu se moraliziranje, zatacnost, nesnalženje ili čak fundamentalizam. U Njemačkoj su prije nekoliko godina jednog biskupa javno napale novine zbog toga što je rekao u propovijedi ono što sociolozi već desetljećima govore: suvremen gospodarski razvitak razara tradiciju i moral ...

No, čini se da je to prema Novom zavjetu normalno stanje stvari za vjernika – on je po definiciji neprilagođen (usp. Mt 10,16–20.34–39). Tko uzima ozbiljno Isusa Krista i njegovo evanđelje bit će u svakoj kulturi, pa i u kršćanluku, na neki način autsajder, neprilagođen. Isus nije donio niti nam je ostavio neki društveno-politički program nego obećanje da oni koji mu budu vjerovali i prihvatili njegovu poruku o Kraljevstvu Božjem neće biti prevareni ni razočarani. Put k istini i u život on je obilježio svojim križem. U njegovim riječima i djelima, u zamahu i snazi njegove poruke suočeni smo s nečim nadljudskim, nečim takvim što ruši uhdanosti, praksu običajnosti i zatvorene društvene i individualne krugove u kojima se čovjek kreće i u kojima se udomio. Kristove riječi pokazuju da je stanje progonstva gotovo normalno stanje Crkve i vjernika u svijetu, a mučeništvo normalan oblik svjedočenja.<sup>4</sup> Pracrkva je, stoga, živjela u iščekivanju skorog dolaska Gospodnjeg. Kad je to izostalo, počeli su aranžmani s »eonima«, sa zbiljnostima s kojima se kršćani zapravo nisu smjeli aranžirati (usp. Rim 12,2; 1 Iv 2,15 sl.; Jak 4, 4).

Nasuprot tome, uvijek je u povijesti bilo kršćanskih izazova na liniji evanđeoske radikalnosti: sveti i proročki nadahnuti pojedinci, tzv. obični vjernici čvrste vjere i blagosti, nekonformistične skupine, utemeljitelji redova, reformatori redova, Crkve i društva, mistici, mučenici – sve su to svjedoci evanđeoskog radikalizma koji su umjeli prodrmati zaspalu Crkvu i društvo.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Usp. H. U. von BALTHASAR: *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln, 1966., str. 15.

<sup>5</sup> Usp. F. X. KAUFMANN, 1989., str. 210.

## **Funkcije religije kao heuristički raster za otkrivanje i razumijevanje vjerskog eklekticizma**

Sada nam valja promotriti kako se pokazuje *kršćanski eklekticizam* u našoj Crkvi i društvu. Na žalost, nemamo o tome sociologijskih ispitivanja tako da ovi izvodi mogu u najboljem slučaju imati samo aproksimativan karakter; oni se zasnivaju na osobnim zapažanjima, lektiri, razmišljanju i razgovorima s kolegama svećenicima i laicima. Mislim da ćemo se najbolje uputiti u tu malu fenomenologiju kršćanskog eklekticizma ako se prisjetimo koje funkcije, prema sociologijskom gledanju, ispunjava religija u tradicionalnim društvima i kod pojedinca, a zatim promotrimo kako danas u nas stoje stvari s tim u svezi.<sup>6</sup>

Prva se funkcija religije, pa tako i kršćanstva, pokazuje u utemeljenju, posredovanju i očuvanju čovjekova *osobnog identiteta*. Pojedinici se prepoznaju u pripadnosti određenoj religiji, oni znaju tko su oni nasuprot drugima koji se od njih razlikuju (kršćanin je onaj koji pripada Kristu, »Mesijin čovjek«), njihovo samorazumijevanje poprima religijske crte koje se nerijetko kombiniraju s određenim nacionalnim oznakama i simbolima. Osim toga, religiozan čovjek doživljava rasterećujuće, umirujuće i osiguravajuće djelovanje molitve i kulta. Danas pak pri tom pomaže psihoterapija, ponuda meditativnih tehnika, razna psiho-literatura, psiho-horoskopi, razgovori itd.

Druga funkcija religije u društvu sastoji se u *davanju pravila za djelovanje i postupanje* u cjelini života, od intimnog ponašanja prema samome sebi i najbližima do društvenog ponašanja i rada gotovo od rođenja do smrti. Tu ulazi religiozni ritual sa svojim društvenim refleksima: od rasporedbe vremena u godini do oblikovanja prostora, sakralnog, obiteljskog i društvenog. Isto tako je važna etika koja regulira osobne i međuosobne odnose na svim prečkama društvene ljestvice. Ona je religijski utemeljena i opravdana svetim autoritetom: zna se što se smije, a što ne smije činiti i kakve konzekvencije iz čega slijede. Danas tu uskaču razne profesije pomoćnika i savjetnika te sekularizirana etika, a dušobrižnicima ostaje da se pobrinu za preostale rizične pojave koje drugi ne mogu srediti (neizlječiva bolest, starost, smrt itd.) te da čovjeka u tim situacijama prate.

Nadalje, treća funkcija religije u društvu sastoji se u tome da ona pomaže čovjeku da *ovlada kontingencijom*, tj. da podnese ili prevlada nepravde, trpljenja, udarce sudbine, smrt, granične situacije, ukratko sve ono što mu ugrožava identitet i postojanje. Osim toga, čovjek i s pozitivne strane doživljava i otkriva ponešto od onoga što ne može dokraja integrirati u svoj život. Ponajprije, to je »dar postojanja«. Da bi mogao živjeti, on mora uvijek pretpostaviti vlastitu započetak

<sup>6</sup> Usp. F. X. KAUFMANN, 1989., str. 82.



kao danu i zadanu, koju nikako i nikad ne može pripisati svojoj odluci ili svojemu htijenju; ona je za njega nedostižno kontingentna, ne može je ničim prestići, ona mu je jednostavno dana i zadana. Tu su, zatim, usrećujući trenuci života, trenuci koji obećavaju budućnost i raspiruju polet nade: obdarenost ljubavlju i prijateljstvom te svime onime za čim čovjek čezne i što mu se rjeđe ili češće neproračunljivo i neiznudivo daje. Religija općenito uči čovjeka prihvaćanju svega toga, otkriva mu putove prevladavanja i integracije takvih neizbježnih trenutaka u cjelinu života te otvara svjetlo u kojem on može cjelinu svojega života i života zajednice vidjeti kao nošenu i vođenu Božjom providnošću. Religija tako omogućuje prihvaćanje neizbježivoga i smireno predanje u Božje ruke, oslobađa čovjeka unutarnje prisile da sve mora sam proizvesti i osigurati; ona mu otvara horizont smirenog nadanja i pouzdanja u uvijek većeg Boga. Sam Kristov život i njegova poruka omogućuju kršćaninu da prihvati kontingenciju, otvara mu nove mogućnosti djelovanja pod zakonom kontingencije tako da se ona motivira iz ljubavi (agape) prema Bogu i bližnjemu po njegovu uzoru. Smrt je pak prijelaz k Bogu kamo u svojem skrivenom temelju žudi sva povijest i sav svijet te kamo će oni jednom također prispjeti. No, danas je u svemu tome, čini se, djelotvorniji državni i privatni socijalni sustav osiguranja i zbrinjavanja što, dakako, još uvijek ostavlja dosta prostora Caritasu i dijakoniji.

Četvrta funkcija religije tiče se *oblikovanja zajednice i procesa njezine integracije* što je povezano s pitanjem vladanja i moći u društvu, od obitelji do državne uprave. Religija, naime, daje idealnu reprezentaciju moći: neosobna sveta moć, božanstvo ili Bog znače za religioznog čovjeka idealnu i nedostižnu formu moći na kojoj se mitski ili po posebnoj objavi temelji određena ljudska zajednica ili društvo te oblici političke i religijske moći u njemu. Ona daje sakralno opravdanje ljudskoj moći, od rimskoga patera familias do rimskoga pape, sa svime što im prethodi, što je između njih i što dolazi nakon i uz njih, a odnosi se na moć, njezine nositelje i njihove funkcije u društvu. Na toj moći temelji se društveni red i njegovo očuvanje; njegova trajnost pak jamči opstanak skupine i pojedinca u njoj. Za kršćane božanska moć legitimira ljudsku moć u Crkvi i državi, ali samo kao oblike služenja bilo zajedničkom dobru u društvu, bilo zajedničkom dobru vjere vjernika. U tome je inherentno načelo kritike svake moći, bilo crkvene bilo državne, bilo gospodarske ili kulturalne koja je podložna kvarenju i lako postaje sredstvom sebeljublja, pojedinačnog i kolektivnog. No, suvremena demokratska procedura načelno stavlja izvan snage svako sakralno opravdanje moći u tvorbi i izgradnji zajednice i socijalne integracije; pravo, politika i društvene znanosti tu su, čini se, dostatni.

