

VLAHO KOVAČEVIĆ



**KRŠĆANSTVO
I DUH POSTMODERNE
PONOVO OTKRIĆE ETHOSA**



VLAHO KOVAČEVIĆ
KRŠĆANSTVO I DUH POSTMODERNE



IZDANJA FILOZOFSKOG FAKULTETA SVEUČILIŠTA U SPLITU
EDITIONES FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS SPALATENSIS

Nakladnik

Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu
Poljička cesta 35, 21000 Split

Odgovorni urednik

prof. dr. sc. Ina Reić Ercegovac

Recenzenti

prof. dr. sc. Žarko Paić
prof. dr. sc. Zoran Matevski

Lektor

Nataša Marić, prof.

Prijelom i grafičko oblikovanje

Redak d.o.o.

Slika na naslovnici

Ivana Jovanović Trostmann, akademska slikarica

ISBN (Tisak) 978-953-352-147-3

ISBN (Online) 978-953-352-149-7

Tiskano izdanje odobrilo Vijeće Filozofskog fakulteta u Splitu odlukom od 18. ožujka 2026. godine.

Online izdanje odobrilo Vijeće Filozofskog fakulteta odlukom od 18. ožujka 2026.



Slika na naslovnici

Autorica: Ivana Jovanović Trostmann, akademska slikarica.

Djelo obilježava postmoderna osjetljivost izražena kroz apstraktnu teksturalnost, fragmentiranu kompoziciju i fluidne prijelaze boja, pri čemu se naglašavaju raspršenost značenja, pluralnost i procesualna potraga za smislom. U središtu kompozicije križ uspostavlja orijentacijsku os, nudeći kršćanski simbolički odgovor unutar vizualnog i semantičkog polja kaosa. Na taj se način vizualna struktura povezuje s podnaslovom monografije Ponovno otkriće ethosa, oblikujući napetost između fragmentacije i integracije značenja.

VLAHO KOVAČEVIĆ

KRŠĆANSTVO I DUH POSTMODERNE

Ponovno otkriće ethosa



Split, 2026.

„Kada više nema mjesta za etos koji, na temelju svoje autentične naravi, ide onkraj pragmatizma, kada više nema mjesta za gledanje prema Bogu, čovjek postaje manji, a ne veći.“

Benedikt XVI. Što je kršćanstvo,
Posljednji spisi, Split: Verbum,
2023., str. 21.

Esej posvećujem svim učenicima svetog – onima koji tragaju, svjesno ili nesvjesno, za dubljim smislom.

Posebno ga darujem svojoj supruzi Ireni te našoj djeci, Anni i Maru. Njihova ljubav i prisutnost temelj su moga života i izvor nadahnuća.

Zahvaljujem kolegama na podršci, a osobitu zahvalnost dugujem mentoru, dr. sc. Esadu Čimiću, čija su znanstvena širina i ljudska toplina nadahnjivali svako poglavlje ovog promišljanja.

Predgovor

Smisao religioznog iskustva često se očituje ne samo u verbaliziranim izjavama, nego i u prostoru refleksije i tišine koja ih okružuje. U tom kontekstu sveto se pojavljuje ne kao gotov odgovor, nego kao fenomen koji zahtijeva interpretaciju i analizu.

Pitanje „Što tražite?“ (Iv 1,38), upućeno učenicima na početku Ivanova evanđelja, može se razumjeti kao egzistencijalna provokacija koja otvara prostor za promišljanje o subjektivnom iskustvu i autentičnosti pojedinca u suvremenom društvu. Iz perspektive fenomenološko-sociološke hermeneutike, taj dijalog omogućuje analizu načina na koji ljudi konstruiraju svoj identitet i pronalaze smisao unutar društvenih struktura.

Teorijski okvir ovog eseja temelji se na fenomenološkoj sociologiji (Weber, Schütz), konceptima svetog Mircea Eliadea, postsekularnom društvu Jürgena Habermasa i „uvjetima mogućnosti vjere“ Charlesa Taylora. Cilj je razumjeti kako subjektivna iskustva religioznosti nastaju i kako se artikuliraju unutar društvenih i kulturnih konteksta.

Empirijski dio istraživanja temelji se na dubinskim intervjuima sedam članova udruge „Kršćanski akademski krug“, odabranih metodom namjernog uzorkovanja (*purposive sampling*) s naglaskom na refleksivno i artikulirano religiozno iskustvo. Intervjui su bili polustrukturirani, trajali između 60 i 120 minuta, snimljeni i doslovno transkribirani. Analiza je provedena prema principima Interpretativne fenomenološke analize (IPA).

Središnje istraživačko pitanje glasi: Na koji se način kršćanski ethos manifestira u subjektivnim religijskim iskustvima unutar postmodernog društva?

Tematske kategorije identificirane u analizi uključuju: iskustvo svetoga i religiozne simbolike, dijalog s tradicijom i Crkvom, moralne i etičke orijentacije te refleksiju o osobnoj slobodi i savjesti. Ovaj metodološki okvir omogućuje

prikaz osobnih religijskih iskustava u širem kulturnom i društvenom kontekstu, povezujući subjektivne narative s društvenim strukturama kršćanskog ethosa.

Kršćanski ethos u ovom kontekstu definira unutarnju os egzistencijalne orijentacije. On predstavlja prostor u kojem se prepoznaje zadaća oblikovanja svijeta u duhu odgovornosti, pripadnosti i svetoga. Postmoderna svijest, premda sumnjičava prema metanarativima, pokazuje otvorenost za iskustvo autentičnosti, smisla i zajedništva. Cilj ovog eseja jest istražiti kako se kršćanski ethos očituje u subjektivnim iskustvima vjernika unutar postmodernog društva, u kojemu se duhovnost i sekularnost sve više isprepliću. Posebnu pozornost posvećujemo fenomenološkoj svijesti i doživljaju svetoga, nastojeći pokazati kako se osobna religioznost artikulira u svakodnevnoj praksi. Ovaj rad nastoji pridonijeti razumijevanju religioznih iskustava u suvremenom društvu, pokazujući kako se subjektivna duhovnost i društvena stvarnost međusobno uvjetuju i oblikuju.

U Splitu 31. listopada 2025.

Vlaho Kovačević

SADRŽAJ

PREDGOVOR.....	7
SADRŽAJ	9
UVOD - EGZISTENCIJALNI OKVIR	
RELIGIOZNOG ISKUSTVA U POSTMODERNOM DOBU.....	11
 1. POVIJESNE I DRUŠTVENE KONSTANTE KRŠĆANSTVA	19
1.1. Kršćanstvo kao društvena forma	19
1.2. Od kulta do univerzalne Crkve	23
1.3. Sekularizacija i moderni prijelom.....	38
1.4. Postsekularnost i nova religijska osjetljivost.....	47
 2. KRŠĆANSTVO IZMEĐU INSTITUCIJE I ISKUSTVA.....	51
2.1. Unutarnja dinamika religioznog iskustva	51
2.2. Pripadnost Crkvi i zajednica	60
2.3. Kršćanski ethos i identitet.....	69
2.4. Interpretativno-teorijski okvir istraživanja religioznog iskustva	102
 3. KRŠĆANSTVO I POSTMODERNI ZAOKRET	108
3.1. Religiozno iskustvo u suvremenom društvu.....	110
3.2. Osobna religioznost i etika	115
3.3. Ethos kao korektiv relativizmu	122
3.4. Revitalizacija autentičnosti i nade	127
 4. KRŠĆANSTVO I POSTMODERNA KULTURA.....	131
4.1. Kultura tekuće modernosti	131
4.2. Identitet, oholost i biopolitika.....	138
4.3. Reinterpretacija kršćanstva i suvremena praksa	145
4.4. Postmoderni oblici prakse.....	153
4.5. Vrijednosti i dijalog s transcendencijom.....	174

5. EMPIRIJSKI UVID: KUŠNJA KRŠĆANSTVA	
U POSTMODERNOM DOBU	180
5.1. Fenomenološko iskustvo vjere u suvremenom društvu - sociološki uvidi.....	180
5.2. IPA metodologija i provedba intervjua - pristup i validacija podataka	189
5.3. Iskustva ipitanika – analitički pregled i društveni kontekst.....	195
5.4. Diskusija: Personalizacija vjere	204
5.5. Novi duhovni putovi i implikacije – značenje za suvremeno društvo	209
6. ZAKLJUČAK	214
LITERATURA.....	218
IMENSKO KAZALO AUTORA.....	235
POJMOVNO KAZALO	241
SAŽETAK.....	249
ABSTRACT.....	250
BILJEŠKA O PISCU	253

EGZISTENCIJALNI OKVIR RELIGIOZNOG ISKUSTVA U POSTMODERNOM DOBU

UVOD

Suvremeni čovjek sve češće doživljava egzistencijalnu „pustinju“. To je prostor unutarne i vanjske suhoće u kojem smisao i odnosi gube jasnoću. Ratovi, pandemije, ekonomske krize i političke nestabilnosti oblikuju osjećaj napuštenosti i bespomoćnosti.

Ovaj se fenomen može razumjeti kroz dva povezana pojma: *egzistencijalnu pustinju*, koja označava iskustvo izolacije povezane s društvenim krizama, te *egzistencijalni vakuum*, koji označava dublju unutarnju prazninu nastalu gubitkom stabilnih vrijednosti i smisla života, osobito u postmodernim uvjetima.¹

U suvremenom kontekstu, ta praznina produbljuje se pluralizmom, relativizmom i fragmentacijom identiteta. To stvara uvjete za osjećaj egzistencijalne dezorijentacije.² Pojedinci se suočavaju s izazovom prepoznavanja osobnih vrijednosti i životnih smjerova u vremenu kada ne postoji jasna društvena ili kulturna orijentacija.

Dijalog s društvenim normama postaje fleksibilniji, ali i manje stabilan. To može dovesti do osjećaja dubokoga gubitka, jer se „jedina istina“ ne pojavljuje ni u institucijama ni u svakodnevnim praksama.

Društvene mreže, iako zamišljene kao prostori povezivanja, često produbljuju osjećaj izolacije. Omogućuju kontakt s mnogima, ali istodobno stvaraju iskustvo površnosti i otuđenosti. Osobne vrijednosti i smisao života ostaju raspršeni u masi informacija.

¹ ANTHONY GIDDENS. *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990.

² ZYGMUNT BAUMAN. *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press, 2000.

Paradoks postmoderne ogleda se u tehnologiji i društvenim strukturama: inovacije su trebale osloboditi pojedinca, no često pojačavaju osjećaj kontrole, produktivnosti i fragmentiranosti svakodnevice. Mobilni uređaji, društvene mreže i automatizirani sustavi rada oblikuju dnevni ritam prema pravilima učinkovitosti i stalne dostupnosti, stvarajući iluziju slobode.³

Postmoderna donosi i gubitak *metanarativa* – velikih, sveobuhvatnih priča koje su nekad davale smisao i stabilnost ljudskim životima.⁴ No, dok dekonstruira ideologije, ona istodobno otvara prostor za preispitivanje svakodnevnih smislova. Ljudi u postmodernom društvu sve češće traže duhovnost izvan institucionalnih okvira, stvarajući „male narative“ – osobne, intimne i fleksibilne duhovne putove koji ne ovise o tradicionalnim dogmama.

Ovaj proces može se shvatiti kao poziv na duhovnu revitalizaciju. Ona prožima svakodnevne, često tihe i intimne trenutke života.

U takvim okolnostima pojavljuje se fenomen religioznog iskustva – susret sa *Svetim*.⁵ Taj susret nije institucionalno nametnut ni ideološki predodređen; zbiva se unutar subjektivnog svijeta pojedinca i njegovih osobnih praksi.

Prema iskustvima ispitanika u empirijskom istraživanju, *Sveto* se očituje u odnosu s Drugim, kroz tijelo, svijest, emocije i svakodnevne geste. Cilj ovoga eseja jest istražiti kako suvremeni čovjek, unatoč pluralizmu i relativizmu postmodernog društva, ponovno otkriva kršćanski ethos kao izvor smisla i duhovne orijentacije.

Polazište ovoga eseja, prema istaknutom fenomenologu i sociologu Joachimu Wachu, nalazi se upravo u iskustvu svetoga,⁶ koje inspirira sociologiju u prepoznavanju različitih oblika manifestacija religijskog fenomena. To iskustvo je istovremeno izazovno za ustaljene teorijske i metodološke postupke.⁷

³ ANTHONY GIDDENS. *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990.

⁴ JEAN-FRANÇOIS LYOTARD. *La condition postmoderne*. Paris: Edition de Minuit, 1979.

⁵ Pisanje *Sveto* velikim slovom ovdje je opravdano jer označava ontološku, numinoznu stvarnost – ne samo simbolički ili kulturni konstrukt, već stvarnu prisutnost *Drugoga* koja se fenomenološki otkriva subjektu. Ovdje „ontološka stvarnost“ upućuje na stvarnu, neposredno doživljenu prisutnost koja nadilazi racionalnu artikulaciju, a „numinozno“ se odnosi na osjećaj svetog kao fascinantnog i zastrašujućeg, prema Rudolfu Ottu. Ovo *Sveto* upućuje na dimenziju Apsolutnog.

⁶ JOACHIM WACH. *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*, Chicago, 1951., str. 32-33.

⁷ SINIŠA ZRINŠČAK. *Sociologija religije: hrvatsko iskustvo*, Pravni fakultet. Zagreb, 1999., 131.

Fenomenološki okvir omogućuje dublje razumijevanje tog osobnog iskustva religije – načina na koji ispitanici doživljavaju i izražavaju religioznost kroz jezik, praksu i tišinu. Sociološki okvir, s druge strane, pruža širi kontekst, analizirajući društvene strukture, simbole i rituale koji oblikuju kolektivne i individualne interpretacije religije.⁸ Religiozno iskustvo⁹ ne postoji izvan društvenog i kulturnog konteksta, već se unutar njega oblikuje i preobražava.

Prema Alfredu Schützu,¹⁰ religiozno iskustvo proizlazi iz svakodnevnog života – iz onoga što naziva *Lebenswelt* („životni svijet“),¹¹ u kojem se svakodnevne prakse mogu doživjeti kao nositelji dubljeg smisla.