Uz to ide ukorak peta funkcija religije: ona, naime, *kozimizira svijet*, to jest omogućuje čovjeku po mitu, kultu i navještaju da doživi i prihvati svijet kao nešto uređeno, skladno i lijepo, upravo kao »kosmos« te da prevlada prijetnju bes-

misla i kaosa. Svijet potječe od Boga, bilo da ga se misli kao demijurga bilo kao stvoritelja, a usred tog uređenog svijeta, »vrta«, dodijeljeno je i čovjeku njegovo mjesto. U taj kozmički i u onaj prije spomenut na sakralno legitimiranoj moći utemeljen društveni red čovjek se može i treba mirno uklopiti i zahvalno živjeti. Za svaki nered u jednom i drugom postoje obredi koji uspostavljaju narušen sklad pojedinca, društva i svijeta. Teodicejsko se pitanje, doduše, neizbježno javlja, ali i za nj postoje plauzibilni odgovori: sveta moć jamči opstanak društva i kozmosa te ih čuva od pada u kaotično stanje iz kojeg su proizašli i koje im uvijek prijeti. Valja se uklopiti u zadani red i podvrgnuti stvoritelju – to je odgovor na teodicejsko pitanje. U kršćanstvu je kozmizacija svijeta dana priznavanjem vjere u Boga stvoritelja i uzdržavatelja svega stvorenoga. On je također spasitelj i dovršitelj svojega stvorenja, a ljudsko djelovanje u svijetu i društvu ne prejudicira, doduše, Božje djelovanje, ali mu može biti najavom i simbolom te će njegovi plodovi biti uklopljeni u novi Božji svijet koji je u dolasku. No, danas je upitno može li uopće neka religija, znanost ili neki svjetonazor uvjerljivo i prihvatljivo ispuniti tu funkciju. Naime, suviše su šaroliki i protuslovni oblici u kojima ljudi doživljavaju svijet, druge i sebe u njemu; to je otežano anonimnošću znanja i njegova prenošenja, a religijska slika svijeta više ne uvjerava. Demokratska procedura u društvu ima svoje stabilizatore koji čuvaju stabilnost ustanova i društva u cjelini (zakoni, ustanove) pa religija, čini se, nije potrebna ni za to.

Na kraju, tu je još i šesta funkcija religije: *distanciranje (od) svijeta* i otvaranje perspektive transcendencije kao i njezina simbolična reprezentacija. Naime, religija upućuje čovjeka i skupinu na distanciranje od svijeta i povijesti koje može ići sve do prezira svijeta (*contemptus mundi*). Distanciranost (od) svijeta nije nužno bijeg iz svijeta, iako može biti i to ako se svijet shvati kao manje ili više organiziran i promišljen oblik odbacivanja Boga i autonomaškog bunta protiv stvoritelja. Važnije je da perspektiva transcendencije i distanciranje omogućuje proročku kritiku društvenih uvjeta koje čovjek doživljava kao nepravedne ili nemoralne. On je i religiozno motiviran da pruža otpor, protestira i mijenja okolnosti i stanje. Svijet je tu distanciran kao pretposljednja stvarnost – prolazi obličje ovoga svijeta! – koja će minuti pred svojim stvoriteljem. Time su relativizirane sve svjetske veličine i moći. Slom modernih društvenih utopija pokazuje da moderno društvo, čini se, nema neku uvjerljiviju ponudu koja bi mogla istisnuti tu funkciju religije.

Ukratko, religija u tradicionalnim društvima ispunja u različitoj mjeri i u različitom intenzitetu ovih šest temeljnih funkcija za društvo i pojedinca u njemu: ona utemeljuje i jamči identitet, daje pravila i vodi djelovanje, omogućuje ovlađavanje kontingencijom i njezino prihvaćanje, oblikuje društvo i njegov identitet te legitimira autoritet u njemu, kozmizira svijet i distancira od svijeta držeći sim-

bolično otvorenu perspektivu transcendencije.<sup>7</sup> Danas pak, čini se, nema takve idejne niti institucionalne instancije koja bi za većinu naših suvremenika na uvjerljiv i prihvatljiv način istodobno ispunjavala svih šest opisanih funkcija; ni religija to ne može; u najboljem slučaju ispunjava nekoliko njih istodobno.

### Djelomično prihvaćanje vjere u hrvatskom društvu

Nakon ove evokacije valja nam zaviriti u našu *suvremenu stvarnost* te reći ono što uspijevamo uočiti s obzirom na opisane funkcije religije. Našu ćemo stvarnost, dakako, gledati u širem kontekstu stvarnosti zapadnoga društva (i Crkve u njemu) kojemu pripadamo i koje još uvijek ima prepoznatljive kršćanske temelje, bili oni sekularizirani ili obojeni sakralnošću.

Prvo što svakome upada u oči jest da suvremeno društvo nema potrebe za svakom od opisanih šest funkcija religije. U prijašnjim društvima, recimo u srednjem vijeku te u raznim društvenim enklavama uglavnom ruralnoga i obrtničkog tipa sve donedavno, bila je manje ili više prepoznatljiva svaka od opisanih funkcija; one su kao nešto samo po sebi razumljivo nosile sa sobom prihvaćanje cjelovite vjere. Koliko god bilo pojedinaca koji se nisu sasvim uklapali niti su htjeli prihvatiti kršćanski svjetonazor, u globalu je društvo ipak bilo, kako se to voli reći, kršćansko. Time nije nužno ništa rečeno o unutarnjoj duhovnoj klimi i profilu pojedinca i skupina – prema vani svakako su dominirali vladajući kršćanski nadahnuti obrasci ponašanja, nazori, običaji i simboli uz marginalnu nazočnost nekih nekršćanskih elemenata.

Glede *identiteta* kršćanstvo ima u nas za većinu, čini se, središnju funkciju. Njegovi sakramenti i razni kršćanski simboli (npr. križ) kazuju identitet konkretne osobe, što je posebno vidljivo kod sakramenta krsta. On se posljednjih nekoliko godina uzima, zajedno s još nekim sakramentima i obiljem blagoslovina, kao element nacionalnog identiteta: da bi netko mogao biti Hrvat-katolik, on mora biti kršten. Inače vrijedi nepisano pravilo da se percipiraju i drugi sakramenti, ali uglavnom bez nekih susljednih obveza. Svima dobro poznata sintagma Hrvat-katolik dokumentira ovo stanje stvari; čovjek zna, doduše prilično konfuzno ali emocionalno jako nabijeno, tko je on i po čemu se razlikuje od onih koji to nisu. Isto znanje vlastito je i njegovoj skupini, štoviše, on ga zapravo ima zahvaljujući svojoj skupini. To se izvlači kao etiketa ili lozinka, već prema situaciji u kojoj se čovjek i njegova skupina nađu. To će biti vrlo naglašeno ako su blizu oni koji se križaju s tri prsta ili slave Božić dva tjedna kasnije. Ako su pak blizu oni koji se uopće više ne križaju, a Božić im nije puno više od prigodnog ukrašavanja stana i

<sup>7</sup> Napominjemo da govor o funkcijama religije nema nakanu dati neki zaokružen ili čak normativan pojam religije. To pripada filozofiji i teologiji.

isto tako prigodnog vršenja pripadnog potrošačkog rituala, onda ta sintagma i ne mora puno značiti; dapače, ne mora se ni spomenuti. To je ušlo u repertoar simboličkih izraza nacionalnog identiteta, stimulirano od raznih snaga u društvu te najprije s oduševljenjem, ali ubrzo sa sve većom nedoumicom prihvaćano, a u posljednje vrijeme, čini se, mučno tolerirano od crkvenog vodstva, klera i vjernika. Ne bismo htjeli dati na rasprodaju kršćanske svetinje i simbole, no dok smo se snalazili i smišljali što i kako ćemo, oni su nam već ispali iz ruku i plutaju društvom kao krhotine po vodi. Svetinje, odnosno sakramenti nemaju više u prosječnoj svijesti našeg čovjeka koji se deklarira Hrvatom-katolikom ono mjesto koje im pripada po logici evanđelja, već ono koje se nameće propagandom, krhotinama običaja i potrebom kompaktnosti nacionalnoga bića. U tom smislu Hrvat-katolik, onaj stariji kao i onaj novokomponiran, na brzinu pokršten, zapravo uopće nije religiozno socijaliziran u Crkvu. Njemu ona jest donekle potrebna, ali u mjeri u kojoj on otkriva da njezini u nacionalni kontekst uklopljeni simboli mogu biti rabljeni i manipulirani kao izraz kulturalnog i povijesno baštinjenog kršćanstva on šutke i neprimjetno ostaje na distanciji te Crkvu u najboljem slučaju uzima kao donedavno neophodnog a sada pomalo neshvaćenog čuvara nacionalnog identiteta. Za sada je još neizvjesno hoće li demokratska procedura i pluralizam svesti tu funkciju kršćanstva na minimum ili je čak ukinuti.

S druge pak strane medijski napuhana i vrlo nespretno predstavljena nazočnost kršćanske obredne simbolike u medijima izaziva sve veću odbojnost i nerazumijevanje kod blizih i dalekih. Prosječni se vjernik pita zna li itko u našoj Crkvi kako bi trebali njezini simbolični izrazi života biti medijski nazočni. Mislim da je samo pitanje trenutka kad će se ta obredno-simbolička manipulacija slomiti. Spomenimo još, kao poseban primjer, sakramente potvrde i ženidbe. Potvrda je postala za većinu mladih vjernika sakramentom otpada od svjesne vjerničke prakse življenja i jamstvom da neće imati previše gnjavaže ako se kasnije budu htjeli u Crkvi vjenčati. O svijesti radosno spoznate i prihvaćene upućenosti u vjernički život u skladu sa sakramentima inicijacije može biti govora samo kod vrlo malobrojnih i time, dakako, to časnijih iznimaka. S obzirom pak na sakrament ženidbe, čini se da svemu poučavanju o kršćanskom braku usprkos zaručnici, koji to zapravo i nisu jer u većini već žive, možda i godinama, kao muž i žena, ne žele kršćanski brak nego kršćanski aranžiranu ceremoniju, dakako i ovdje kao i kod potvrde, bez susljednih obveza. Koliko je brak još percipiran kao kršćanski brak, kao jedan i nerazrješiv te koliko je to shvaćeno i svjesno prihvaćeno kao vrednota koju valja cijeloga života voljeti i vrednovati u osobi partnera – drugo je pitanje. Društvo se već odavno aranžiralo s rastavljenim brakovima, a u općenitom mentalitetu ima sve manje mjesta za korektno shvaćanje i prihvaćanje kršćanske ženidbe. Selektivnost je tu više nego očita. Ona ne mora biti svjesna i promišljena; ona je življena kao nešto što samo od sebe dođe – i ostaje. Kršćan-

stvo je potrebno – zasada – samo kao dobavljač obredne i ine simbolike i običaja što se sve uklapa, manje ili više dobro, u sliku nacionalnog identiteta Hrvata-katolika. U prosjeku, duhovni službenik je potreban kao onaj koji to čuva i podržava, ne baš jako udaljen od onoga koji se brine za dobro funkcioniranje folklornoga društva i drugih društava osnovanih za njegovanje domaćih tradicija.

Još mi se čini dezolatnijim stanje s obzirom na drugu funkciju kršćanstva u društvu. Prihvaća se, doduše, nešto od *obredno-simboličkih formi i rituala* kršćanskoga podrijetla, dakako vrlo selektivno kao što smo vidjeli, ali s *moralom*, individualnim i društvenim, sasvim je drukčije. Već su filozofi shvatili da mu nije potrebno religijsko utemeljenje (Aristotel i Kant), jer on slijedi iz racionalno spoznatljive razumske ljudske naravi. Demokratska država nije čuvarica nikakvog morala, osim ako se on odnosi na javni red i mir; pritom je bolje govoriti o pravu. Kršćansko naviještanje u svezi s moralom ne percipira se više u društvu, uzetom globalno i u prosjeku, kao nešto što valja držati u čvrstoj povezanosti s evanđeljem, već kao nešto manje ili više prihvatljivo, već prema tome o čemu je riječ. Primjerice, seksualni moral općenito je doživljen kao neshvatljiv relikv prošlosti, a pitanje pravednosti i poštenja u društvu nastoji se kombinirati s promaknućima na ljestvici bogatstva, moći, časti i vlasti. Koliko tu još od morala ostaje, nije potrebno opisivati. Dakle, što se tiče ljestviče kršćanskih moralnih vrijednosti, prosječni se Hrvat-katolik opet selektivno odnosi prema moralnom naviještanju Crkve. Medijski skriven diktat potrošačkog društva postavlja i skida svoje vrijednosti puno uspješnije nego to čini crkveno propovijedanje i katehizacija s obzirom na svoje vrijednosti. Kršćanska etika čovjeku je sve manje potrebna kao svjetlo za njegovo ponašanje i djelovanje; dovoljno mu je da se ravna po prešutnom društvenom konsenzusu koji može, ali ne mora, sadržavati elemente kršćanskog čudoređa. Oni su u najboljem slučaju nazočni samo kao plutajući elementi koji se mogu kombinirati s drugim elementima. Kriteriji kombiniranja ne dolaze iz kršćanskog vjerovanja nego iz svijeta potreba i želja »odgajanih« medijima, reklamom i društvenim trendom skupinâ u kojima se čovjek kreće. To ne znači da ljudi žive amoralno, nego samo to da npr. kršćansko čudoredno naviještanje u najboljem slučaju daje samo poneki element, a koliko je kultura življenja prodahnuta evanđeljem sasvim je drugo pitanje. To će vrlo varirati od pojedinca do pojedinca i od skupine do skupine. Pluralizam je tu potpun.

Scena je, dakako, sasvim drukčija ako se uzme u razmatranje treća funkcija religije: *ovladavanje kontingencijom*. Budući da ćemo svi umrijeti, više je nego vjerojatno da će se barem još neko vrijeme mrtvi pokapati po kršćanskom obredu, bez razlike na to kakav bio njihov životni »obred«. I to je jedna od simbolično-ritualnih funkcija koje će katolička Crkva još zadugo ispunjavati za Hrvata-katolika. Isto je tako vrlo vjerojatno da će se priličan dio novorođenih krstiti, iako ne znamo koliko će to još dugo potrajati. Dar života, kad je prihvaćen, izaziva

potrebu da bude ritualiziran i slavljen; kršćanstvo svojim obrednim repertoarom uskače da zadovolji i tu potrebu. Kad je pak riječ o bolesti i udarcima sudbine, stvar je poprilično drukčija. Predanje Bogu vidljivo je kod onih vjernika koji su u tom držanju živjeli u dobrim i lošim vremenima. Vjernik pak koji je gotovo na mala vrata percipirao Boga kao jamca blagostanja – »pomози si sam pa će ti i Bog pomoći« – imat će velike muke da prihvati bolest i opadanje životnih snaga i društvenog utjecaja i moći, ako bude uopće u stanju da i počne razmišljati o nekom prihvaćanju koje bi bilo motivirano evanđeoskom predanošću u Božje ruke. Vrlo je vjerojatno da će se začahuriti u unutarnjem buntu – »ta što sam ja Bogu skrivio da me tako kažnjava?« – koji neće ostaviti mjesta za kršćanski navještaj o Bogu koji pohađa svoj narod i pojedinca u njemu kao spasitelj i sudac, u zgodno i nezgodno vrijeme, kao tat noću ili kao otac koji hiti u susret izgubljenom sinu. Dakako, moguća je i potrebna mistagogija i u tim trenucima života. No, njome se može poslužiti samo onaj koji je spreman i sposoban bdjeti uz patnika u nijemoj solidarnosti, ispunjenoj ljubavlju i žrtvom. Nisam siguran da suvremeni vladajući mentalitet, na koji nitko od nas nije imun, osposobljava ili barem pomaže vjerniku i pastoralnom djelatniku da se tako orijentira. Ako je istina da svatko ima pravo na svoju sreću, što bi valjalo podrobnije promotriti, onda nije jasno zašto bi se netko radi nekoga trebao žrtvovati. Abortus, a ubrzo i eutanazija samo označuju granične situacije u kojima se čudovišno afirmira postulirano pravo na sreću. I kod treće funkcije religije uočljiv je, dakle, određen eklekticizam, no on ni izdaleka nije tako obuhvaćen kao kod nekih drugih njezinih funkcija; društveni rituali u sekulariziranim oblicima ovdje, čini se, nisu dorasli izazovima.