Jean-Luc Marion¹² dodaje da se *Sveto*¹³ ne može u potpunosti obuhvatiti ljudskim razumijevanjem; ono se očituje kroz izravno iskustvo transcendentnog, neovisno o institucionalnim oblicima vjere. Takvo shvaćanje omogućuje razumijevanje religije u današnjoj kulturi društva kao prostora osobne reinterpretacije, unatoč gubitku velikih narativa.

Sociološki pristupi Émilea Durkheima,¹⁴ Petera Bergera i Thomasa Luckmanna¹⁵ dodatno rasvjetljuju društvenu dimenziju religije. Durkheim

⁸ VICTOR TURNER. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. London: Routledge, 1969.

⁹ Religiozno iskustvo otvara čovjeka prema Drugome – prema transcendenciji – i vodi ga u susret sa *Svetim licem*. MIRCEA ELIADE. *Sveto i profano*. Zagreb: Sintagma, 2002. To iskustvo je osobno, ali nije individualističko; kolektivno, ali ne kolektivističko. Martin Buber ga opisuje kao susret koji se događa u prostoru „između“ – u prostoru odnosa, dijaloga i zajedništva. MARTIN BUBER. *I and Thou*. Edinburgh: T&T Clark, 1970.

¹⁰ ALFRED SCHÜTZ. *The Phenomenology of the Social World*. Vienna: Northwestern University Press, 1967.

¹¹ *Lebenswelt* (njem. „životni svijet“) označava neposredno, svakodnevno iskustvo svijeta u kojem ljudi žive i djeluju prije nego što o njemu počnu teoretski razmišljati. Pojam je ključan u fenomenologiji (Husserl) i sociologiji (Schütz) za razumijevanje temeljnog horizonta značenja i društvene stvarnosti.

¹² JEAN-LUC MARION, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. New York: Fordham University Press, 2002.

¹³ Riječ „*Sveto*“ u ovoj rečenici piše se velikim početnim slovom jer ne označava opću osobinu ili pridjev („sveto mjesto“), već se koristi kao imenica koja označava božansku, transcendentnu stvarnost.

¹⁴ EMILE DURKHEIM. *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosvjeta, 1982.

¹⁵ PETER L. BERGER & THOMAS LUCKMANN. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Doubleday, 1966.

ističe njezinu ulogu u stvaranju društvene kohezije, Berger¹⁶ naglašava kako društvo oblikuje religijske prakse kroz normativne okvire i simbole, dok Luckmann¹⁷ upućuje na mogućnost religije da se očituje i izvan institucionalnih granica – u privatnom, subjektivnom iskustvu pojedinca.

Takav interdisciplinarni pristup omogućuje da religija bude shvaćena kao most između osobnog i društvenog, unutarnjeg i vanjskog, povijesnog i egzistencijalnog. Religijsko iskustvo u kasnoj modernosti postaje prostor dijaloga, reinterpretacije i nove prisutnosti *Svetoga* unutar svakodnevnog života. Autor ne vrednuje subjektivna iskustva, već ih opisuje i povezuje s teorijskim uvidima.

U postmodernoj kulturi, pluralizam, relativizam i gubitak stabilnog identiteta izazivaju krizu autoriteta, ali otvaraju prostor za redefiniciju religije. Tradicionalne vjerske institucije više ne mogu pružiti jedini odgovor na pitanja o smislu života, no paradoksalno, omogućuju redefiniciju religije kao iskustva u svakodnevnim praksama.

Tehnologija i mediji imaju ključnu ulogu u oblikovanju religijskog iskustva u postmodernom društvu. Internet, društvene mreže i digitalne zajednice postaju novi prostori za izražavanje religijskog identiteta. Online misije, virtualne molitvene zajednice i duhovne rasprave omogućuju religijskim zajednicama preživljavanje i rast unatoč fragmentaciji suvremenog društva.¹⁸

Dijalog između kršćanstva i postmoderne nije samo teoretski projekt; postaje moguć tek kada se uvažavaju konkretna iskustva pojedinaca koji žive vjeru unutar svakodnevnih praksi.¹⁹ Oni su nositelji duhovno obnovljene prisutnosti, gdje se *Sveto*²⁰ ne pojavljuje samo u institucionalnim okvirima, već i u osobnim iskustvima.

Paul Tillich o tome piše kao o egzistencijalnoj orijentaciji. Religija nije izvanjski sustav vjerovanja, nego duboki izvor smisla koji prožima cijeli ljudski

¹⁶ PETER L. BERGER. *The Sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday, 1967.

¹⁷ THOMAS LUCKMANN. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Macmillan, 1967.

¹⁸ HEIDI A. CAMPBELL & RUTH TSURIA. *Digital religion: Understanding religious practice in digital media*. Routledge, 2021.

¹⁹ MIRCEA ELIADE. *Sveto i profano*. Zagreb: Naprijed, 2002.

²⁰ Riječ „*Sveto*“ u ovoj rečenici piše se velikim početnim slovom jer ne označava opću osobinu ili pridjev („sveto mjesto“), već se koristi kao imenica koja označava božansku, transcendentnu stvarnost.

život – čak i onda kada se ne imenuje kao religiozan.²¹ Jürgen Moltmann donosi teologiju nade, u kojoj kršćanstvo gleda unaprijed – prema budućnosti.²²

U vremenu gubitka orijentacije, postmoderna ne znači samo kraj velikih narativa, nego i mogućnost novog susreta sa *Svetim*. Ovaj esej traži tragove toga susreta – načine na koje suvremeni čovjek, unatoč fragmentiranosti svijeta, ponovno otkriva kršćanski ethos kao prostor smisla, identiteta i zajedništva. Fenomenološko i sociološko čitanje zajedno pokazuju kako se *Sveto* ne gubi, nego preobražava.

Takav interdisciplinarni pristup omogućuje da razumijevanje kršćanstva ne ostane zatvoreno u rigidnim okvirima jedne discipline, već otvori prostor za dijalog u kojem se može roditi *nova prisutnost*.

Struktura eseja: pregled tematskih cjelina

Esej je strukturiran u pet ključnih cjelina koje oblikuju misaoni luk: od razmatranja fenomena kršćanskog ethosa i njegovog povijesnog razvoja kao društvene forme, preko društvene i kulturne interpretacije, do empirijskog uvida. Takva organizacija omogućuje sustavan i pregledan pristup složenoj temi kršćanstva u postmodernom kontekstu.

(1) Povijesne i društvene konstante kršćanstva

Kroz kronološki prikaz razvoja kršćanstva analizira se njegov institucionalni, kulturni i politički rast. Počevši od židovskog etniciteta preko nacionalnih crkava do univerzalne Crkve, esej razmatra ulogu religije u društvenoj koheziji, kao i razgradnju „kršćanskog poretka“ tijekom moderne.²³ Uloga religije u suvremenom društvu sagledava se i kroz prizmu teorija Bergera,²⁴ Luckmanna²⁵ i Habermasa,²⁶ koji ističu njezin potencijal za moralnu integraciju unutar pluralnog i sekularnog društva.

²¹ PAUL TILLICH. *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

²² JÜRGEN MOLTSMANN. *Theology of Hope*. Revised edition. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

²³ JOSEPH RATZINGER. *Uvod u kršćanstvo*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2017. HANS KÜNG. *The Catholic Church: A Short History*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1997.

²⁴ PETER L. BERGER. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.

²⁵ THOMAS LUCKMANN. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Macmillan, 1967.

²⁶ JÜRGEN HABERMAS. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press, 2008.

(2) Kršćanstvo između institucije i iskustva

Ovdje se definiraju temeljni pojmovi i teorijski okviri za razumijevanje daljnje analize. Kršćanstvo se promatra kao univerzalan ethos, ukorijenjen u osobi Krista i shvaćen kao komunitarna duhovna praksa.²⁷ Ethos se ne svodi na sociokulturne karakteristike. Usmjerava na ortodoksni religijski identitet Crkve kao živog i djelatnog tijela zajednice.²⁸ Time se postavlja temelj za promišljanje kršćanskog identiteta u napetosti između teorijskog i normativnog.²⁹

(3) Kršćanstvo i postmoderni zaokret

U ovom dijelu uvodi se sociološko-fenomenološki okvir u kojem se kršćanstvo ne prikazuje kao statična doktrina, nego kao dinamičan, iskustveno utemeljen proces. Kršćanski ethos ostvaruje se kroz svakodnevne prakse, geste i simboličke izraze vjernika. Posebna se pozornost posvećuje pojmovima *kolektivne reprezentacije* (Durkheim),³⁰ *Lebenswelt*³¹ (Schütz, Luckmann)³² i *religiji* kao ontološkom korektivu moderniteta (Taylor,³³ Joas³⁴). Time se stavlja u fokus mogućnost svetoga i smisla u fragmentiranom suvremenom svijetu.

(4) Kršćanstvo i postmoderna kultura

U ovom se poglavlju promatraju kulturni pomaci u postmoderni, s naglaskom na pluralizam, sekularizaciju, relativizam i gubitak stabilnog identiteta.³⁵ Baumanova koncepcija „tekuće modernosti“³⁶ i Postmanova kritika simboličke

²⁷ PAUL TILLICH. *Systematic Theology*. Reprint edition. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

²⁸ JOSEPH RATZINGER. *Uvod u kršćanstvo*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2017.

²⁹ HANS JOAS. *Faith as an option: Possible futures for Christianity*. Stanford University Press, 2014.

³⁰ EMILE DURKHEIM. *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosvjeta, 1982.

³¹ Pojam iz fenomenologije (Edmund Husserl) koji označava prirodni svijet svakodnevnog iskustva, prije svake znanstvene obrade. To je svijet kako ga doživljavamo iznutra – kroz odnose, tijelo, emocije, rutine. U kontekstu kršćanstva: mjesto gdje se vjera ne živi kao ideologija, nego kao egzistencijalni susret.

³² ALFRED SCHUTZ and THOMAS LUCKMANN. *The Structures of the Life-World*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

³³ CHARLES TAYLOR. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

³⁴ HANS JOAS. *Faith as an option: Possible futures for Christianity*. Stanford University Press, 2014.

³⁵ JEAN-FRANÇOIS LYOTARD. *La condition postmoderne*. Paris: Edition de Minuit, 1979.

³⁶ ZYGMUNT BAUMAN. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

zasićenosti upućuju na izazove za kršćanski ethos. On nastoji očuvati svoju relevantnost u uvjetima fragmentiranosti.³⁷ Kršćanstvo se pojavljuje kao aktivan sugovornik suvremene kulture. Pri tome istovremeno oblikuje i biva oblikovano kulturnim procesima.³⁸

(5) Empirijski uvid: Kušnja kršćanstva u postmoderni

Završni dio donosi empirijski uvid kroz kvalitativno istraživanje provedeno među članovima udruge *Kršćanski akademski krug*. Fenomenološko-sociološki pristup³⁹ omogućuje analizu doživljaja religijskog identiteta unutar suvremenih društvenih uvjeta.⁴⁰ Kršćanski ethos interpretira se kao fluidna, ali koherentna struktura značenja. Ona reflektira hibridnost suvremenih identiteta.⁴¹ Na temelju dobivenih uvida, potvrđuje se njegova uloga kao dinamične i relevantne duhovne stvarnosti u postmodernom društvu.⁴²

Zaključak pregleda

Takva organizacija cjelina olakšava sustavno razumijevanje i dubinsku analizu teme. Esej pokazuje da kršćanski ethos nije statičan, već se neprestano mijenja, odgovarajući na izazove suvremenog društva. On se obnavlja kroz kreativnu reinterpretaciju. Oslanja se na duhovne, moralne i socijalne temelje. Kršćanski ethos ostaje relevantan unutar kulture, politike i osobne egzistencije. Oblikuje moralne smjernice za humanije i pravednije društvo. Kroz reinterpretaciju svojih temeljnih principa, postaje aktivan faktor u oblikovanju etičkog okvira postmodernog društva, potičući odgovornost, suosjećanje i zajedništvo.

³⁷ NEIL POSTMAN. *Technopoly: The surrender of culture to technology*. Vintage, 2011.

³⁸ HANS JOAS. *The Power of the Sacred: An Alternative to the Narrative of Disenchantment*. Oxford University Press, 2021.

³⁹ AMEDEO GIORGI. *The descriptive phenomenological method in psychology: A modified Husserlian approach*. Duquesne university press, 2009.; MAX VAN MANEN. *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy*. Routledge, 2016.

⁴⁰ ALFRED SCHÜTZ. *The Phenomenology of the Social World*. Vienna: Northwestern University Press, 1967. PETER L. BERGER & THOMAS LUCKMANN. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Doubleday, 1966.

⁴¹ ZYGMUNT BAUMAN. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.; ANTHONY GIDDENS. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press, 1991.

⁴² CHARLES TAYLOR. *A Secular Age*. Cambridge. MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007; DANIELE HERVIEU-LÉGER. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000.

1. POVIJESNE I DRUŠTVENE KONSTANTE KRŠĆANSTVA

Prvo poglavlje nudi povijesno-sociološki okvir razumijevanja kršćanstva. Od prvih zajednica do postsekularnog razdoblja prikazuje se razvoj odnosa između Crkve, društva i kulture. Naglašava se prijelaz od institucionalne religije prema osobnijim, pluralnim oblicima vjere te uloga kršćanstva u očuvanju moralne kohezije unutar modernih društava.

1.1. Kršćanstvo kao društvena forma

Kršćanstvo je fenomen koji ne možemo shvatiti isključivo u teološkom ili religijskom smislu, već i kao važan društveni, kulturni i politički element, duboko ukorijenjen u povijesti civilizacije. Povijest kršćanstva razvija se kroz specifičan odnos između Crkve, društva i kulture, u kojem su ključne promjene u samoj instituciji Crkve i njezinoj ulozi u društvenim i političkim okvirima. Razumijevanje ovog društvenog fenomena zahtijeva analizu ključnih prijeloma, kao i promjena u interakciji između vjere i života zajednice kroz vrijeme. Kršćanstvo se, stoga, pojavljuje kao kompleksan društveno-povijesni okvir u kojem se prepoznaju promjene u institucijama, vjerovanjima, ali i odnosima unutar šire kulturne i političke dinamike.⁴³

Rani razvoj i institucionalizacija

Povijest kršćanstva počinje u prvotnim zajednicama koje su nastale oko osobe Isusa Krista, u razdoblju Rimskog Carstva, a nastavila se kroz višestoljetne procese širenja, institucionalizacije, ali i prilagodbe na specifične političke i društvene uvjete. U početku, kršćanstvo je bilo progonjeno, a poslije, s usponom Carigradske i Rimokatoličke Crkve,⁴⁴ postalo je dominantna religija

⁴³ JONATHAN Z. SMITH, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. University of Chicago Press, 1991.