*Socijalna integracija i oblikovanje društva te autoritet i moć* koji su tu na djelu nemaju više u društvu potrebe za sakralnom legitimacijom. Sve je to podložno demokratskoj proceduri i može se u skladu s njom mijenjati; tu su nadležni pravo i državna organizacija. Građani države jesu nositelji suvereniteta i oni trebaju i mogu nadgledati vršenje vlasti i služenje moću kod onih koje su sami izabrali da ih zastupnički vode. Služe se, doduše, tu i tamo mise za domovinu i moli se za one kojima je povjerena briga za naše opće dobro, no sve se to događa s prilično miješanim osjećajima, budući da ima tako malo onoga što bi na razini puke simbolike, da i ne govorimo o razini supstancijalne društvene zbilje, u politici, gospodarstvu i društvenim odnosima bar donekle išlo ukorak s duhom evanđelja. Pomalo se počinje doživljavati kako i to ide u od nekoga poželjnu sakralnu pozlatu hrvatske države i društva. Dakako, i to će se tako dugo držati dok netko tko odlučuje vjeruje da to odgovara njegovim ciljevima i pretpostavljenoj svrsi: Crkva treba služiti kompaktnosti nacionalnoga bića pod svaku cijenu. U krajnjoj liniji, to se može kupiti kreditiranjem gradnji crkvenih zgrada. Mamon, dakako, nije vladar u kraljevstvu Božjem, ali sigurno nije bez moći u mnogobrojnim sivilim međuzonama crkvenog i društveno-državnog života. No, sve u svemu, de-

mokratske države u načelu nemaju potrebe da sakralno legitimiraju državnu ni bilo koju drugu moć ili autoritet. A kako je sa sakralnom legitimacijom crkvene moći, ostavimo po strani; dovoljno je spomenuti da problem crkvenog poslušta zapravo i nije tema o kojoj se u Crkvi u nas promišljeno i argumentirano govori, već samo kad se netko naljuti ...

S religijskom *kozmicizacijom svijeta* također je, tako se barem čini, gotovo; slika svijeta koju pretpostavlja Biblija neusklađiva je sa slikom svijeta što je daje astrofizika i druge znanosti o prirodi, što đaci uče u školi. Svi pokušaji konkordizma kratkoga su daha; sumnjam koliko su uopće smisleni. U svakom slučaju, religijska slika svijeta, čini se, više nije čovjeku potrebna da bi se u tom svijetu orijentirao. S druge pak strane nerijetko se stječe dojam da je kod velikoga dijela vjernika sadržaj vjere tako tijesno vezan uz baštinjenu religijsku sliku svijeta da ne znaju kud bi s onim što im daje racionalnost prirodne znanosti. Čovjek-vjernik kao da živi u dva svijeta: u znanstvenom i religioznom, a u međuvremenu je prestao pitati kako ih povezati. Oni koji to pokušavaju, malobrojni su i sve više uviđaju da napredak znanosti zapravo ne dopušta brzoplete kombinacije i prizemnu apologetsku uporabu znanstvenih rezultata. S druge pak strane pokazuje se da je čovjek pred svojom znanošću i tehnologijom kao čarobnjakov šegrt koji je, doduše, umio zazvati duhove, ali ih ne umije otpremiti, pa mu sada prave ne samo nered u kući nego mu počinju raditi o glavi. Odatle ljutnja na znanost, puca racionalna shema svijeta, brzopleto se kombiniraju razni holistički svjetonazori i ponude novih spasenjskih navještaja: od povlačenja iz društva i odlaska u sekte, do transcendentalne meditacije, psihotehnike i psihobuma te do New Agea koji kuša objediniti sve u znaku Vodenjaka. Sve to može nalikovati određenom pseudoreligijskom kozmiciranju svijeta koje traži također znanstvenu legitimaciju te je nalazi u kombiniranju prastarih istočnjačkih religijskih tradicija i rezultata suvremene fizike i biologije, neuroznanosti i kibernetike. U svemu tome Crkvi, teologiji i crkvenom vodstvu baš se puno i ne vjeruje, jer je u nekim slučajevima trebalo oko 300 godina da se priznaju neke krive procjene i koraci glede odnosa vjere i znanosti. Jedno tako dugo vrijeme za pravu reakciju ipak je malo predugo kad ga mjerimo duljinom prosječnog ljudskog života. Zato se među znanstvenicima može čuti kako, doduše, nemaju ništa protiv revizije primjerice Galilejeva procesa, ali za njih je to irelevantno; ako to Crkvi treba, neka ona to radi, no mogla je to već prije napraviti kad su znanstvenici još možda bili zainteresirani za takva pitanja. Sada pak znanost ide »kao da Boga nema«. Bilo Boga ili ne bilo, pogon radi. Etični problemi koji se pritom nameću trebaju, dakako, biti rješavani, ali crkvena moralna teologija nije, čini se, ozbiljan partner za dijalog iako ju se pristojno saslušta kad progovori; to zahtijeva demokratska procedura. U najboljem slučaju teologija je pritom samo jedan od glasova koji se po tradiciji saslušta. Odluke padaju na drugim razinama.

Time smo dodirnuli posljednju funkciju religije u društvu: *distanciranje (od svijeta po perspektivi transcendencije* te kritički potencijal koji s tim u svezi religija ima. Slično kao kod kontingencije, tako je i ovdje nazočnost religije u društvu više nego očita. Distanciranje od svijeta jest distanciranje od danih povijesnih uvjeta društvenoga života. Time je omogućena kritika, otpor i protest protiv takvih stanja u društvu (ili društvu u cjelini) koja su doživljena kao nepravedna ili nemoralna. Proročka kritika od Amosa, preko Novoga zavjeta do utemeljenja prava na otpor protiv nepravedne vladavine već u srednjem vijeku sve do u naše vrijeme, u kojem svakako treba spomenuti i valorizirati ciljeve teologije oslobođenja, jasno pokazuju kako je to neizbrisiv dio židovsko-kršćanske religiozne baštine. Tu se vidi kako perspektiva religijske transcendencije u sebi krije nevjerovatan protestni i subverzivni potencijal: ako je život pravednika u Božjoj ruci, onda je on neizrecivo slobodan da afirmira vrijednosti koje protuslove logici ovoga svijeta, on je podoban da se za to sasvim založi i razvije proročku kritiku religijske i društvene zbiljnosti. Proročki protest koji izokreće uhodana vrednovanja i postupke »ovoga svijeta« znakom je protivljenja bez čega bi čovjek i njegova povijest potonuli u zaboravu Boga i bogomdanog dostojanstva ljudskoga stvorenja. Oni su ujedno najava i obećanje novog Božjeg svijeta čije prvine u kultu slavimo i kojima se radujemo. U tom smislu slobodan religiozan čovjek ne prezire svijet, ali svima drži otvoren pogled za njegovu prolaznost, granice i kontingentnost – »nemamo ovdje stalnoga boravišta«. Time za religioznog čovjeka nije ukinut angažman za ovaj svijet ako je stvorenje Božje, štoviše, angažman dobiva slobodu i polet koji su motivirani odozgora te se ne iscrpljuju u naivnoj vjeri u ljudsku svećnost i napredak, u skladu s pozitivističkim načelom: *savoir pour prévoir pour pouvoir*. No ostaje istina da je svijet pretposljednja stvarnost koja zajedno s čovjekom ide prema punini koju može darovati i koju će u svoje vrijeme darovati samo njegov stvoritelj.

Spomenimo i to da čovjek ne može izbjeći tzv. posljednjim pitanjima u svojoj pretposljednjoj stvarnosti: *Odakle smo? Kamo idemo? Kako zapravo treba živjeti?* Ovo posljednje pitanje rješava se uglavnom po diktatu medija i vladajuće kulture; tu i tamo etika se nametne u prvi plan (okoliš, ljudski život, društvena pravednost), no religijske ponude rješavanja tih problema jesu, vidjeli smo, u najboljem slučaju jedna od komponenti, svakako ne odlučujuća. No, druga dva spomenuta pitanja svojevrstni su znakovi transcendencije i čovjek traži na njih odgovore, danas ne manje nego jučer. Trenutačno je, čini se, za neke naše suvremenike reinkarnacija zanimljivija od poruke o tome da Bog stvara dušu svakom čovjeku u trenutku začeca te da će svaki čovjek uskrsnuti po uzoru na Isusa Krista – kao odgovor na ta pitanja. Reinkarnacija u zapadnoj verziji – tamo od početaka moderne teozofije i Steinerove antropozofije – obećaje mogućnost realizacije još neotkrivenih potencijala, popravljivanja pogrešaka i ostvarenja propuštenoga, dok je



uskrsnuće nekako predaleko, neuhvatljivo i nepredočivo. Kao što se vidi, crkveni oblik kršćanstva ni tu ni u nas nije isključivi dobavljač odgovora; mora se računati s konkurencijom kao što će se možda opet pojaviti ponešto ublažena verzija marksističkog odgovora na rastuću socijalnu bijedu i socijalne nepravde. Glede ovoga valjalo bi hitno i ozbiljno razmisliti o šansama kršćanskog društvenog nauka u davanju i ostvarivanju praktičnih odgovora na izazove i probleme našega društva.

Sve u svemu, čini se da se danas religijska ponuda u nas najviše percipira uglavnom u trećoj i šestoj funkciji religije: ovladavanje kontingencijom i distanciranje od svijeta po transcenciji. Ostale su manje važne za naše podneblje, ako izuzmemo značenje religiozne simbolike u funkciji nacionalnog identiteta. No, na tome se nećemo zadržavati jer je o tome već bilo govora i jer se to može vrlo brzo promijeniti s promjenom društvenih i gospodarskih uvjeta života, kao što se vidi u zapadnoeuropskim zemljama. Moguće je, dakako, da taj simbolizam ostane u ruhu tzv. civilne religije, dakle distancirano od katoličke Crkve; možda se već mogu i nazrijeti znakovi tog fenomena u nas: od sakralnih predmeta i osoba na novčanicama do podizanja oltara domovini i govora o svetoj i vječnoj Hrvatskoj.

Budući da zbog sekularizacije i pluralizma u društvu ispadaju ostale funkcije religije, a ono postaje supermarketom također religijske ponude i potražnje, jasno je da ni u spomenute dvije funkcije kršćanstvo u nas ne može biti suveren dobavljač odgovora, simbolâ i obredâ. Ako pretpostavimo da one nisu samo preostatak nego u neku ruku također središnje u događanju čovjekova religioznog odnosa, onda je za očekivati da će one ostati. Barem zasada, čini se, ni sekularizacija ni znanost kao svjetonazor ne mogu ponuditi nešto što bi u širokim razmjerima moglo nadomjestiti religijsku ponudu glede kontingencije i distanciranja od svijeta. No, isto tako je za očekivati da kršćanstvo neće imati monopol – već ga zapravo nema – na njihovu području, ako se budemo kretali, kao što smo se uputili, prema tzv. otvorenom društvu koje daje maksimalan prostor slobodnoj ponudi, potražnji i odabiru duhovnih i materijalnih dobara. Pritom se propagandom i medijima, ali i obvezatnim školskim programima, kuša uvesti racionalna procedura opravdanja svake moguće opcije uz jako naglašenu dozu načelne sumnjivosti prema svakoj ponudi religijskih vrijednosti koje se predstavljaju s pretenzijom da bezuvjetno vrijede te prema svakoj formi s tim povezanog autoriteta. Mrežom sugeriranih asocijacija religiozan autoritet i njegova ponuda gotovo se neprimjetno veže uz represiju i autoritarnost što, dakako, rezultira distanciranjem i odbijanjem.

U takvom ozračju Hrvat-katolik izložen je veoma raznolikoj i bogatoj »spasenjskoj« ponudi sekta i tzv. novih religija kojoj će se teško othrvati ako mu je vjersko ili duhovno iskustvo tanko i poistovječeno s običajima, a vjerska naobrazba manjkava jer je i vezanost uz zajednicu vjernika (župu) u najboljem slučaju

samo okazionalna. Takav će vjernik, dijelom i žrtva vlastite »gnoseološke konkupiscencije«, sastavljati i povremeno možda reformirati svoj mali osobni Credo i to i iz kršćanskih i iz ezoterijskih i drugih religijskih i pseudoreligijskih elemenata (horoskop, gatanje itd.) koji plutaju društvom te će tu i tamo posegnuti također za službenim obredom religijske zajednice kojoj tradicionalno pripada – na početku i na kraju života te možda kod prvog vjenčanja, jer drugo ionako nema mjesta u Crkvi. Pritom će vlastito iskustvo društva, života i religioznih potreba bitno utjecati na odabir elemenata koje će on uklopiti u svoj osobni Credo. Pritom mislim da treba naglasiti kako nije problem primarno u tome što se čovjek manje ili više često ogriješi o neku zapovijed ili načelo religiozno-etičnog reda, nego u tome što taj čovjek a limine ne percipira određene sadržaje kršćanskog naviještanja – kao da ima slijepu pjegu za njih. Ili, ako ih ipak percipira, on ih ne prihvaća nego se u savjesti sam od njih dispencira, proglašujući ih nevažnima, nesuvremenima, srednjovjekovnima itd. Nije riječ samo o tzv. nepobjedivom i o pobjedivom neznanju nego također o svjesnom i prešutnom neprihvatanju navještaja vjere i njezina morala, o planiranoj i namjerno djelomičnoj poistovjećenosti s njima. To nije samo pastoralan i moralan problem, to je još izvornije dogmatski problem o kojemu ovdje ne možemo raspravljati, ali ga možemo barem naznačiti: dokle ide ta manje ili više svjesna djelomična identifikacija sa sadržajem kršćanske vjere a da pojedinac, a možda i skupina, ne postane latentnim shizmatikom ili čak heretikom?

U svakom slučaju mislim da je u dovoljnoj mjeri pokazan selektivan odnos ljudi u našem društvu prema kršćanskoj spasenjskoj ponudi. Pluralizam ponuda svih mogućih dobara mislim da poprma sve više maha te rezultira indiferentizmom i sinkretizmom, već prema tome kako se pojedinac ili skupina orijentiraju.

### **Dvojbe, izazovi i šanse**

Ovdje se ograničujemo samo na nekoliko oblika opisane problematike. – Ponajprije, s obzirom na *prenošenje vjere*, odnosno posredovanje kršćanskih sadržaja i normi života valja istaknuti, uz već rečeno, još dva razloga za slabu ili čak neuspješnu predaju vjere novim naraštajima u naše vrijeme. To je ponajprije *raspadanje vjerski oblikovanog društvenog i (sub)kulturalnog okoliša* (obitelj, srodstvo, selo, gradić) koji je na svoj način jamčio uspješno prenošenje vjere, sigurno više i uspješnije nego tzv. službena Crkva (ona je mogla pomoći i pomagala je pritom). Slike iz života naših turističkih mjesta, i ne samo njih, to prebogato dokumentiraju. To vrijedi unatoč komunizmu. Taj kršćanski oblikovan subkulturalni okoliš počeo se pomalo raspadati s otvaranjem prema mogućnostima bolje zarade u šezdesetim godinama i s liberalizacijom jugoslavenske varijante komunizma. Proces još uvijek traje i dobio je nov zamah posljednjih godina (unatoč prividu religijsko-nacionalne simbolike). Zatim, tu je progresivno *ispadanje obi-*

*telji kao mjesta predaje vjere i religiozne orijentacije u životu djece i mladih.* Prodor pluralističke i anonimne te u vrijednosnoj orijentaciji naglašeno individualistički usmjerene kulturalne ponude zadnjih petnaestak godina u nas (sadržaji koji usmjeruju životne odluke, ponašanje, procjene, daju modele opravdanja i nastoje ispuniti život mladog čovjeka) dovodi roditeljsku odgojnu ulogu i ciljeve isto tako progresivno u izoliranu pojedinačnu poziciju; oni su prepušteni sami sebi, bez društvene podrške. Apeli crkvenog naviještanja ne mogu u bitnome pomoći, možda samo toware osjećaj krivnje i povećavaju osjećaj nemoći u roditelja. Obitelji su pod pritiskom novih nazora, ponuda i orijentacija koje su (više u gradovima nego na selima) u suprotnosti s onim što su eventualno baštinile iz mjesta i društva iz kojega potječu. Time je jako oslabila sadržajna komponenta roditeljske kršćanske socijalizacije: djeca ne usvajaju ni kognitivno ni emocionalno smisao i vrijednosti koje su im roditelji kušali prenijeti. Pa i ono što primaju, oni to primaju difuzno, razliveno i mutno. Delegacija pak vjerskog odgoja na vjeroučitelje i svećenike nema šanse gdje je zakazala roditeljska religiozna socijalizacija, unatoč mogućim iznimkama. Stjecanje religioznog identiteta odgađa se, u pravilu, za zrelije godine.

Oba ova momenta djeluju sinkrono: djeca i mladi su zbog pluralizma i mnoštva međusobno nepovezanih »životnih mjesta« na kojima se kreću, tj. u obitelji, u Crkvi, u školi, na televiziji, u skupini vršnjaka, na igralištu, na izletima i na drugim mjestima mladenačkog okupljanja, izloženi vrlo različitim i suprotnim socijalizacijskim utjecajima, što nipošto ne pogoduje identifikaciji s uzorima (ima li ih uopće na planu kršćanskog života?) i usvajanju vrednota.