⁴⁴ U ovom eseju mi za termin Rimska Crkva koristimo termin koji se udomaćio na II. vatikanskom koncilu, a to je Katolička Crkva.

u europskom prostoru te je imalo ključnu ulogu u formiranju političkih i kulturnih struktura.⁴⁵

Od svojih početaka u 1. stoljeću u Palestini, kršćanstvo se razvija u okruženju Rimskog Carstva, gdje je prvo bilo malena, marginalna religijska zajednica. Tijekom prva tri stoljeća, kršćani su bili podvrgnuti progonima, a njihov broj rastao je unatoč prijetnjama. Ključan trenutak u povijesti kršćanstva događa se u 4. stoljeću, kada je car Konstantin Veliki izdao Milanski edikt 313. godine, kojim je kršćanstvo postalo dopuštena religija, a poslije i službena religija Rimskog Carstva. Ovaj prijelomni trenutak označava početak institucionalizacije kršćanske vjere i njezine uloge u političkim i kulturnim strukturama.⁴⁶

Srednji vijek

U srednjem vijeku, s formiranjem europskih kraljevina i carstava, Crkva je postala ključna institucija u oblikovanju političkih i društvenih normi. Papinska vlast dosegla je vrhunac tijekom 12. i 13. stoljeća, kada je Papa imao značajnu političku moć. Kroz sve te procese, crkvene institucije kao što su župe, biskupije i samostani, postale su ne samo duhovni, već i društveni centri. U ovim institucijama nije se samo obavljao vjerski obred, nego su se oblikovale i društvene norme, obrazovanje, pa čak i politički odnosi.⁴⁷

Župa je bila temeljna organizacijska jedinica Crkve i bila je povezana s neposrednim društvenim okvirom. Pojam „paroikia“ (župa) označavao je mjesto stanovanja i zajednicu vjernika, ali u širem kontekstu, ona je bila i politički entitet, važan za održavanje društvene kohezije.

Preko župe Crkva je uspostavljala moralne norme utemeljene na teološkim učenjima, ali i društvenim potrebama zajednice. U ovim institucijama oblikovalo se svakodnevno životno iskustvo ljudi, od obiteljskih, obrazovnih do političkih odluka.⁴⁸

⁴⁵ DAVIES NORMAN, *Europe, A History*. Oxford University Press, 1996.

⁴⁶ JOHN MOORHEAD, „Peter Brown’s The Rise of Western Christendom: A Review Essay.” *Journal of Religious History* 29, no. 1 (2005): 67-76.

⁴⁷ DIARMAID MACCULLOCH. *Christianity: The First Three Thousand Years*. Viking, 2011.

⁴⁸ Religijska osnova crkvene organizacije utemeljena je pod vidom župe, koja otvara značenje važno za povijesno razumijevanje samoga kršćanstva. „U teološkom smislu jedina istinska i stvarna Crkva bila je župa, dok je sve drugo ostalo apstrakcija i teorija, odnosno necrkva.“ (DIARMAID MACCULLOCH. *Christianity: The First Three Thousand Years*. Viking, 2011.) Etimološki govoreći župa potječe od grčke riječi „paroikein“, što znači „stanovati kod“, susjed biti, a pridjev „paroikos“ znači „bliz“, koji kraj koga stanuje. Tko stanuje „kod nekoga“,

Moderni i postsekularni kontekst

Župa kao lokalni centar moralne kohezije potvrđuje Durkheimovu tvrdnju da religija održava društvenu stabilnost kroz rituale i zajedničke norme. Međutim, u modernim društvima institucionalna religija gubi monopol nad autoritetom i univerzalnim normama. Pluralizam i individualizacija omogućuju različite svjetonazore i osobne interpretacije vjerskih praksi. Time se smanjuje moć Crkve da oblikuje zajednički smisao i nametne univerzalne norme.

Ova dinamika ističe suvremenu sociološku dilemu religije: kako zadržati društvenu koheziju i relevantnost u kontekstu fragmentiranih autoriteta i subjektivnih izbora. Teoretski, ovu dinamiku ilustriraju Berger, Durkheim i Luckmann. Berger pokazuje kako pluralizam zahtijeva da religijske institucije fleksibilnije oblikuju norme; Durkheimova ideja moralne kohezije ostaje vidljiva kroz lokalne rituale i zajednice; a Luckmannova analiza privatizacije religije objašnjava individualizirane prakse vjere.

Sociološki gledano, ograničenja institucionalne religije u modernim društvima uključuju:

Gubitak monopola nad autoritetom – Crkva više ne može diktirati jedinstvenu interpretaciju smisla života ili moralnih normi.

nije stabilan, stalan. Dakle, kao stranac je. „Abraham, iseljenik u Egiptu, bijaše „*paroikos*“, „stranac“. Sinovi Jakovljevi, koji bijahu nastanjeni „kod Egipćana“, sačinjavali su jednu „*paroikiu*“. (NIKOLA DE MARTINI. *Nova župa zajednica prijatelja*. Zagreb: Katehetski salezijanski centar. 1982., str. 12.). Povijest kršćanstva možemo promatrati već od povijesti izabranog židovskog naroda, kako se ona opisuje u Starom zavjetu pa nastavljajući se na Novi zavjet sve do danas. Njegovo značenje je doživljavalo različite promjene usporedo s promjenama u značenju koje je poprimao pojam „*paroikia*“. Oko 155. godine pojam „*paroikia*“ označava cjelokupnost nastambi i osoba koje su sačinjavale jednu biskupiju. „Povjesničar Euzebij npr. kaže da je Timotej upravljao „*paroikiom*“ u Efezu, a Tit „*paroikiom*“ na Kreti.“ (NIKOLA DE MARTINI. *Nova župa zajednica prijatelja*. Zagreb: Katehetski salezijanski centar. 1982., str. 12.). Od VI. st. pa dalje, u saborskim se odlukama razlikuju pojmovi „župa i dijeceza“. Župa postaje „juridička ustanova“ (NIKOLA DE MARTINI. *Nova župa zajednica prijatelja*. Zagreb: Katehetski salezijanski centar. 1982., str. 11.) kao osnovna stanica Crkve kojom od VI. st. upravlja jedan svećenik, pod biskupovom jurisdikcijom koja obuhvaća šire područje dijecezu-biskupiju. Juridička ustanova župe, biskupije, ima svojstvene potrebe i probleme koji nekada mogu pridonositi zadovoljenju potreba osoba kršćanstva, a katkada može biti tako strukturirana da ne služi dobru osobama kršćanskog ethosa, da mu je čak oprečna. Ova oprečnost „juridičke ustanove“ i „žive stvarnosti“ kršćanstva nastaje zbog problemski usmjerenog odnosa sociokulturnih formi države, politike, kulture, religije i ekonomije i oblika njihovih moći.

Fragmentaciju zajedništva – Pluralizam otvara prostor za različite denominacije, sekularne identitete i osobne religijske prakse, što smanjuje homogenost i stabilnost kolektivnog identiteta.

Individualizaciju vjere – Sve više ljudi oblikuje vlastite duhovne putove, birajući rituale i norme koji odgovaraju osobnim vrijednostima, što smanjuje snagu institucionalnog utjecaja.

Primjeri suvremenih prilagodbi uključuju organizaciju online zajednica, edukativne programe i društvene inicijative unutar župa, što pokazuje kako Crkva nastoji oblikovati vjerski identitet i moralni okvir unatoč ograničenjima pluralizma i individualizacije.

Nije li to jedan od razloga da u suvremenom društvu dolazi do novog razdvajanja između procesa promjena u osobnom životu pojedinca i preustroja na institucionalnoj razini? „To se u prvom redu ogleda u oslobođenju kršćana od bilo kakvog središta religijske moći i sveobuhvatnog simboličkog sustava koji bi bio neosporni nositelj smisla.“⁴⁹

Prilagodba crkvenih institucija novim društvenim uvjetima ilustrira Bergerovu tezu da društvene strukture oblikuju religijske prakse.

Kršćanstvo se kroz povijest prilagođavalo kulturnim, društvenim i političkim strukturama, prenoseći svoju bit bez gubitka duhovne stvarnosti. Cilj ovog poglavlja je prikazati društvene aspekte kršćanstva kroz povijesnu organizaciju društva u judeo-kršćanskoj civilizaciji.

S razvojem kapitalizma, prosvjetiteljstva i industrijske revolucije, te pojavom sekularizma, crkvena moć se smanjila. Novi oblici pluralizma i tolerancije omogućili su veću osobnu slobodu u izboru vjere i praksi, dok je religija postala više privatno pitanje.⁵⁰

Danas, u postsekularnom društvu, kršćanstvo se suočava s izazovima pluralizma, globalizacije i individualnih sloboda. Vjerske institucije prilagodile su se novim uvjetima i djeluju primarno kao centri duhovne podrške i zajedništva, više nego kao političke ili kulturne sile.⁵¹

⁴⁹ ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Rascjep u svetome*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007., str. 697.

⁵⁰ CHARLES TAYLOR. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

⁵¹ PETER L. BERGER. *The Sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday, 1967

Kroz povijest je kršćanstvo oblikovalo i bilo oblikovano sociokulturnim, političkim i ekonomskim faktorima; i danas, iako ne dominira javnim prostorima, zadržava važnu moralnu i duhovnu ulogu. Kršćanstvo danas predstavlja dinamičan proces usmjeren na stvaranje smisla i duhovnog života, kako u osobnoj, tako i u kolektivnoj dimenziji.⁵²

U nastavku eseja analizirat će se kako se ove povijesne i društvene konstante odražavaju u suvremenim iskustvima vjere i religioznosti pojedinca.

1.2. Od kulta do univerzalne Crkve

„Prestani vjerovati u Boga: Živi ga!“

– Willigis Jäger

U suvremenom svijetu koji fragmentira svekonstituirajuću subjektivnost, pojavljuje se novi odnos s bitkom – odnos koji nije ograničen na religiozni identitet, već obuhvaća sve dimenzije čovjekova duha: umjetnost, znanost, tehnologiju, filozofiju i religiju. Fenomenološki promatrano, ovaj odnos oblikuje subjektivno religiozno iskustvo i vodi prema *synthesisu* – modernoj formi *poiesisa*, odnosno svjesnom, stvaralačkom življenju u svijetu.⁵³

Povijest kršćanstva može se razumjeti kao postupan prijelaz od patrijarhalnih religioznih struktura do univerzalne Crkve, pri čemu svaka faza oblikuje različite dimenzije subjektivnog iskustva vjere.⁵⁴

1. Religija-kult: obitelj i pleme

U ranim patrijarhalnim zajednicama subjekt proživljava vjeru kroz ethos zajedničkog života, rituale i običaje. Religija usmjerava iskustvo pojedinca unutar intersubjektivnog horizonta zajednice.

2. Crkva-narod: oblik Izraela

Kroz povijesna iskustva izbavljenja i društvenu organizaciju, kolektivni identitet jača. Subjekt dijeli odgovornost i pripadnost naciji, a religiozno iskustvo postaje izraz kolektivne svijesti.

⁵² RODNEY STARK and ROGER FINKE. *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. University of California Press, 2000.

⁵³ ANTE PAŽANIN. *Etika i politika. Prilog praktičnoj filozofiji*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo. Biblioteka filozofska istraživanja, knjiga 110, 2001., str. 34.

⁵⁴ Usp. JOSEPH LALOUX, *Uvod u sociologiju religije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1970., str. 85-122.

3. Nacionalna crkva: židovska nacija

Institucionalizacija religije stvara integraciju vjere i društvenog poretka. Pojedinaac doživljava pripadnost i duhovnu obvezu, a kolektivna struktura oblikuje norme i moralni okvir.

4. Novo religiozno iskustvo: Isus Krist

Isusovo učenje naglašava osobni odnos s Bogom i etiku ljubavi. Subjektovo iskustvo postaje intimno i neposredno, oslobođeno institucionalnih normi, fokusirano na praksu svakodnevne ljubavi i poštovanja.

5. Sveopća Crkva: prva stoljeća

Kroz zajedništvo vjernika, Crkva širi mrežu pripadnosti izvan etničkih granica. Fenomenološki, subjekt doživljava univerzalnu dimenziju vjere, usklađenu s kolektivnim identitetom.

6. Institucionalizirana Crkva i „kršćanski svijet“

U srednjem vijeku subjekt doživljava vjeru kroz hijerarhiju i normativne okvire. Religija se integrira u društveni i politički poredak, a osobno iskustvo često se subordinira institucionalnim strukturama.

7. Suvremeno kršćanstvo

Religija se oslobađa povijesnih ograničenja i ponovno naglašava subjektivno iskustvo. Univerzalna dimenzija vjere prilagođava se pluralnom i dinamičnom svijetu, zadržavajući svoju temeljnu fenomenološku funkciju: oblikovanje svjesnog, moralnog i duhovnog života pojedinca.

Ovakvim pregledom jasno se pokazuje kako se religiozno iskustvo pojedinca i kolektiva razvija kroz povijest, pri čemu fenomenološki pristup omogućuje razumijevanje unutarnje dinamike vjere i njezine transformacije kroz društvene i kulturne strukture.

1.2.1. Religija-kult i patrijarhalna kohezija

Kršćanstvo vuče korijene iz patrijarhalnih struktura Abrahama,⁵⁵ gdje su obitelj, pleme i ritualizirane norme osiguravali socijalnu koheziju. Fenomenološki gledano, subjektivno iskustvo vjere oblikuje se unutar intersubjektivnog

⁵⁵ Isto, str. 85.

horizonta zajednice – pojedinac dijeli osjećaj kolektivne povezanosti i moralne odgovornosti.