Općenita je značajka naše kulture da sve više nalikuje supermarketu u kojem se svatko može poslužiti čime mu se prohtije. Sloboda potrošnje robâ svake vrste proširila se kao pravilo i na područje duha, duhovnih vrijednosti koje oblikuju savjest, intelekt, volju, osjećaje, slobodu. Ali kad se sloboda potrošnje, odnosno takav pluralizam gotovo bez kriterija proširi na to područje, onda takvo stanje stvari upravo sprečava stjecanje iskustva duhovne zbiljnosti kao takve. Iskustvo duhovnih vrijednosti religioznog, moralnog i humanog reda time je otežano, a možda čak i onemogućeno. Naime, dublji uvidi i čvrsta uvjerenja i ljubav prema njima pretpostavljaju uporno i ponovljeno bavljenje s tim vrednotama te identifikaciju s uzorima koji ih utjelovljuju. Drugim riječima, životna orijentacija prema vrednotama i njihovo usvajanje posreduje se po onome što je u nekoj skupini samo po sebi razumljivo i kao takvo prihvaćeno i življeno te po procesima poistovjećivanja s osobama (uzorima). Tamo gdje toga nema za očekivati je da ljudi neće sazrijeti ili će kasno dospjeti do osobne zrelosti (njezin je znak da zaista znaju što hoće i to hoće svim svojim bićem). Naprotiv, bez toga oni ostaju ovisni o situacijama (povodljivost, manipulacija). Tu se ubrzo smješta proizvoljnost i hir koje postmoderno vrijeme celebrira kao vrhunac slobode. Međutim, s kršćan-

skog vidika, to vodi u razosobljavanje čovjeka. – To su samo neka socijalizatorska gledišta krize u predavanju vjere novim generacijama.

Takozvana službena Crkva, njezine odgojno-izobrazbene ustanove i uredovni aparat ne mogu prenijeti vjeru budućim generacijama, oni mogu tu predaju u najboljem slučaju samo olakšati – ili otežati, ali ne i izvesti. Naime, iz rečenoga se vidi da se životna orijentacija prema kršćanskim i moralnim vrijednostima te njihovo usvajanje na osobnoj razini postiže po identifikaciji sa skupinama i osobama koji tu orijentaciju već imaju i u zadovoljstvu po njoj žive i uče prevladavti suprotnosti. Pretpostavljajući djelovanje milosti Božje, postoje, čini se, ako gledamo iz perspektive znanosti o čovjeku i ljudskog iskustva, samo dva povezana puta da čovjek dospije do teološki kvalificirane osobne vjere: po uključenosti u kršćanski motivirane vjerodostojne i uvjerljive skupine vjernika i po identifikaciji s osobama koje se doživljavaju i prihvaćaju kao uzori, dakle po iskustvu uzora. Dakako, jedno i drugo je povezano. No, ima li spremnosti za izgradnju takvih zajednica i koliko? Ima li odvažnosti za uzor i to u tom smislu da se živi kršćanski jer se to voli?

Ako pri svemu tome roditelji ne dolaze u obzir ili ako uopće ne dođe do pravog dijaloškog odnosa između njih i njihove djece, šansa prijenosa vjere i kršćanskih vrednota silno opada. Isto tako jako opadaju (zbog raznih razloga: prezaposlenost, nemir, bjegovi ...) oni društveni kontakti koji omogućuju proces poistovjećivanja sa svećenicima, redovnicima i redovnicama kao vidljivim zastupnicima kršćanskog životnog angažmana u društvu i Crkvi. Ima ih sve manje, sve su opterećeniji, pa je i slika kršćanskog života koju oni posreduju suviše hektična, usiljena i – umorna. Tako pomalo sve više nestaju i oni malobrojni dosadašnji prostori u kojima, izvan bogoslužja, čovjek može steći iskustvo kršćanskog vjervanja, bilo identifikacijom i dijalogom, bilo suživotom u skupini.

Ozbiljnost tog izazova, čini se, vrlo sporo zahvaća glavne i odgovorne u crkvenoj službi. Oni, naime, stoje u prostoru takvog komuniciranja s ljudima u kojem je Crkva kao isključivo društveno mjesto nazočnosti kršćanskog vjervanja, življenja i vrednota nekako sama po sebi razumljiva stvarnost. To tim osobama pridolazi snagom njihove službe i mjesta u Crkvi i društvu, »institucionalno«. Međutim, upravo to nedostaje većini vjernika koji nemaju tako bliskih i jakih razloga da se priključe tim crkvenim sklopovima života i tokovima komuniciranja niti to mogu čak kad bi i htjeli. – Odatle slijede još neki izvodi:

Neće se više moći operirati s velikim brojevima, tj. snaga i uvjerljivost kršćanstva neće biti u velikom broju pripadnika, u masovnosti i društveno obuhvatnom konsenzusu s obzirom na kršćanske vrijednosti, nego u izgrađenim osobnostima i zajednicama vjernika koje će se graditi snagom osobnog uvjerenja i angažmana osobâ, a ne snagom tradicije, sudbinskom pripadnošću kršćanstvu niti spretnošću ili društveno-politički uvjetovanom nužnošću kršćanluka.

Vjera vjernika imat će stoga šansu postati osobnijom, tj. izraz vlastitog svjetsnog, promišljenog i slobodnog opredjeljenja, a ne više neupitna sudbinska baština. Budući da su joj mnogi društveni potpornji otpali ili će još otpasti i budući da će društveni konsenzus biti slabiji, a tzv. kršćanski običaji bit će na širokoj društvenoj razini sve manje hranjeni društveno posredovanim kršćanstvom i osobnim vjerničkim iskustvom, a sve više konzumizmom, reklamama i religioznim simbolima koji su devalvirani na razinu ukrasa, onaj tko bude htio kršćanski vjerovati u Boga trebat će se dublje duhovno angažirati na svojem životnom putu i stjecati vlastito duhovno iskustvo kršćanskoga vjerovanja koje neće biti nošeno neupitnim društvenim konsenzusom nego podržano i kritički propitano u krilu manje zajednice isto tako angažiranih vjernika. Takvo *upojedinačenje vjernika* vodit će k tome da će se (i unutar župe) stvarati različiti oblici vjerničkoga zajedničarenja. Tu će vjernik moći doživjeti kako mu izabrana vjera oblikuje ljudski i vjerski identitet. No, budno će morati paziti na latentne i otvorene opasnosti zatvaranja i klanskog mentaliteta i na tipično hrvatske oblike zagriženog regionalno obojenog strančarenja te na to da se na fundamentalističke izazove sekta, a možda i islama, ne odgovara fundamentalistički.

Uz šansu da se vjera izabere a ne više baštini kao sudbina ili neupitan posjed ide također njezino usvajanje na razini intelekta. Naime, nužnost biranja sama po sebi donosi potrebu promišljanja, refleksije, studija koji mora biti ukorijenjen u iskustvu vjerovanja i moljenja. Tako će čovjek koji je možda dosada neupitno usvajao vjeru moći prijeći kroz »vatreni potok« kritike religije u »drugu naivnost« prostodušnog predanja Bogu u krilu zajednice vjernika – jer on *zna* kome je povjerovao (usp. 2 Tim 1, 12). Uz to je povezana velika šansa svjedočenja vjere u životu ako nam pođe za rukom da prevladamo opasnost koju su prvi kršćani kritizirali kod kasnoantičke religije i filozofije. Laktancije<sup>8</sup> naime piše da kasnoantička religija nije prava jer u njezinoj pobožnosti i kultu nema mjesta mudrosti; božanstvo kako ga je doumila filozofija nema veze s religijskim bogoštovljem. S druge strane u poganskoj mudrosti nema mjesta pravom bogoštovlju, ona se totalno odvojila od pobožnosti i ne zna što bi s njome. Na kraju ovog tisućljeća čini se da prijete slična opasnost kršćanstvu, u ono vrijeme prozvanom prava religija (*vera religio*) baš zato što skladno objedinjava mudrost i bogoštovlje, pobožnost i znanje, bogogovor i ljubav prema mudrosti. Ako su naša prethodna razmišljanja točna, onda nam valja svakako poraditi na tom izvornom kršćanskom jedinstvu bogoštovlja i mudrosti (jer Isus Krist je i Veliki svećenik i Logos), ali sada pod novim uvjetima.

<sup>8</sup> Usp. *Divinae Institutiones* III, 11 (PL 6, 376 sl.); IV, 3–4 (PL 6, 453–458); *Epitomé*, 41 (PL 6, 1048).

Time pak je u prvom redu izazvana teologija kao intellectus fidei. Ona treba postati fundamentalnija i otvorenija nego li je bila dosada. Fundamentalnija ne znači fundamentalistička, nego jače hranjena iz svojih vlastitih izvora da bi sa svoje strane mogla uspješno omogućivati i pratiti promišljanje i oblikovanje kršćanskog identiteta pod uvjetima suvremenog pluralizma, i to u dijalogu s drugim religioznim i svjetonazorskim opcijama nazočnima u društvu te u naporu da razumije i shvati duh vremena bez osuđivanja i jadikovanja – u tome bi bila njezina otvorenost. Dijalog neće ići bez kritičnosti i raspre, jer valja reći i zastupati da *nisu* »sve vjere iste ...«. To će biti dug i mukotrpan hod od stvarnog zajedništva problemâ prema mogućem zajedništvu njihova rješavanja, ali u otvorenosti za razlike. Drugim riječima, na društveni pluralizam neće se reagirati ni rasprodajom vlastitog identiteta pod firmom velikog i malog ekumenizma i prilagođavanja niti fundamentalističkim i integrističkim zatvaranjem u vlastito dvorište nego kritičkim dijalogom, kompetentnošću u vjerovanju i društvenom angažmanu te kršćanskim svjedočenjem života od obiteljske intimnosti do društvene javnosti.