Ethos zajedničkog življenja u obitelji Abrahama stvara okvir za subjektivno iskustvo: religija postaje interpretativni sustav koji usmjerava doživljaj vjere i oblikuje kolektivni identitet. Povijesni kontinuitet pokazuje kako institucionalizirana religija-kult ⁵⁶ postaje temelj za razvoj kasnijeg univerzalnog kršćanstva.

1.2.2. Crkva-narod i institucionalizacija vjere

Izraelski narod oblikuje se kroz zajednički etički i religiozni okvir – zakone, običaje i obrede koji osiguravaju održavanje kolektivnog identiteta. Fenomenološki promatrano, subjektivno iskustvo postaje vezano uz pripadnost narodu i poslušnost Božjem savezu. Religija tako prelazi iz privatne obiteljske dimenzije u oblik „crkve-naroda“, u kojem osobni čin vjere korespondira s kolektivnim identitetom i društvenim normama.

Patrijarsi su pripadali polunomadskim selilačkim plemenima, a od njihovih vođa i šire zajednice formirala se jezgra kasnijeg Izraela. Primjerice, Josip je migrirao u Egipat još u vrijeme Hiksa, a drugi su ga slijedili potaknuti raznim nedaćama i socijalnim okolnostima. U novom kontekstu narod postaje brojan i suočen s ropstvom, ⁵⁷ što dodatno oblikuje zajednički etnički i religiozni identitet.

Praksa vođenja života u okviru tih zajednica bila je usko povezana s očuvanjem kulturne i religiozne kohezije. Religija se razvijala kao „religija-kult“ unutar obitelji i plemena, gdje je jednobojstvo institucionalizirano kroz obrede, običaje i zakone ethosa. Ethos zajedničkog življenja služio je očuvanju unutarne kohezije zajednice i prenošenju religioznog naslijeđa.

Kako su se povijesne okolnosti mijenjale, mijenjala se i praksa vođenja života: iz obiteljske i plemenske religije-kulta nastajala je struktura tipa „crkva-narod“. Ovaj oblik religije bio je usklađen s novim društvenim zahtjevima, ali uvijek usmjeren očuvanju religioznog identiteta i kulturne povezanosti zajednice.

⁵⁶ Isto.

⁵⁷ Nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 85., J. BRIHGT. *A History of Israel*. Philadelphia: Westminster Press, 1959., str. 86.

Ključan moment u formiranju naroda bio je Mojsijev doprinos: vođenjem naroda kroz pustinju uspostavlja se društvena i plemenska struktura, institucionaliziraju se kult i zakoni koji reguliraju obitelj, rad i društvene odnose.⁵⁸ Centralno mjesto zauzima „Izraelova ispovijest vjere“ koja se sažima u poruci: Bog je Izraela izbavio iz ropstva, izabrao ga za svoj narod i osobno ga voli, što obvezuje narod na posebnu vjernost.⁵⁹

Ovaj prijelaz od osobnog čina vjere unutar kulta prema crkvi-narodu pokazuje fenomenološki pomak: subjektivno iskustvo vjere sada je oblikovano kroz pripadnost kolektivu, a osobna religiozna svijest povezuje se s kolektivnim normama i etikom.

Naznaka budućih promjena u kršćanstvu već se može prepoznati: dok se religija Izraela veže uz jedan narod, oblikovana struktura i etički okvir pripremaju tlo za univerzalizaciju vjere. Fenomenološki, ovo je temelj za razumijevanje kako će kasnije kršćanstvo razviti svoje institucije i hijerarhiju, u kojoj osobno religiozno iskustvo korespondira s univerzalnim društvenim i duhovnim ciljevima.

1.2.3. Nacionalna crkva: integracija religije i nacije

Pod vodstvom Mojsija, a kasnije proroka i kraljeva poput Jošije, religija postaje sredstvo oblikovanja naroda. Crkva se poistovjećuje s nacijom, integrira društvene strukture i kulturu te osigurava koheziju. Fenomenološki, doživljava vjere sada je vezan ne samo uz osobni odnos s Bogom, već i uz kolektivni identitet.

Pod kraljem Jošijom, veliki svećenici provode reforme i obnavljaju hram,⁶⁰ uspostavljajući teokratsko kraljevstvo. Kraljevi imaju trostruku ulogu: učvrstiti kraljevstvo, urediti monarhiju i organizirati bogoštovlje. Tako se crkva poistovjećuje s nacijom i kulturom, postajući snažan integracijski element, s prednostima, ali i inherentnim rizicima.⁶¹

⁵⁸ RUDOLF SCHMID. *Mali komentari Biblije: S Bogom na putu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1991., str. 7-8.

⁵⁹ Nav. dj. RUDOLF SCHMID. *Mali komentari Biblije: S Bogom na putu*, str. 10-11.

⁶⁰ Nav. dj. JOSEPH LALOUX. Uvod u sociologiju religije, str. 87.

⁶¹ Isto, str. 86.

Slabljenje kraljevske vlasti dovelo je do podjele na Sjeverno Izraelsko i Južno Judejsko Kraljevstvo, što izaziva duboku religioznu krizu ⁶² i vanjske prijetnje kroz asirsku i perzijsku okupaciju. Judejom pod perzijskom vlašću upravlja nasljedni veliki svećenik uz nadzor kraljevskih namjesnika, čuvajući religiozni identitet i institucionalizaciju vjere.

Postupno, nacionalno obilježje religije zasjenjuje se prihvaćanjem „izvana“ – prozelita koji se pridružuju židovskom narodu. Ova praksa stvara temelje za širenje vjere u helenističko-rimski kulturni prostor i oblikovanje dijaspore, pripremajući teren za univerzalnu misiju.

Unutarnji sukobi između saduceja i farizeja dodatno oblikuju religiju: saduceji su politički otvoreni i skloni helenizmu, dok farizeji nastoje očuvati striktno religiozno zakonodavstvo. Ovi procesi dovode do formalizacije religije i jačanja institucionalne strukture, što kasnije postavlja temelje za kršćansku Crkvu kao organiziranu, sveopću instituciju.

U tom kontekstu, očekivanje spasitelja već se pojavljuje – figure koja neće biti samo politički osloboditelj nacije, niti isključivo božansko sredstvo širenja utjecaja, nego ona koja objedinjuje duhovnu i narodnu misiju. ⁶³

1.2.4. Novi religiozni ethos Isusa Krista

Isus, osnivač nove sekte, iako u početku marginaliziran, privlači sve veću pozornost židovskog naroda, vjerskih vođa i državnih vlasti, iako ne nastupa kao društveni reformator. Kao radikalni mirotvorac i dosljedni nenasilnik, njegova poruka traži promjenu ustaljenog društvenog i religioznog poretka nenasilnim metodama. Njegov cilj nije političko oslobođenje niti razvoj nacije, već uspostavljanje novog *religioznog ideala*.

Cijelo religiozno iskustvo usmjerava se prema njemu, jer se Isus poistovjećuje s Bogom i sa svakim čovjekom. Ta usmjerenost oblikuje odnose prema sebi i drugima, ovisno o tome usklađuju li se ti odnosi s Božjom voljom ili ne.

Isusova veličina nikada nije ležala u njegovom bezuvjetnom pokoravanju konvencijama, već upravo u njegovom oslobođenju od njih. Kao planinska

⁶² Isto, str. 87.

⁶³ Isto, str. 88.

litica, uzdiže se iz mase koja se grčevito drži kolektivnih strahova, uvjerenja, zakona i ustaljenih metoda, i bira vlastiti put.⁶⁴

Time izaziva čuđenje, protivljenje i preoblikovanje ustaljenog društvenog i religioznog poretka, što neizbježno dovodi do sukoba između onih koji ga podržavaju i onih koji mu se protive.

Slijedeći svoj unutarnji glas, vlastiti poziv i opredjeljenje, Isus se dobrovoljno izložio snažnoj društvenoj kontroli koja je obuhvaćala i pobjednike i poražene. Ovu kontrolu, koju su provodile civilne i osobito religiozne vlasti – jer su imale posljednju riječ – on nije potisnuo niti dopustio da ga potisne, već ju je asimilirao.

Isus ide izravno na stanje – *na Božje kraljevstvo u srcu*. Sredstva za to ne traži u običajnom pravu židovske crkve niti u stvarnosti židovstva, koju prihvaća samo kada je prisiljen. Sve je usmjereno na čistu nutrinu. Nimalo mu nije stalo do grubih formula u ophođenju s Bogom. Ne pridaje važnost strogoj praksi pokore i ritualnog izmirenja, nego usmjerava pozornost na neposrednu ljubav i etičko življenje. Pokazuje kako valja živjeti prema vlastitom osjećaju *božanskog u sebi* – i kako se do tog iskustva ne dolazi pokorom i pokunjenošću nad grijesima. U svojoj etici života, Isus proklamira: „Ništa nema u grijehu.“ Ovaj sud označava pomak od formalnog zakonodavstva prema unutarnjemu iskustvu Božje volje i ljubavi u svakodnevnom životu.

Ethos koji proizlazi od Isusa zahtijeva određenu praksu života u kojoj grijeh, pokora i oproštenje – premda važni u židovstvu i kasnije u poganstvu – ne zauzimaju prvo mjesto. U središtu je ljubav koja se proživljava i djelotvorno ostvaruje u svakodnevnom životu.

Tako je, kako je zapisano, od svemoćnog Cezara nastalo *duhovno kraljevstvo*, a od *Imperium Romanum* – *univerzalno, izvansvjetsko Božje kraljevstvo*. Dok je cijeli židovski narod očekivao Mesiju kao političkog i imperijalnog junaka, Krist je svoju mesijansku ulogu manje ostvario prema svojoj naciji, a više prema rimskom svijetu i čovječanstvu. Pokazao je staru istinu: tamo gdje vlada sila, nema ljubavi; a tamo gdje vlada ljubav, sila nema moći.⁶⁵

Time u prvi plan dolazi *nova praksa života*, koju je Isus sam pokazao i poučavao – život usmjeren na ljubav, a ne na moć ili formalnu pokoru.

⁶⁴ Nav. dj. KARL GUSTAV JUNG. *Duh i život.*, Novi Sad: Matica srpska, 1984., str. 263.

⁶⁵ Nav. dj. KARL GUSTAV JUNG. *Duh i život*, str. 263.

Fenomenološki, doživljaj Božjeg kraljevstva postaje osoban i neposredan: subjekt se usklađuje s Božjom voljom kroz ljubav prema bližnjem, a ne kroz vanjske norme.

Njegova poruka stvara novo religiozno iskustvo: univerzalno, izvansvjet-sko, koje nadilazi nacionalne granice i kolektivne strukture. Isus oblikuje su-bjekt koji je slobodan od konvencija, svjestan unutarnjeg poziva i sposoban za etički autonomnu praksu.

Sve ove inovacije oblikuju novi religiozni subjekt – osobu koja je slobodna od društvenih i religijskih konvencija, usmjerena na unutarnji poziv i sposobna za autonomnu etičku praksu. Isus time postavlja temelje univerzalnog, izvan-svjetskog religioznog iskustva, koje nadilazi nacionalne i kolektivne okvire.

1.2.5. Skrovita Crkva i univerzalizam ljubavi

Nakon Isusove smrti, kršćani se organiziraju u skrovitim zajednicama, su-očeni s progonom. Fenomenološki, doživljaj vjere oblikuje se kroz međusobnu povezanost, praksu svakodnevne ljubavi i zajedničkog života. Hijerarhija se razvija iz ravnopravnih općina u strukturu prezbitera i biskupa, ali autonomija iskustva ostaje ključna.

U ranokršćanskoj zajednici fenomenološka svijest vjernika oblikuje se kroz iskustvo zajedništva. ‘Ja’ se ne doživljava izolirano, nego kao dio ‘mi’ koje tvo-ri Crkvu.“ Unutarnja logika dvaju vrijednosnih sustava – civilnog, vladajućeg *Rimskog Carstva* i nove *Crkve* – sukobljava se nakon Isusove nasilne smrti, okupljajući apostole i učenike u naporu da očuvaju svoje poslanje. Nova Crkva svodi se na sektu odbačenu i od Židova i od civilne vlasti Rimskog Carstva, prisiljenu da živi u tajnosti. Takvo skrovito postojanje, premda obilježeno pro-gonstvom u svim njegovim oblicima – od zastrašivanja do pokušaja istrebljenja – Crkva je spremno prihvatila, smatrajući ga dijelom svoje misije i vjernosti idealu.

Na juridičkom području dolazi do raskida između Židovstva i nove Crkve, koja se zbog prevladale liberalne težnje pojavljuje kao raskolnička sekta. Od tog trenutka Crkva prihvaća slobodu da se oslobodi privremenih oblika svoje institucionalizacije. Niječući božanski značaj carske vlasti i mitološke bogove, ona ulazi u otvoreni sukob s religijom i državom Rimskog Carstva.

Unatoč progonima, *apostoli i učenici* postupno stvaraju temeljne sastavne elemente Crkve: stječu pristaše među Židovima i poganima, uspostavljaju hijerarhiju utemeljenu na dvanaestorici svjedoka koji su živjeli s Kristom, razrađuju nauk Crkve polazeći od događaja i djela Isusovih, te sve to uklapaju u povijesni okvir židovske predaje i sociološki kontekst u kojem žive i provode svoje apostolsko djelovanje.⁶⁶

Ustrojstvo prvih kršćanskih općina bilo je takvo kao u svakoj zajednici ravnopravnih članova: svi su se kršćani međusobno nazivali braćom. Nijedan nije imao prvenstvo pred drugim; njihova prava i dužnosti bila su potpuno jednaka.

Općina je birala nekoliko uglednih članova, nazivanih prezbiteri ili biskupi, čija je zadaća bila održavati red, mir i slogu u zajednici. Ipak, zbog toga nisu uživali viši rang osim poštovanja ostale braće, koje su već i inače imali. Prezbiterima su pomagali đakoni, koji su dijelili skupljenu milostinju siromašnijim općinarima i preuzimali druge sitnije poslove koje stariji nisu mogli obavljati.⁶⁷

Realnost na kojoj se moglo sazdati kršćanstvo bila je mala židovska obitelj u dijaspori – sa svojom toplinom i nježnošću, spremnošću na uzajamnu pomoć i zauzimanje, što je do tada bilo nečuveno u cijelom Rimskom Carstvu, pa možda i nerazumljeno. Imala je skroviti ponos „izabranih“, preodjeven u poniznost, i najunutrašnjije nijekanje svega što se nalazi iznad nje, svega što posjeduje sjaj i moć.⁶⁸

U tome se očitovala moć ranog kršćanstva: latentna energija, mudra sreća i iskustvo židovske sinagoge slobodnije ispovijedi, svekoliko židovsko iskustvo i majstorstvo u samoodržavanju općine pod tuđim gospodstvom, pa čak i židovska propaganda – sve to je pod Pavlovim vodstvom otkrilo svoju zadaću u oblikovanju i potvrđivanju određene vrste čovjeka: *kršćanina*.⁶⁹

Alain Badiou⁷⁰ ističe Pavla kao paradigmatički lik subjekta koji odbija podložnost svijetu – što u fenomenološkom smislu označava transcendenciju nad datim povijesnim horizontom. Ovo unutarnje i vanjsko djelovanje kršćanstva predstavlja temeljnu usmjerenost prema *univerzalizmu*.

⁶⁶ Nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 90.

⁶⁷ OTTO CORVIN WIERSBITZKI. *Ogledalo Crkve*. Zagreb: Narodni list, 1953., str. 16-17.

⁶⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE. *Volja za moć*. Zagreb: Mladost, 1988., str. 94.

⁶⁹ Usp., isto.

⁷⁰ ALAIN BADIOU. *Sveti Pavao: Utemeljenje univerzalizma*. Zagreb: Naklada Ljevak, 2006.

Nova Crkva ne ukrućuje privremene oblike svojih institucionalnih struktura, čime osigurava svoju prisutnost i djelovanje u svijetu takvom kakav jest, vodeći računa o stupnju njegova razvoja. Uloge prilagođava stvarnosti, poštujući sociološke različitosti u okviru društvenih struktura, zadržavajući pri tome jednu zajedničku značajku: *vjernost*.

Sa stajališta vrednota, Crkva očituje svoju vjeru na način da je i nekršćani mogu prepoznati – ne suprotstavljajući se izravno nepovoljnom sustavu, nego iskrenošću svoje vjere i ljubavi, čija snaga potkopava otpor.⁷¹ Tako, iz male kršćanske općine koja se postupno izdvaja iz židovstva, proizlazi *princip ljubavi* koji u svakodnevним situacijama kod običnih ljudi izaziva najviši osjećaj moći i dovodi do stvaranja *sveopće Crkve*.

Sreća je to stada – osjećaj zajednice, kako u velikom, tako i u malom, živ osjećaj jedinstva doživljen kao cjelokupnost životnog iskustva. Pomaganje, skrb i služenje stalno pobuđuju osjećaj moći; vidljiv uspjeh i izražena radost pojačavaju taj osjećaj. Ponos ne nedostaje – kao općina, kao stanište Božje, kao „izabranici“.

Valja zamisliti buđenje takva osjećaja: neku vrstu oduševljenja, tuđi govor, neki „*evangelium*“. Ta novost nije dopuštala da sebi pripiše ljubav – smatrao je da se Bog preobražava pred njim te da u njemu oživljava. „Bog dolazi ljudima“, bližnji se transfigurira u Boga, ako u njemu budi osjećaj ljubavi.

Isus je taj bližnji, već misliju preobražen u Boštvo, uzrok koji pobuđuje osjećaj moći.⁷² Upravo time je stvorena *Crkva*.

Ovo dostojno i jednostavno stanje prvih kršćanskih općina, nažalost, vrlo se brzo izmijenilo. Prezbiterima, kojima je bila povjerena zadaća vođenja općinskih poslova, u početku je predsjedao najstariji među njima. No, budući da starost nije uvijek išla ruku pod ruku sa sposobnošću, prezbiteri su odlučili izabrati za predsjedatelja najokretnijeg i najspretnijeg člana sredine.

Kako je on imao nadzor nad svim poslovima, za razliku od ostalih, inače ravnopravnih kolega, nazvan je biskupom. Ubrzo je općina u biskupu prepoznala svog duhovnog poglavara. Posebne okolnosti dodatno su povećale ugled

⁷¹ Usp. nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 92.

⁷² Nav. dj. FRIEDRICH NIETZSCHE. *Volja za moć*, str. 95.

biskupa. Tako je već u prvoj polovici drugog stoljeća nakon Isusova rođenja položen temelj crkvenoj aristokraciji.⁷³

Crkva postaje univerzalna kroz etičku i spiritualnu privlačnost, ne kroz moć ili formalnu hijerarhiju. Subjektivno iskustvo vjere – osjećaj zajedništva, pomaganja i ljubavi – oblikuje stvarnu društvenu moć i potvrđuje univerzalni karakter Crkve.

1.2.6. Kršćanski svijet i srednjovjekovni poredak

Kršćanstvo kao ethos zajedničkog življenja u srednjem i novom vijeku oblikovalo se u skladu s vremenom, unutar jasnih struktura metafizičke vladavine i političke teologije.⁷⁴ „Od konstantinskog obrata Crkva se učvrstila u ‘svijetu’ i ovladala njime. No isto je tako i ‘svijet’ prodirao u Crkvu.“⁷⁵ Teritorijalna župa postaje temeljna struktura religioznog života,⁷⁶ a Konstantinov edikt iz 313. godine priznao je kršćansku vjeru, stavljajući je u novi položaj u društvenom i političkom poretku.

Car Konstantin prekinuo je mirno razdoblje prvih triju stoljeća kršćanstva i pokrenuo jednu od najvećih globalizacija u povijesti. Crkva ga je dočekala s očekivanjem da će širenje njegove vlasti osigurati prevlast novozavjetne poruke među poganskim narodima. Zato su ga kršćani slavili ne samo kao nositelja vjere, nego i kao obnovitelja Rimskog Carstva.⁷⁷

Kršćanstvo je postalo povlašteno i sveprisutno, stvarajući „kršćanski svijet“ integriran u kulturne i političke strukture.⁷⁸ Konstantin se nametnuo crkvenoj hijerarhiji, čime kršćanski ethos prelazi u institucionaliziranu religiju – *Pax Romana* – koja ograničava pluralizam i opravdava vlastite političke postupke kroz teološke argumente.

Primarno nije bilo riječ o religioznom iskustvu, nego o religioniziranoj politici – oblikovanju institucije u kojoj su vjerski monoteizam i univerzalna

⁷³ Nav. dj. OTTO CORVIN WIERSBITZKI. *Ogledalo Crkve*, str. 17-18.

⁷⁴ Usp. UWE BIRNSTEIN, HERBERT GUTSCHERA, THEO KÖRNER i drugi. *Kronika kršćanstva*. Zagreb: 1998. Mozaik knjiga, str. 128.

⁷⁵ Isto.

⁷⁶ Usp. nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 93.

⁷⁷ Nav. dj. ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Rascjep u svetome*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007., str. 323.

⁷⁸ Usp. nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 93.

monarhija spojeni u nerazdvojivu cjelinu. Time je stvoren temelj za sakralnu i svjetovnu moć unutar Rimskog carstva.⁷⁹ Ipak, pojedinci i skupine neprestano traže načine da „oporuku početka“ žive u skladu s vremenom, što vodi prema reformaciji.⁸⁰

S početkom seobe naroda germanska su plemena stupila na tlo nekadašnjega Rimskog Carstva te ušla u krug starocrkvene misije. U tom susretu različitih svjetova germansko se mišljenje ispreplelo s naslijeđem antike, koja je, u kršćanskoj formi, nastavila živjeti i djelovati kao temelj europske duhovnosti. Na tom se tlu postupno oblikovala Crkva posebnog identiteta – institucija koja je, preuzimajući naslijeđe i preobražavajući ga, postala nositeljica kulturne i simboličke integracije zapadnog svijeta.⁸¹

Crkvena je hijerarhija izgrađena na snažnom centralističkom autoritetu vrhovnog svećenika i rimske kurije, čime je uspostavljen model jedinstva koji povezuje duhovnu i upravnu dimenziju vjere. Uzajamno prožimanje religijskog i vremenitog života stvorilo je dinamičan odnos između svetog i profanog – odnos u kojem se moć, legitimitet i društveni poredak uzajamno potvrđuju. No ta je međuovisnost istodobno rađala i napetosti: Crkva je bila jamac duhovnog i moralnog poretka, dok je svjetovna vlast preuzimala ulogu njegovog čuvara i zaštitnika.⁸²

U tom povijesnom spoju religijskog autoriteta i društvene strukture prepoznaje se proces *sakralizacije poretka* – fenomen u kojem se sveto ne očituje samo u ritualu i dogmi, nego i u samom oblikovanju političke i kulturne stvarnosti Zapada. Kršćanstvo, kao društveno stajalište povezano s kulturom i vremenitim institucijama, postupno razvija *religioznu ideologiju* shvaćenu kao skup špekulativnih istina i etičkih načela. Time se temeljni motivi oblikovanja kršćanstva premještaju na razinu društvenih formi, sustavno uređenih *preciznom terminologijom unutar razrađenog pravnog i didaktičkog okvira*.⁸³

⁷⁹ Nav. dj. ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Rascjep u svetome*, str. 323.

⁸⁰ Usp. nav. dj. UWE BIRNSTEIN, HERBERT GUTSCHERA, THEO KÖRNER i drugi. *Kronika kršćanstva*, str. 128.

⁸¹ Isto, str. 74.

⁸² Usp. nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 93.

⁸³ Isto.

Pripadnost kršćanstvu u tom se kontekstu očituje u *ortodoksности* – razumijevanoj ne samo kao doktrinarna točnost, nego i kao moralni zakon koji strukturira zajednicu i određuje granice identiteta vjernika.

A takva institucionalna zatvorenost nerijetko vodi *moralizatorskom obliku religioznog propovijedanja*, u kojem se naglasak premješta s iskustva na normu.⁸⁴ Univerzalnost kršćanstva očituje se u *uniformnosti liturgijskog zakonika*, u jedinstvenom jeziku i ustaljenim obrednim shemama. Time se univerzalnost kršćanstva više ne promatra *ontološki ni transcendentno*, nego *društveno-povijesno* – kao oblik *društveno-kulturne pripadnosti*, u kojoj prevladava *ritualizam* nad slobodnim i osobnim izborom.

Socijalno-kulturna struktura srednjovjekovnoga društva i njezin kontinuitet bili su nezamislivi bez kršćanstva kao službene ideologije i integrativnog principa. Kršćanstvo se u tom kontekstu oblikuje u skladu s duhom vremena, preuzimajući obilježja *političke teologije i metafizičke vladavine* koje omogućuju njegovu institucionalnu stabilnost unutar zadanog društvenog poretka. Takva prilagodba, iako nužna za povijesno preživljavanje Crkve, istodobno vodi njezinoj *ideologizaciji* – pretvaranju religijskog sadržaja u instrument društvene legitimacije.⁸⁵ U tom procesu kršćanstvo, djelujući u povijesnom mediju i svakodnevici srednjega vijeka, na razini strukture gubi dio svoje *egzistencijalne autentičnosti*.

Konstitutivno i regulativno djelovanje kršćanstva očituje se u obliku *političke teologije* koja djeluje kao službena ideologija, podupirući prisilne mjere. Svako „zastranjivanje“ u vjeri i moralnosti smatralo se prijetnjom poretku i kažnjavalo se oštrim sankcijama.⁸⁶ Moralna kohezija u srednjovjekovnom društvu nije počivala na poštovanju individualne savjesti, već na prihvatanju religiozne ideologije – skupa špekulativnih istina i etičkih zapovijedi. Alternativa toj obvezi pripadnosti nije postojala: pojedinac se morao misaono uskladiti s doktrinarnom zgradom Crkve i poštovati čudoredni zakon, bilo kroz fizičku prisilu, moralne norme ili pravne odredbe.⁸⁷

⁸⁴ Isto, str. 95.

⁸⁵ Usp. ESAD ĆIMIĆ. *Religija i društvo*. Zagreb: Edicija Centra za idejno-teorijski rad GK SKH Zagreb, 1987., str. 35.

⁸⁶ Usp. nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 93.

⁸⁷ ŽELJKO OŠTARIĆ. *Durkheimov teorijsko-metodologijski pristup religiji*. U: Radovi, 38, 15 (1999), str. 186., Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet u Zadru, Zadar.

Takva struktura bila je moguća unutar hijerarhijskog društva u kojem vrhovnu vlast drže papa i biskupi, dok kler i članovi crkvenih redova djeluju kao delegirani ili pridruženi nositelji autoriteta. Masu laika, obične članove Crkve, svodila je na podređeni status i ulogu izvođenja religioznih i često svjetovnih zadataka, čime se osiguravala potpuna kontrola nad vjerom i praksom u zajednici.⁸⁸

Kroz učestalu interakciju i sustavno razrađene pravne i didaktičke okvire, crkvena elita svodila je kršćanstvo na oblik društvenog pritiska koji se nameće cijelom stanovništvu. Društvena stvarnost, ali i osjećaj subjektivne bliskosti te moralne povezanosti s ostalim članovima zajednice, utemeljeni su na pripadnosti kršćanskoj religiji. Međutim, takva pripadnost često se ograničavala na načelno prihvaćanje, što je rađalo *formalističko shvaćanje religije i morala*, svedeno na razinu pukog prirodnog zakona.⁸⁹

Posljedica toga bila je široka primjena različitih oblika kontrole i pritiska, temeljenih na strahu od kazne. U tom kontekstu nastala je i potreba za institucionaliziranim mjerama obnavljanja vjere, poput župskih misija, te sredstava prisile kao što su *Indeks zabranjenih knjiga, ekskomunikacija i inkvizicija*.⁹⁰

Kršćanstvo time izjednačuje društvene i religijske sile, čineći ih praktički identičnima. Društvene sile, čije su integrativne funkcije izražene kroz moralne, pravne i političke institucije, postaju nerazdvojne od religijskih sila, čija je uloga jasno institucionalno definirana.⁹¹ Ovim se ostvaruje jedinstvo svjetovne i religiozne vlasti, pri čemu kršćanstvo zauzima nadređeni položaj u odnosu na ostatak društva.