Tu su također posebne šanse i izazovi za pastoralne djelatnike, zaredene i nezaredene. Budući da su jače izazvani osobnijom vjerom vjernika i jer će ovi tražiti neku vrstu duhovne pratnje, da ne velim vodstva, i to svakako u većoj mjeri nego dosad, pastoralni će djelatnik morati jače i sustavnije razvijati mistagošku dimenziju svojega djelovanja. To znači, morat će vjerniku pomoći da prokrci svoj put do dubljega duhovnog iskustva svoje vjere u krilu zajednice. Time će i on sam biti izloženiji, a njegova osobna vjera izazvanija; morat će pokazati kako ono što naučava doista i sam u život provodi, a neće se moći skrivati iza činjenice da je pastoralan autoritet. Formalna strana autoriteta, koja je još uvijek jako naglašena i u prvom planu u našem crkvenom ophođenju, bit će kao takva, tj. formalna, sve više postavljana u pitanje i još će se naglašenije tražiti osobna koherentnost kao jamstvo i pokriće za formalnu stranu autoriteta koji dolazi snagom svetog reda i/ili poslanja. Drugim riječima, pastoralni će djelatnik morati svoje osobno nasljedovanje Isusa Krista jasnije i uvjerljivije »upisivati« ili unositi u zadani okvir svoje duhovne službe u Crkvi. On će sve manje smjeti biti menadžer a morat će sve više postajati duhovnim pratiteljem i vođom svoje zajednice i pojedinaca u njoj. Ako budemo olako uzimali svoje propuste i manjkavosti na tom području, ne vidim nikakve mogućnosti da izbalansiramo osobniju i intenzivniju »spasenjsku« ponudu koja dolazi od mnogih sekta koje će se u nas još više razmnožiti. Da bi pastoralan djelatnik ovdje bio na visini zadatka, morat će prije ili kasnije neke stvari ostaviti neučinjenima kako bi se mogao zdušnije posvetiti bitnim duhovno-pastoralnim momentima svojega služenja. Uz to valja svakako dodati da manjak pastoralne discipline i neujednačenost te samovoljnost u pastoralnom i duhovnom postupanju više škodi vjeri vjernika nego li joj služi. Pitanje pastoralne discipline pastoralnih djelatnika sve više postaje također pitanjem njihove duhovne vjerodo-

stojnosti, što se nikako ne smije olako uzeti kao manje važna stvar. Odatle proizlaze i posljedice za njegov odnos prema drugim javnim djelatnicima i političkim strukturama, o čemu još valja podrobnije razmisliti.

Sljedeći izazov, zapravo zadatak jest u potrebi intenzivnijeg *promišljanja svih sekulariziranih kršćanskih elemenata nazočnih u društvu i kulturi*. Valja ih prepoznavati i imenovati. Njihov sekulariziran oblik jedva da sam iz sebe omogućava neko njihovo uvjerljivo utemeljenje.<sup>9</sup> Međutim, kršćansko utemeljenje može doći samo iz razlikovanja duhova koje se rađa iz evanđeoske radikalnosti. Mislim da mi kršćani dugujemo to našem društvu čak i pod cijenu protuslovljenja i raspru, jer ono će inzistirati na autonomnoj i prosvjetljenoj samoniklosti, npr. svojih humanističkih sadržaja. Stoga je važna zadaća za nas: traženje, nalaženje i stvaranje novih društvenih i individualnih prostora za kršćansko iskustvo života i vjerovanja u Boga. Zbog određenog rastućeg distanciranja čovjeka-pojedinca prema svakom obliku ustanova i autoriteta u našem društvu, pa i prema crkvenom, neće tu biti od velike pomoći težina crkvene vlasti, autoriteta i ustanova; one mogu pomoći, ali i odmoći. Važnije će biti dosljedno i uvjerljivo svjedočenje u krilu zajednice vjernika te organiziranost njihova djelovanja u društvu. Jedva je tu moguće precijeniti ulogu laika.

S tim u svezi kršćani se ne trebaju bojati, ni kao pojedinci ni kao skupine, da uđu u ona područja života koja javna svijest kulture i društva ne priznaje i ne pridaje kršćanima makar su ona npr. samo sekularizati kršćanstva. U svijetu je pritom znakovit nastup pojedinih biskupskih konferencija npr. u prilog azilanata, svojedobno poticaj na nemiješanje gospodarstva vlastite države u apartheid-politiku Južne Afrike, o razoružanju, društvenoj pravednosti itd. Papa tu također daje vrijedne prinose svojim socijalnim enciklikama i zauzimanjem za mir i društvenu pravednost. Ne bismo smjeli ni u nas podcijeniti prostor javnosti jer vrijedi: qui tacet, consentire videtur. Valja, dakle, *kompetentno* govoriti, bilo zgodno ili nezgodno i bez obzira koliko to utjecalo na stvarne odluke vlastodržaca na bilo kojoj razini. Tako se u začetku stvaraju novi prostori za kršćansko iskustvo i ondje gdje to sekularna svijest ne priznaje i ne želi prihvatiti. Kršćani se ne moraju bo-

<sup>9</sup> Ako je točno da se temeljna misao o ljudskim pravima i bezuvjetnom dostojanstvu osobe temelje u židovsko-kršćanskoj tradiciji, odnosno u biblijskoj predodžbi o čovjeku kao slici Božjoj, što znači da se na svemu što nosi ljudsko lice zrcali nešto od Božje uzvišenosti i veličanstva, onda je upitno može li sve to, kao i slobodarske institucije demokracije, dalje opstati i razvijati djelotvornost ako s padom ideje Boga ujedno pada i zadnje utemeljenje tih stvarnosti. To, naime, slijedi ako se ljudski život organizira po načelu »kao da Boga nema«. Kriza kulture javlja se kad su vrijednosti na kojima ona počiva izgubile svoju plauzibilnost i snagu uvjeravanja. To može biti teška prijetnja demokratskoj državi ako je točno da slobodarska i sekularizirana država živi od pretpostavki koje sama ne može jamčiti. Nije li u tome velik izazov za kršćansku misao o Bogu na zapadu i u nas? Usp. W. KASPER, 1990., str. 3–5.

jati konkurencije na području duha, štoviše, trebaju ofenzivno prihvatiti izazove i odgovoriti na njih s najvećom mogućom kompetencijom. Ne kao usamljeni borci nego u zajedništvu s drugima, nesebično i uvjerljivo. Dakako, pitanje je spremnosti za žrtvu i samoprijegoran rad da se stekne kompetencija i stručnost u vlastitom zvanju. Osim toga, za to nije potrebno specijalno crkveno poslanje ili odobrenje; dosta je da se, uz stručnu kompetentnost na području vlastitog rada, svjetlo vjere ne gura pod postelju.

U vremenu neobvezatnosti moralnih i religioznih vrednota kršćanin je čovjek koji je iz susreta sa živim Bogom dobio snagu za obvezatnost. Postmodernistička scena neobvezatnosti otvara šansu za nova iskustva vjere u Boga usred naše kulture, ako kršćanin ima odvažnosti da se veže u svojem poslanju (kršćanski brak, duhovno zvanje itd.). To će biti važno također u političkom djelovanju u kojem vjernik mora izbjegavati dva ekstrema: s jedne strane, brzopleto i neposredno prenošenje kršćanskih vrijednosti kao takvih u politiku što vodi u razne oblike integrizma; s druge strane, praktično zapostavljanje kršćanskih vrijednosti za volju neke »realne politike« koja radi nekih brzih prednosti olako prihvaća svaki kompromis.<sup>10</sup> Što je, naime, neka vrednota etično važnija i viša, to je zahtjevnija i to je dugotrajniji proces njezinoga »prevođenja« i »smještanja« na razinu općeprihvaćenog orijentira i običaja. Treba, naime, razlikovati pozitivno mijenjanje mentaliteta i općeg osjećaja ili klime u društvu od njezina mogućeg i možda poželjnog zakonskog (legislativnog) izraza. Prvo se postiže uzornim i uvjerljivim načinom života u skladu s proklamiranim vrednotama te pravim načinom govora i argumentiranja njima u prilog, a drugo zahtijeva da bude postignuta dosta široka osnovica zbiljskog društvenoga konsenzusa iz kojega može niknuti zakonska odredba i koji će je nositi u društvu. Valja, dakle, uzeti u obzir mudru postupnost i gradualnost u afirmaciji kršćanskih vrednota u pluralističkom društvu, pogotovo ako se žele afirmirati na legislativnoj razini, jer valja računati s konsenzusom mnogih i različitih ljudi i skupina. Nametanje, bez obzira na to s koje strane dolazilo, uvijek je arogantno i kontraproduktivno.

Suvremena politika, gospodarstvo i financijsko poslovanje grade, doduše, na povjerenju u partnera, no pitanje je koliko oni zbog svoje sustavno-teorijske i racionalističke perspektive doista uzimaju u obzir vrijednost ljudske osobe kao takve, bez obzira na to bila ona ili ne partner u poslu. Princip personaliteta, jedan od stožera kršćanskog socijalnog nauka, treba biti zastupan u svojoj povezanosti s naukom o ljudskoj bogolikosti i s evanđeljem o Božjoj spasenjskoj volji za svakog čovjeka, za sve ljude. Klasične teme dogmatike, uz Trinitet i osobu čovjeka

---

<sup>10</sup> Usp. C. M. kard. MARTINI: *Tempo per tacere, tempo per parlare, Il Regno-doc*, br. 1, 1996., str. 33–34.



to su još dostojanstvo osobne savjesti i individualna besmrtna duša, mogu pridonijeti prevladavanju naglašenog i neobvezatnog individualizma našega vremena ... Zatim valja otkriti nazočnost i djelotvornost kršćanske dinamike i sadržaja u etičkim temeljima modernih ustava i država blagostanja (to su kršćanski sekularizati). Pritom će kršćanin ustrajati u čežnji koja nadilazi kulturu i društvo, a u kršćanstvu se izražava u teologumenonu o pobožanstvenju čovjeka koje se ostvaruje u nasljedovanju Isusa Krista.

Dakako, nabranje bi se dalo nastaviti, no i to je dosta da se pokaže kako kršćanstvo po izboru ima svoje šanse i u našem vremenu, samo ako je doista *izabrano* ... Pritom se očituje da je kršćanska egzistencija, danas kao i prije, zapravo – paradoks! Kršćanin je pozvan da u sebi nosi i iznaša suprotne, gotovo protuslovne zahtjeve koji nadilaze ono što društvo i kultura u svojoj prosječnosti i normalnosti zahtijevaju. Kršćanin ih ne može sintetizirati u nekoj, navodno višoj pomirenosti, on ih može samo podnijeti. Ako se uspoređuju njegove ljudske snage i zahtjevi evanđelja, on otkriva da ga sve zahtijevano načelno nadilazi. Kršćanin može to nositi samo ako taj zahtjev prizna takvim kakav on jest, prekomjeran naime, te da također u istom dahu prizna nerazmjer svojih snaga s tim zahtjevom; time pak priznaje također svoju upućenost na snagu milosti koju daje Onaj koji je svojim nečuvenim zahtjevom pozvao čovjeka na izlazak iz njemu prisnih uvjeta i prilika života – sve je to također dio navještaja kršćanske vjere.

Tu je vidljiva dijalektika između Boga i čovjeka; ona pokazuje da kreativna kršćanski shvaćena ličnost dobiva potrebnu snagu za udovoljavanje zahtjevu tako da se radikalno izloži Kristovu evanđelju, da dopusti Bogu da od njega više traži i prekomjerno zahtijeva. Kršćanin tako izbjegava nemoćnom zahtjevu modernog čovjeka da bude »gospodar i posjednik prirode« i prevladava »kompleks Boga«<sup>11</sup> a da se ne mora odreći dostignuća prosvjetiteljske misli o čovjeku kao autonomnom biću slobode. Prosvjetiteljska afirmacija čovjekove autonomije i slobode može se teološki »smjestiti« (pa i »preteći«!) ako se praiskustvo svakog ljudskog bića, naime praiskustvo posvemašnje i bezuvjetne ovisnosti malog djeteta o roditeljima i odraslima, kuša shvatiti kao antropološka konstanta i osnovica za moguću religiju. Način kako čovjek u svojem odrastanju izlazi na kraj s tim praiskustvom (su)određen je također religioznim obrascima ponašanja i mišljenja. U kršćanstvu je tome tako da vjernik istinu koju otkriva u iskustvu o spomenutoj posvemašnjoj ovisnosti čovjeka poveže sa svjedočenjem objave o odnosu i ovisnosti stvorenja o stvoritelju i sa svjedočenjem sržne poruke Kristova evanđelja: Bog ljubi čovjeka posvema i bezuvjetno (usp. Iv 3,16). Ova istina pak preobraža-

<sup>11</sup> Usp. H. E. RICHTER: *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbeck bei Hamburg, 1979.

va ono što nam je svjesno kao osjećaj posvemašnje ovisnosti u svijest o posvemašnjoj slobodi. Takva, naime, ljubav oslobađa apsolutno.

Da zaključimo! Očito je, nismo sve rekli i nismo mogli sve reći. Svrha je bila potaknuti razmišljanje o vlastitoj situaciji i djelovanju. Eklektizam hvata sve više maha u društvu i Crkvi. To je neizbježna lamentacija tu ne koriste, nego valja razumjeti duh vremena i ponudu kršćanskog navještaja ne maskirati novom ambalažom nego pokazati nov duh i novu uvjerljivost svjedočenja, kako nas je usmjerio Drugi vatikanski sabor. Vjera vjernika i pastoralnog djelatnika bit će manje zaštićena i više izložena nego je to bio slučaj dosada. No, budući da situacija zahtijeva svjestan i promišljen izbor kršćanske vjere kao stila življenja, tu su onda i šanse veće vjerodostojnosti i dublje proživljenosti vjerovanoga, jer će djelotvornost vjere na području spomenutih funkcija religije, doduše u različitoj mjeri i intenzitetu, ali ipak nedvojbeno jasno pokazati svoju snagu. Nije, dakle, glavno pitanje kako liječiti bolesno vrijeme – svako je vrijeme neizlječivo bolesno! – nego kako u danim povijesnim i društvenim uvjetima uvjerljivo pokazati primat Boga i njegova evanđelja. Tu kršćanska kreativnost ne poznaje granica.

### Zusammenfassung

#### DIE TEILWEISE ANNAHME DES GLAUBENS – CHRISTENTUM NACH WAHL

*Unser Thema trägt in sich eine Ambivalenz: es kann bedeuten, dass sich ein Mensch ganzheitlich für den christlichen Glauben als ein Ganzes entschieden hat. Es kann aber auch bedeuten, dass es sich um einen Eklektizismus handelt: ein Mensch in der kroatischen Gesellschaft zimmert sich seinen Glauben zusammen aus Elementen des christlichen Rituals und kirchlicher Verkündigung. Es handelt sich um Elemente, die das Individuum in seiner existenziellen Lage braucht oder die ihm das herrschende gesellschaftliche Trend aufdrängt. Solche Christlichkeit nach Wahl wird dann ein Ausdruck der kulturellen Situiertheit und der geschichtlichen Bedingtheiten der Kroaten sein. Diese Situation, muss aber nicht kann zur ganzheitlichen Annahme der christlichen Botschaft führen im Sinne der kirchlichen Verkündigung. In der Behandlung des Themas geht der Autor von den sechs Funktionen der Religion aus, die das Christentum unter den Kroaten scheint auszufüllen und die zugleich die Wahl der gewünschten Elemente bestimmen. Es handelt sich um Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Kosmisierung und Welt дистанzierung. Mit Hilfe dieses heuristischen Rasters wird im Folgenden das eklektische Verhältnis des Individuums und der Gruppen zur kirchlichen Verkündigung und rituellem Angebot beschrieben. Das ruft die Frage nach möglichem Schisma und/oder Häresie hervor. Im letzten Teil werden die Herausforderungen und Chancen dieser Situation erwogen. Der »häretische Imperativ« im Pluralismus kann eine reflektierte, verantwortliche und freie Wahl des Glaubens ermöglichen und begünstigen. Die Herausforderung des Pluralismus soll angenommen und ihr eine entsprechende*

*Antwort gewagt werden, die in neuen Weisen des Glaubenslebens und -handelns bestehen wird. Es wird für eine tiefere Verwurzelung des Glaubens in seinen Fundamenten plädiert sowie für eine dialogische und kritische Auseinandersetzung mit den vielfältigen »Heilsangeboten« der Postmoderne. Das geht zusammen mit dem Schaffen neuer Räume des christlichen Lebenszeugnisses in der Gesellschaft.*

Schlüsselworte: *Christentum, Glaube, Eklekticismus, Funktionen der Religion, Glaube nach Wahl.*