Status biskupa i klera općenito je viši zbog društvene moći koja proizlazi kako iz njihove ugledne uloge, tako i iz privilegija povezanih s njihovom službom. Uz hijerarhiju svjetovnog klera, razvijaju se brojni religiozni redovi, muški i ženski, koji ne djeluju samo kao vjerske institucije, nego i kao intelektualna i kulturna elita čiji je utjecaj značajan. Ta elita igra ključnu ulogu u oblikovanju civilizacije, pružajući podršku cjelokupnom vodstvu Crkve, koja postaje glavni

⁸⁸ Usp. nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 94.

⁸⁹ Isto.

⁹⁰ Isto, str. 95.

⁹¹ Usp. nav. dj. ŽELJKO OŠTARIĆ. *Durkheimov teorijsko-metodologijski pristup religiji*, str. 186-187.

pokretač kulturnog razvoja.⁹² Najznačajniji doprinosi civilizaciji ostvaruju se na području gospodarstva, politike, društva, filozofije, znanosti i umjetnosti.

Osnovni strukturalni elementi srednjovjekovnog kršćanskog svijeta nastali su kao rezultat stapanja grčko-rimske i barbarske kulture. Katolička Crkva, zahvaljujući utjecaju svoje religiozne elite, igrala je ključnu ulogu u procesu međusobnog prožimanja tih dviju tradicija.⁹³ Klodvigovo krštenje u Franačkom carstvu predstavljalo je simboličnu i političku povlasticu koja je omogućila prijenos religioznih i kulturnih vrijednosti grčko-rimske civilizacije među barbarskim osvajačima.

Utjecaj kršćanske elite, osobito hijerarhije i redovnika, bio je presudan u oblikovanju novog društvenog i kulturnog okvira.⁹⁴ U ranome srednjem vijeku često su se sukobljavale dvije komplementarne sile: težnja za svjetovnom moći i političkim utjecajem te redovničko odricanje od svijeta. Upravo u napetosti između ovih polova oblikovala se dinamika društvene, religiozne i kulturne stvarnosti srednjeg vijeka.⁹⁵

Društveni poredak srednjeg vijeka smatrao se „kršćanskim“, jer je Crkva izravno organizirala određene svjetovne institucije i nad njima provodila strogu kontrolu. Tako se ostvarilo ono što se može nazvati „kršćanskim društvom“: s jedne strane, svi članovi pripadaju kršćanstvu, a s druge strane, Crkva upravlja ili nadzire gotovo sve aspekte društvenog života.⁹⁶

U tom kontekstu kršćanstvo se pojavljuje kao dimenzija koja nadilazi pojedine sfere društva i oblikuje cjelokupan društveni i kulturni okvir. Iskustvo i raspoloženje srednjovjekovnih ljudi bilo je stoga oblikovano parcijalnim horizontima intencionalnog pojavljivanja katolicizma – kako u sferi vjere i znanosti, tako i u svakodnevnom životu, bogoštovlju, crkvenoj vlasti i strukturi crkvenih institucija.

Kršćanstvo je tako omogućilo pojavljivanje „kršćanskog svijeta“ kao zatvorenog društvenog sustava, nesposobnog za značajnije inovacije i nove mogućnosti egzistencije. Takva zatvorenost proizlazi iz nepovjerenja prema drugim

⁹² Usp. nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 94.

⁹³ Isto, str. 96.

⁹⁴ Usp. isto, str. 98.

⁹⁵ Usp. nav. dj. UWE BIRNSTEIN, HERBERT GUTSCHERA, THEO KÖRNER i drugi. *Kronika kršćanstva*, str. 74.

⁹⁶ Usp. nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 96.

religijama, navike na stečenu moć te pretjeranog straha od drugačijih putova i nužnih promjena.⁹⁷

Kontrola unutar sustava sprječavala je nekonformistička djelovanja različitim sredstvima, uključujući inkviziciju i upotrebu svjetovne vlasti kao instrumenta „pozivanja na odgovornost“. Jedine dopuštene inovacije dolazile su od društvenih ili religioznih grupa s određenim statusom – primjerice, od plemstva ili članova crkvenih redova – koje su imale privilegiran položaj unutar hijerarhijske strukture društva.⁹⁸

Kršćanstvo time ne postaje samo religijska institucija integrirana s državom, već dovršava i zaokružuje svoj koncept univerzalne vlasti još od vremena cara Teodozija Velikog. Država postaje „kršćanska“, što ima dalekosežne posljedice – ponekad i negativne – za politički i religiozni poredak.⁹⁹ U toj simbiozi Crkva i društvo djeluju uzajamno: Crkva nadzire društvene strukture, dok društvo oblikuje položaj Crkve, što povremeno dovodi do napetosti i sukoba, ali i do stabilnosti. Slični mehanizmi mogu se uočiti i u židovstvu, u obliku nacionalnih religija.

Jedna od tipičnih posljedica te „globalizacijske“ ekspanzije kršćanstva bili su križarski ratovi. Inicirani od pape Urbana II., oni su se pretvorili u naoružano hodočašće u kojem je pokušaj kršćanske ratničke globalizacije doživio značajan neuspjeh i simbolički brodolom.

Ovaj sociološki okvir, proizašao iz funkcionalne i sociološke analize, ilustrira srednjovjekovno kršćanstvo i ethos koji iz njega proizlazi. Ipak, važno je naglasiti da predstavlja samo jedan aspekt istine i da ne obuhvaća cjelokupno, duboko religiozno iskustvo pojedinog kršćanina.¹⁰⁰

Klinijska i gregorijanska reforma prvenstveno su bile usmjerene na osiguranje slobode samostana i Crkve u odnosu na kraljevsku vlast. Snažne monaške zajednice težile su unutarnjoj reformi Crkve i nastojale ostvariti vjerodostojan kršćanski način života unutar konteksta promijenjenih političkih i društvenih okolnosti.¹⁰¹

⁹⁷ Usp. nav. dj. ANTE PAŽANIN. *Etika i politika*, str. 120.

⁹⁸ Usp. nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 96.

⁹⁹ Nav. dj. ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Rascjep u svetome*, str. 324.

¹⁰⁰ Usp. isto, str. 89.

¹⁰¹ Usp. nav. dj. UWE BIRNSTEIN, HERBERT GUTSCHERA, THEO KÖRNER i drugi. *Kronika kršćanstva*, str. 129.

Zaključak: Od religije-kulta do fenomena univerzalne Crkve

Razvoj od religije kulta do univerzalne Crkve pokazuje kako se religija kroz povijest postupno oslobađa ograničenja vezanih uz krv, teritorij i političku moć, te teži univerzalnosti duhovnog zajedništva. Ovaj proces od „religije-kulta“ do univerzalne Crkve otkriva dinamiku u kojoj se religiozno iskustvo neprestano preobražava u susretu s društvenim promjenama. U suvremenom kontekstu to znači da kršćanstvo ne može opstati kao institucionalni poredak, nego kao otvoreni prostor iskustva transcendencije unutar pluralnog svijeta.

1.3. Sekularizacija i moderni prijelom

1.3.1. Raspad srednjovjekovnog „kršćanskog poretka“

Renesansa i početak modernog razdoblja donose dramatične promjene u religijskom i političkom životu Europe. Srednjovjekovni „kršćanski poredak“, u kojem su religija i život bili jedno, dolazi pod pritisak novih filozofskih i društvenih ideja. Protestantska reformacija i katolička protureformacija predstavljaju prijelom u razumijevanju uloge Crkve, duhovne vlasti i sekularnih struktura moći.

Fenomenološki, doživljaj vjere počinje se oblikovati ne samo kroz institucije, već i kroz subjektivno iskustvo pojedinca. Reformacija, predvođena Lutherom, otvara prostor za moralnu i etičku autonomiju, dok katolička protureformacija, kulminirajući Tridentskim saborom, pokušava očuvati autoritet papinstva i institucionalni okvir.

„Razdoblje od 1500. do 1700. obilježeno je do tada neslućenim naporom da se svijet oblikuje prema kršćanskim mjerilima.“¹⁰² *Protestantska reformacija i katolička protureformacija* zbivaju se unutar kršćanstva koje je još uvijek prožeto misaonom strukturom „kršćanskog poretka“.

Međutim, zbog društveno-političke strukture toga vremena dolazi do raskola i prestanka političke hegemonije *Svete stolice* nad zemljama koje su pristale uz reformaciju.¹⁰³ Politička hegemonija Svete stolice očitovala se kroz svjesno jačanje i koncentraciju sredstava vlasti, dok je duhovna vlast neprestano

¹⁰² Isto, str. 272.

¹⁰³ Usp. nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 101.

nadopunjavala i pokoravala te nadoknađivala nedostatke u izgradnji svjetovne vlasti.

U vremenu kada su religija i život bili jedno te isto, nije čudno što su se u religioznu misao slijevale tadašnje društvene, političke i gospodarske težnje. Reformacija nije bila isključivo religiozno-crkvena pojava;¹⁰⁴ ona je izrasla iz nezadovoljstva crkvenim, ali i političkim i društvenim poretom.

Papinstvo je bilo korumpirano u samoj svojoj ustanovi. Monopol plemstva u Crkvi nije se mogao razbiti – bio je nepovrediv.¹⁰⁵

Time je „velika pogibelj sekularizacije, osobito one iznutra, što je prijetila od pape i njegovih nepota, bila za nekoliko stoljeća uklonjena njemačkom reformacijom.“¹⁰⁶ Reformacija je prisilila papinstvo da ponovno postane izrazom duhovne vlasti, jer se moralo postaviti na čelo svojih protivnika i uzdići iz „ogrezlosti u samim stvarnim odnosima.“¹⁰⁷

Kako se ističe: „Papinstvo u moralnom pogledu spasili su njegovi neprijatelji. Bez reformacije čitava bi crkvena država vjerojatno odavno prešla u svjetovne ruke.“¹⁰⁸

Možemo dodati da je *potrebna bila reforma, ali ne i reformacija*.¹⁰⁹ „Mjesto razvoja protiv Crkve mogao je reformni pokret nastati unutar Crkve i dovesti do njezinog unutarnjeg ozdravljenja.“¹¹⁰

Katolička reforma, koju je trideset godina poslije organizirao *Tridentski sabor* kao obnovu unutar katolicizma, suprotstavila se protestantizmu kroz *protureformaciju*. Umjesto da se katolicizam temeljito preispita, on se branio.¹¹¹

Pravo su kršćanstvo definirale tri glavne crkve – *Katolička*, *Luteranska* i *Reformirana* – svaka na svoj način. S bezuvjetnom tvrdoglavošću kojom su pojedine konfesije sebe smatrale nositeljima jedine istine, druge konfesije, pa čak

¹⁰⁴ Usp. AUGUST FRANZEN. *Pregled povijesti Crkve*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1983., str. 202.

¹⁰⁵ Isto, str. 201.

¹⁰⁶ JACOB BURCKHARDT. *Kultura renesanse u Italiji*. Zagreb: 1991., str. 97.

¹⁰⁷ Usp. isto.

¹⁰⁸ Isto.

¹⁰⁹ Usp. nav. dj. AUGUST FRANZEN. *Pregled povijesti Crkve*, str. 200.

¹¹⁰ Isto.

¹¹¹ Usp. nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 101.

i disidente unutar vlastitih redova, smatrale su hereticima, „sinovima i kćerima đavla“. ¹¹²

Iz toga proizlazi inkvizicija, progoni krivovjeraca i mahnitanje protiv vještica. Katolicizam nije prihvatio obrambeni i oporbeni stav samo na vjerskom području, već je sličan stav zauzeo i prema svjetovnom društvu, koje se otvaralo novim vidicima u kulturi, znanosti i politici. ¹¹³

Sve je bilo upregnuto u jedinstven pothvat *jačanja središnje crkvene moći* i autoritarnog obrasca njezina obraćanja svijetu. ¹¹⁴ U to vrijeme *sloboda savjesti*, u smislu vjerske slobode, nije se mogla ni zamisliti. Takva sloboda bila je načelno u suprotnosti s apsolutnim poimanjem istine i s religiozno-političkom jedinstvenom kulturom, koja je za državni život zahtijevala zaokruženu ideološku osnovicu. ¹¹⁵

Crkva je nastupila s potpunim opiranjem *građanskom društvu* i njegovoj laičnosti – uvijek oštro i nepopustljivo, bez nagodbi i kompromisa. Naivno se vjerovalo da će se kršćanstvo, ako uspije pobijediti svoje protivnike, samo od sebe obnoviti u nekadašnjem punom srednjovjekovnom sjaju i moći.

No sukob se vodio prije svega na *teorijskoj razini*, oslanjajući se na kršćansku ideologiju: polemikom, a ne dijalogom; pobijanjem, a ne razumijevanjem; osudom neprijatelja, a ne življenjem za njegovo spasenje. ¹¹⁶ Stoga se moglo dogoditi, kako ćemo vidjeti poslije, da se na trenutak dovede u pitanje samo *kršćanstvo i Crkva*, a ne njihovi prolazni povijesni oblici iskazivanja.

Protestantska reformacija, predvođena Martinom Lutherom, bila je odgovor na duboko ukorijenjeno nezadovoljstvo Crkvom i njezinom političkom moći. Lutherovih 95 *teza*, objavljenih 1517. godine, pokrenulo je val teoloških i političkih promjena koji je doveo do raskola unutar Crkve.

Katolička protureformacija, kulminirajući *Tridentskim saborom* (1545.–1563.), bila je odgovor Crkve na prijetnju protestantizma, nastojeći očuvati autoritet papinstva i stabilnost crkvenih institucija.

¹¹² Nav. dj. UWE BIRNSTEIN, HERBERT GUTSCHERA, THEO KÖRNER i drugi. *Kronika kršćanstva*, str. 272.

¹¹³ Usp. nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 101.

¹¹⁴ Nav. dj. ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Rascjep u svetome*, str. 210.

¹¹⁵ Usp. nav. dj. AUGUST FRANZEN. *Pregled povijesti Crkve*, str. 260.

¹¹⁶ Nav. dj. ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Rascjep u svetome*, str. 210.

Iz *sociofenomenološke perspektive*, kršćanstvo, usvojivši srednjovjekovnu civilizaciju u obliku „*kršćanskog poretka*“, predstavlja društveni fenomen koji je u svojoj strukturi i vrijednosnom sustavu djelovao suprotno razvoju i novim promjenama. U tom kontekstu, *renesansa* se nameće kao nužnost epohe – kao kulturna i intelektualna reakcija na stagnaciju koju je srednjovjekovni poredak nametao.

„U svojoj romantičkoj kritici Nietzsche priziva klasičnu antiku u pomoć. To je težnja da se vremenu koje se činilo besciljno i zahuktalim suprotstavi slika harmonije i mira; da se vremenu koje je gazilo individualnost velegradskom nivelacijom i kultom bezlične robe suprotstavi vrijeme harmoničnog razvoja pojedinca; da se vremenu otuđenja jasno suprotstavi vrijeme u kojem čovjek spoznaje sebe i svoje ciljeve.“¹¹⁷

1.3.2. Humanizam i renesansni subjekt

Renesansa ističe *čovjeka u njegovoj cjelovitosti*. Antička kultura, u ulozi pedagoga, pojačava tendenciju usmjeravanja svijeta na ovozemaljsko iskustvo, dok duhovni autoritet srednjeg vijeka gubi dominaciju. Fenomenološki, subjekt postaje aktivni sudionik vlastitog iskustva i razvoja svijesti o vlastitim mogućnostima.

Zahvaljujući novim otkrićima i pronalascima, renesansa razvija *nov životni osjećaj*, u kojem subjekt aktivno iskustveno sudjeluje i prepoznaje vlastite mogućnosti. „O stoljeće! O znanosti! Radost je živjeti!“ – uzviknuo je humanist *Ulrich von Hutten*, izražavajući fenomenološku svijest o otkrivanju i cjelovitom doživljaju svijeta i sebe u njemu.¹¹⁸

Iz *sociofenomenološke perspektive*, humanizam – veliki obrazovni pokret povezan s *talijanskom renesansom* – može se promatrati kao *reformski društveni fenomen* koji snažno utječe na praksu i doživljaj kršćanstva. Pokret otvara prostor za ponovno sagledavanje religijskog iskustva u kontekstu pojedinca i zajednice, potičući refleksiju o iskrenosti i smislu vjerskog života.

Humanisti poput *Erazma Rotterdamskog*¹¹⁹ naglašavaju moralnu i unutarnju dimenziju vjere, kritizirajući institucionalni formalizam Crkve. Takav naglasak

¹¹⁷ Nav. dj. JACOB BURCKHARDT. *Kultura renesanse u Italiji*. Zagreb: Prosvjeta, 1991.

¹¹⁸ Nav. dj. UWE BIRNSTEIN, HERBERT GUTSCHERA, THEO KÖRNER i drugi. *Kronika kršćanstva*, str. 214.

¹¹⁹ Isto, str. 215.

otvara prostor za preispitivanje subjektivnog doživljaja religije u odnosu na društvo.

Iz ovoga stajališta proizašlo je mnogo kritika na *posvjetovljenu Crkvu*,¹²⁰ jer humanistički naglasak na autentičnom životnom iskustvu i moralnoj predanosti razotkriva nesavršenosti institucionalnog djelovanja i ceremonijalnog formalizma.

1.3.3. Sekularizacija i prosvjetiteljstvo

Sekularizacija nije samo promjena u religijskim praksama, već i temeljna preobrazba društvenog i kulturnog iskustva. Pojava racionalizma i prosvjetiteljskih ideja omogućuje pojedincu autonomno oblikovanje smisla života i etičkog djelovanja.

René Descartes, u djelu *Discours de la méthode* (1637), postavlja temelje skeptičnog mišljenja, otvarajući prostor za autonomno iskustveno razmišljanje. Sekularizacija se tako očituje kroz promjenu načina na koji pojedinci *doživljavaju, tumače i vrednuju vjeru, znanje i društvene norme*. Umjesto da se oslanjaju isključivo na institucije, ljudi postaju aktivni sudionici vlastitog kulturnog i moralnog iskustva, stvarajući nove horizonte u društvenom i intelektualnom životu.

Fenomenološki, subjektivno iskustvo i doživljaj moralne odgovornosti postaju središnje, dok se autoritet crkvene hijerarhije stavlja u perspektivu. Kantovo načelo kategoričkog imperativa i Lockeova i Rousseauova teorija društvenog ugovora ilustriraju prevođenje religiozne svijesti u društvenu i političku autonomiju.

Prosvjetiteljstvo odbacuje konfesionalni pogled na svijet, iako ostaje u uskom srodstvu s kršćanskom etikom i njezinom slikom svijeta. *Individualizacija*, koju su poticale konfesije svojim naglašavanjem savjesti, ovdje doseže svoj puni oblik.¹²¹

„*Usudi se sam razmišljati!*“ – povikao je Kant „malodobnim“ kršćanima, pozitivno prevodeći Descartesovo načelo dvojbe. *Descartes*, u djelu *Discours sur la méthode* (1637), uvodi skepticizam prema autoritetu u znanstvenom istraživanju. Kant, pak, kroz *načelo kategoričkog imperativa*, prepoznaje moralnu

¹²⁰ Isto.

¹²¹ Isto, str. 275.

dužnost koja treba služiti zajednici, povezujući to s kršćanskom porukom ljubavi prema bližnjemu i pozitivno prevodeći načelo dvojbe u praktičnu etiku.

Socijalna dimenzija prosvjetiteljstva očituje se i u transformaciji *protestantske moralne ideje jednakosti pred Bogom* u političku i pravnu jednakost tijekom američke i francuske revolucije. Teologiju saveza, koja je poticala hodočasnike na osnivanje države, *John Locke* i *Jean-Jacques Rousseau* preoblikovali su u društveni ugovor, čime stoji u temelju proglašenja ljudskih i građanskih prava – ključnih povelja modernog doba. Tako je prosvjetiteljstvo, u biti, *dijete kršćanskog fundamentalizma koje se emancipiralo*.¹²²

Mentalitet prosvjetiteljstva, usmjeren na kritiku i autonomiju, izazvao je val antiklerikalizma. Katolička Crkva bila je lišena mnogih svojih dobara i prava te je progonjena,¹²³ dok se društvo otvaralo prema novim oblicima moralne, političke i intelektualne autonomije.

1.3.4. Sociološki učinci i transformacija Crkve

Sekularizacija i tehnički napredak dovode do slabljenja sociološki uvjetovanog kršćanstva. Praksa vjere više se ne temelji samo na institucijama, nego na osobnom doživljaju i etičkom djelovanju.

Crkva, suočena s raspadom tradicionalnih oblika društvene kontrole, mora restrukturirati svoj identitet kako bi sačuvala univerzalni karakter kršćanskog ethosa. Fenomenološki, fokus se pomiče s vanjskih institucija na unutarnje, subjektivno iskustvo religioznog života.

Opća je značajka toga vremena da katolicizam nastoji očuvati svoju vodeću ulogu. Kao baštinik prošlosti, zadržava se unutar geografskog područja stare latinske civilizacije, no u očima elite koja se otvara novim vrijednostima pojavljuje se kao reakcionarna snaga.¹²⁴

Protestanti su, s druge strane, naglašavali etička dobra djela kao istinsko bogoslužje, kritizirajući katoličke obredne prakse izmirenja s Bogom i predbacujući im elemente „magije“, čime su se jasno razlikovali od pravoslavlja.¹²⁵

¹²² Isto.

¹²³ Nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 102.

¹²⁴ Isto, str. 103.

¹²⁵ Nav. dj. UWE BIRNSTEIN, HERBERT GUTSCHERA, THEO KÖRNER i drugi. *Kronika kršćanstva*, str. 273.

1.3.5. Misija, kolonizacija i kulturna integracija

Možemo reći da se katolicizam u tom razdoblju poistovjetio s kulturnim krugom u kojem je udomaćen, zatvarajući se unutar vlastitih misaonih i životnih obrazaca. Upravo u tom kontekstu, Katolička Crkva preuzima nove zadaće kristijanizacije svijeta, pokrećući misijske aktivnosti kao odgovor na promjene u društvu i kulturnom iskustvu. Kršćanstvo nastoji očuvati svoju univerzalnost kroz misijske aktivnosti.

Misija se u praksi nije mogla zamisliti bez kolonizacije.¹²⁶ Osim želje za pustolovinama i ekspedicijama, u pozadini su stajali privredni, politički i vojni interesi, no misijska revnost bila je jedan od glavnih pokretača svih pothvata velikih geografskih otkrića.¹²⁷

Suradnja između misionara i osvajača često nije donijela dugoročne rezultate, jer u prekomorskim zemljama nije došlo do organskog spajanja kršćanstva s domaćim narodima i kulturama. „Samo su države koje su kolonizirale mogle i misionariti; stoga su, nakon početnih uspjeha, propali svi naponi da se u Indiji, Japanu, Kini ili Africi trajno uspostave kršćanska društva.“¹²⁸

Jedini dugotrajan uspjeh imala je „inkulturacija“ kršćanske poruke – pristup koji nije težio pretvaranju Azijata, Afrikanaca ili Indijanaca u Europljane, nego je nastojao stopiti kršćanstvo s njihovom kulturom, dopuštajući da se vjera prirodno usidri u lokalno društveno i kulturno iskustvo.

Prva dezintegracija kršćanskog društva srednjeg vijeka, nastala protestantskom reformom i oslobođenjem u području kulturnih i političkih institucija, nastavlja se pojavom tehnike. Tehnološki razvoj, osobito u radničkim masama koje su se oblikovale industrijalizacijom, izaziva opadanje vjerskog prakticiranja. Tehnika sama po sebi nije primarni uzrok, već popratna pojava novovjekog otklona od religije.

Ključni uzročnici nalaze se u antiklerikalnoj agresivnosti elita i vođa radničke klase, čije ideje nalaze plodno tlo u društvenim i kulturnim promjenama koje tehnika i proletarijacija potiču.¹²⁹ Dodatno, tome pogoduje slabo

¹²⁶ Usp. isto, str. 274.

¹²⁷ Usp. nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 265.

¹²⁸ Nav. dj. UWE BIRNSTEIN, HERBERT GUTSCHER, THEO KÖRNER i drugi. *Kronika kršćanstva*, str. 274.

¹²⁹ Nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 103.

prilagođavanje kršćanstva na razini unutarnjih struktura i njihove kvalitete,¹³⁰ što otežava religijsko iskustvo i identitet u novim društvenim uvjetima.

Stanovništvo koje je prakticiralo religiju i zatvorilo se u vlastiti institucionalni svijet živjelo je u tekovinama kršćanskog poretka, nastojeći sačuvati njegove oblike. No, u odnosu na stvarne životne uvjete, to je stvaralo raskorak u strukturalnom poretku i nesklad na kulturnom planu.

Takvo stanje dovodilo je do dekristijanizacije svugdje gdje se kršćanstvo nije moglo održati prirodnim putem. Tamo gdje je Crkva zadržala određenu društvenu kontrolu, činila je to izravno, putem klera koji je sačuvao povlaštenu položaj, ili neizravno, kroz institucije poput kršćanske obitelji i drugih vremenitih kršćanskih institucija.

Riječ je o „sociološkom kršćanstvu,“¹³¹ odnosno o tradicionalnom obliku vjere u kojem se religijska praksa ostvaruje pod snažnim utjecajem društvene sredine.¹³² *Kontrola i institucije* doista mogu podržavati ili uokvirivati praksu, no često ne potiču stvarnu vjeru niti omogućuju da se novi sustav vrednota susretne s evanđeljem.

U *gradskim sredinama*, koje su doživljavale velike promjene, ovakvo sociološki uvjetovano kršćanstvo nije se moglo održati.¹³³ Samo je manjina uspjela obnoviti vjeru na temelju *osobnijeg prihvaćanja vjerskog iskustva*, dok je kod većine došlo do *raspada kroz napuštanje prakse i slabljenje vjere*.

Sam *kršćanski ethos* traži preustrojstvo kršćanstva, jer se dosadašnji oblik obnove često događao samo kroz *konfesionalne strukture*. Katolička, Luteranska i Reformirana crkva - svaka je na svoj način oblikovala vlastiti *konfesionalno obojen kršćanski ethos*, što u svojoj biti nije prirodno kršćansko, budući da je *ethos univerzalan* u svom identitetu.

Unutar same vjerske institucije pojavljuje se *napetost* i sukob s društvenom kontrolom koju su provodili zastupnici tradicionalnih oblika kršćanstva. Ipak,

¹³⁰ Usp. isto.

¹³¹ Pojam „sociološko kršćanstvo“ odnosi se na oblik religioznosti u kojem se vjerska praksa i pripadnost temelje ponajprije na društvenim normama, tradiciji i institucionalnoj pripadnosti, a ne na osobnom, egzistencijalnom iskustvu vjere. Takvo kršćanstvo karakterizira kolektivni, kulturno uvjetovani izraz religije koji ne mora uvijek podrazumijevati unutarnju, osobnu dimenziju vjerskog uvjerenja.

¹³² Nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 105.

¹³³ Isto, str. 106.

oblici obnove kršćanstva postupno se institucionaliziraju u ponašanju i uloga-ma, koje se temelje na *sustavu vrednota novog društva*.

Te obnoviteljske težnje konačno dovode do *pitanja same institucije*, što se očituje u *aggiornamentu Ivana XXIII. i II. vatikanskom saboru*, nastojeći uskla-diti univerzalni kršćanski ethos s modernim društvenim iskustvom.¹³⁴

1.3.6. Zaključak: identitet Crkve u modernom svijetu

Kršćanstvo doživljava velike promjene zbog *raspadanja sociološki uvjeto-vanog kršćanstva*, koje je u nekim aspektima slično praktičnom materijalizmu.¹³⁵ Takvo kršćanstvo, nesposobno nositi se s izazovima mnogostrukih pritisaka društvene i kulturne sredine izgrađene na novim temeljima, traži *obnovljeno kršćanstvo* kao protutežu špekulativnom ateizmu.

Pojavljuju se *novi strukturalni i kulturni oblici*, koji nisu baština srednjo-vjekovnog „kršćanskog poretka“. Čimbenici suvremenog svijeta izmijenili su *psihološku i sociološku stvarnost*, pa čovječanstvo danas mora pronalaziti na-čine za ostvarivanje *svog religioznog iskustva* u novim društvenim i kulturnim okvirima.¹³⁶

Kršćanstvo se našlo na *rubu razvoja* koji sve više zahvaća društvo. „Sistem koji je dominirao, i brojčano i kulturno, postaje manjinom.“¹³⁷ To dovodi do *osvježćenja unutar samog kršćanstva*: i dalje obilježava zapadnoeuropsku ci-vilizaciju svojim sustavom temeljnih vrednota, no više se ne može oslanjati samo na *ljudsku narav, etiku, prostornu ekstenziju, numeričku kvantitetu, kulturno-socijalni varijetet ni povijesni kontinuitet Crkve*. Sada je fokus na *samom identitetu Crkve*, koji čini temelj kršćanstva.

Taj identitet zahtijeva *restrukturaciju katolicizma* i uspostavu novih temelja *vlastite univerzalnosti i jedinstva*, izraženih kroz katolicitet koji je istovreme-no *transcendentan i imanentan*. Cilj je univerzalnost – *geografska, numerička, kulturno-socijalna i povijesna* – ali ona se ne temelji samo na prošloj kolonijal-noj ekspanziji. Umjesto toga, naglasak je na „*poslanju unutar*“, tj. na dubljoj

¹³⁴ Isto, str. 106.

¹³⁵ Nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 107.

¹³⁶ Isto, str. 108.

¹³⁷ Isto.

evangelizaciji samog kršćanskog svijeta, obilježenog postkršćanskim poganstvom, čak i tamo gdje Crkva kanonski postoji.¹³⁸

Ovo potvrđuje tezu da je *kršćanstvo otvoreno u preobražaju* i ne može se reducirati ni na političku, ekonomsku, kulturnu, društvenu ili religijsku organizaciju, bez obzira na konfesionalni predznak. Danas kršćanstvo mora istovremeno sačuvati univerzalni ethos i omogućiti pojedincu autentičan doživljaj vjere u pluralnom društvu.

1.4. Postsekularnost i nova religijska osjetljivost

1.4.1. Strukturiranje novog kršćanstva u suvremenom razdoblju

Promjena koja se dogodila u cjelovitom stavu Crkve prema suvremenom društvu i njegovom razvoju dovela je do dijaloga i zajedništva Crkve sa svijetom. „Prvi pokušaj obnove vjerskog djelovanja učinjen je na području političkog i socijalnog katolicizma“.¹³⁹ Obnova ne zahvaća samo vanjske, već i unutrašnje funkcije Crkve na području liturgijske obnove. Promjena u ponašanju i ulogama institucija vodi razvoju društvene strukture, odnosa i načina udruživanja ljudi.¹⁴⁰ Dolazi do istaknutije uloge laikata u crkvenoj strukturi. Uloga laikata postaje značajnija, što horizontalizira odnose između hijerarhije i svećenstva te postavlja nove temelje unutrašnje društvene strukture kršćanstva. Ovaj odnos sada postaje horizontalniji. Time se uspostavlja nova unutrašnja društvena struktura kršćanstva, koja je ujedno i odgovor na izazove suvremenog društva.

1.4.2. Kršćanstvo unutar pluralnog i postsekularnog društva

Danas, kršćanstvo je manjina unutar šireg religijskog pluralizma. Iako je u neprestanoj interakciji s političkim, ekonomskim, društvenim i kulturnim institucijama,¹⁴¹ u mnogim društvima Crkva se nalazi u sukobu s drugim filozofskim i ideološkim pravcima, što znači da više ne uživa status dominantne religije.

¹³⁸ Usp. isto, str. 108.

¹³⁹ Isto, str. 111.

¹⁴⁰ Isto, str. 113.

¹⁴¹ Usp. isto, str. 115.

Stoga postaje imperativ uspostaviti dijalog i suradnju s nekršćanima, temeljen na poštovanju pluralizma i međusobnom priznavanju različitih vjerovanja.¹⁴²

II. vatikanski sabor igrao je značajnu ulogu u obnovi crkvenih struktura i djelovanja, posebno u rješavanju nesklada između Crkve i društva.¹⁴³ Kršćanstvu je vratio pravo lice kako bi ono postalo znak i poziv na jedinstvo i univerzalnost. „Radilo se o tome da se Crkvi povrati udarna snaga njezine ljubavi i nesebične brige kako bi svijetu donijela svjetlo i svjedočanstvo svoje vjere i svoje nadnaravne nade.“¹⁴⁴ To znači - nesklad na razini sustava vrednota, koje prožimaju Crkvu i društvo, ostaje i Crkva ne pristaje na bilo kakvo prilagođavanje i „naturalizaciju“ Crkve, niti se ona kao takva može izravno uključiti u izgradnju ljudskog društva. Tako Crkva nastavlja tradiciju prvih stoljeća.

„Zapravo, skrovitosti i progonstvima prvotne Crkve danas odgovara stanje dijaspore suvremenog kršćanstva, ateizma i vjerska ravnodušnost. Društvenoj nepravdi koja je vladala u vrijeme Rimskog Carstva, kad je bješnjelo ropstvo i gospodstvo vladajuće oligarhije, danas odgovara položaj proletarijata, kao i stanje materijalne i moralne bijede Trećeg svijeta naspram manjini naroda koji žive u izobilju.“¹⁴⁵ Tim, dakle, stvarnostima II. vatikanski sabor iznosi na vidjelo izravnu funkciju Crkve: da bude misterij svetosti i izvor spasenja. „Ta funkcija će djelovati kao latentan čimbenik zbližavanja kršćana i latentan čimbenik pravde u svijetu.“¹⁴⁶ U tome se krije najdublji identitet univerzalnosti i ortodoksnosti kršćanstva.

Kršćanstvo se time, a ne religija ili socijalna reforma, bez obzira na sva unutarnja i vanjska ugrožavanja, potvrđuje po Crkvi, kako organizacijski tako i intelektualno, kao predana pobožnost i ljubav prema bližnjemu. „Istodobno, vrlo mnogo ljudi u tradicionalno kršćanski obilježenim zemljama jedva da mogu nešto poduzeti s vjerom i Crkvama, budući da je kršćanstvo diljem svijeta u konkurentskom položaju s ostalim religijama i svjetonazorom orijentiranim na tehničku izvedivost i gospodarski uspjeh.“¹⁴⁷

¹⁴² Usp. isto.

¹⁴³ Usp. isto, str. 116-117.

¹⁴⁴ Isto, str. 118.

¹⁴⁵ Isto, str. 118-119.

¹⁴⁶ Isto, str. 119.

¹⁴⁷ Nav. dj. UWE BIRNSTEIN, HERBERT GUTSCHERA, THEO KÖRNER i drugi. *Kronika kršćanstva*, str. 381.

1.4.3. Kršćanstvo i praktična realizacija u suvremenom svijetu

Suvremeno kršćanstvo pronalazi plodan odnos s demokracijom i društvenim institucijama, ali zadržava kritički stav prema dominantnim ideologijama. Fenomenološki, doživljaj vjere sada uključuje osobnu angažiranost, osjetljivost na nevolju i aktivnu brigu za siromašne.

Kršćanstvo se u postmodernim oblicima kulture očituje kroz praktičnu realizaciju etičkih i moralnih vrijednosti. Time se na tragu II. vatikanskog sabora svom brigom i osjetljivošću čuvaju pozitivne vrednote što ih sadrže različite društveno-kulturne ili društveno-religiozne stvarnosti, ali i prihvaća opravdana raznolikost u unutarnjoj institucionalizaciji Katoličke Crkve – ne dovodeći u pitanje vlastiti identitet.¹⁴⁸ „Zato nam pluralizam svjetonazora i dijalog religija postaju zadnjom uzdanicom pouzdanja u bolju sutrašnjicu“,¹⁴⁹ a gubitak političke i društvene moći crkava čini ih prihvatljivijim i utjecajnim u društvu, ali sada zbog vjerskih i moralnih razloga, a ne svjetovnih pobuda.

1.4.4. Izazovi i identitet Crkve u postsekularnom društvu

Kršćanstvo se danas suočava s izazovima globalizacije, pluralizma i sekularizacije, ali i dalje ostaje duboko ukorijenjeno u zapadnoj civilizaciji. Iako je institucionalni utjecaj Crkve oslabio, pitanje identiteta i misije kršćanstva ostaje. Da bi se odgovorilo na izazove postkršćanskog društva, Crkva mora ponovno artikulirati svoju univerzalnost, ne samo u kulturnom i društvenom smislu, već u smislu osobne duhovnosti i temeljnih vrednota koje podupiru ljudsku slobodu, jednakost i ljubav.

Kršćanstvo danas nastoji očuvati vlastiti identitet, ali istovremeno prihvaća različitosti unutar svoje institucionalne strukture, što omogućuje bolje razumijevanje i prihvaćanje pluralizma. Pluralizam svjetonazora i dijalog među religijama postaju ključni faktori u izgradnji bolje, pravednije i suosjećajnije budućnosti.

U današnjem svijetu, u kojem su se mnoge društvene strukture promijenile, Crkva mora i dalje biti glasnik ljubavi, pravde i zajedništva. To uključuje njezinu angažiranost u pitanjima poput migracija, siromaštva i ljudskih prava, gdje njezin glas može ponuditi istinsku nadu u vremenima globalne nesigurnosti.

¹⁴⁸ Usp. nav. dj. JOSEPH LALOUX. *Uvod u sociologiju religije*, str. 120.

¹⁴⁹ Nav. dj. ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Rascjep u svetome*, str. 729.

Fenomenološki, subjektivno iskustvo vjere i doživljaj unutarnje dimenzije religioznog života postaju osnova za očuvanje identiteta Crkve. Angažman u pitanjima migracija, siromaštva i ljudskih prava pokazuje kako Crkva svojom praksom utjelovljuje evanđelje u suvremenom društvu.

Povijesni razvoj, od reformacije do II. vatikanskog sabora, pokazuje kako kršćanstvo stalno traži ravnotežu između institucionalnog identiteta i subjektivnog doživljaja vjere, što i danas ostaje ključan izazov u pluralnom i postsekularnom svijetu.

2. KRŠĆANSTVO IZMEĐU INSTITUCIJE I ISKUSTVA

„Sva prava živost jest susret.“

— Martin Buber, *Ja i Ti*

„Religiozni nagon – potraga za smislom koji nadilazi uski prostor empirijske egzistencije – sastavni je dio ljudskoga stanja.“

— Peter L. Berger, *The Sacred Canopy* (1967)

Kršćanstvo se u ovom poglavlju razumije kao živo iskustvo, a ne samo kao sustav doktrina. Njegov ethos djeluje kao most između osobne duhovnosti i društvenog djelovanja, povezujući unutarnju vjeru s vidljivim životom vjernika.

2.1. Unutarnja dinamika religioznog iskustva

Kršćanstvo se uvijek nalazi na raskrižju između institucije i osobnog iskustva, a ta napetost danas je posebno vidljiva. Razumijevanje tog odnosa zahtijeva pažljivo promišljanje. Sociofenomenološki pristup pomaže nam sagledati kako društveni i vjerski fenomeni nastaju kroz ljudsko iskustvo i međusobne interakcije. Institucija pruža okvir i stabilnost, dok osobno iskustvo donosi živost, fleksibilnost i autentičnost.

Kršćanstvo nije tek skup vjerovanja, nego način življenja. Ono oblikuje odnose, odluke i potragu za smislom. Institucionalno i osobno nisu suprotstavljeni; oni se prožimaju i obogaćuju jedno drugo.

U postmodernom društvu, obilježenom pluralizmom i brzim promjenama, ključno je razumjeti kako tradicija susreće suvremenost. Kako osobno iskustvo oblikuje religiozni identitet? Kako institucije mogu omogućiti zajedništvo i kontinuitet, a istovremeno se prilagoditi novim izazovima? Odgovor leži u interakciji strukture i iskustva. Kršćanstvo je živo upravo kroz taj susret prošlosti i sadašnjosti, tradicije i osobnog iskustva.

Kršćanstvo nije samo povijesni ili institucionalni fenomen, već egzistencijalna prisutnost, „živa memorija“ koja se obnavlja kroz osobne i zajedničke narrative.¹⁵⁰ Religiozno iskustvo nije ograničeno na obrede ili dogme. Ono se rađa u svakodnevnom životu i omogućuje vjernicima da vjeru prožive i svjedoče u konkretnoj stvarnosti. Time kršćanstvo ostaje relevantno i u suvremenom društvu, koje često razgrađuje stabilne narrative i relativizira identitete. Kršćanstvo pruža trajan oslonac u nesigurnim vremenima, ne kao bijeg, već kao osobni čin vjere, koji obuhvaća cjelokupno biće vjernika.¹⁵¹

Sociološki gledano, kršćanstvo je moguće razumjeti i kao sustav duhovnih i društvenih težnji, koji povezuje individualno i kolektivno iskustvo. Osobno i društveno iskustvo ne isključuju jedno drugo, nego se međusobno nadopunjuju.¹⁵² Religijsko iskustvo¹⁵³ je uvijek dvosmjerno: ono se rađa iznutra, ali istovremeno oblikuje vanjske aspekte života, kroz odnose, kulturu, jezik, simbole i institucije.

Kršćanstvo je, dakle, kompleksan fenomen koji se izražava na tri razine:¹⁵⁴

a) Društvena razina – kršćanstvo i modernitet

Kroz prizmu sekularizacije, diferencijacije i pluralizacije,¹⁵⁵ kršćanstvo se na ovoj razini promatra kao proces *opadanja institucionalnog utjecaja Crkve u javnom prostoru*. Ipak, simboli i vrijednosti kršćanstva i dalje oblikuju moralne horizonte i javni diskurs, potvrđujući njegovu trajnu kulturnu prisutnost.¹⁵⁶ Ova prva razina obuhvaća i zahvaća društvo.

¹⁵⁰ PAUL RICOEUR. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.

¹⁵¹ PETER BERGER. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.

¹⁵² THOMAS LUCKMANN. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Macmillan, 1967.

¹⁵³ „Religijsko“ je preferirani oblik (u odnosu na „religiozno“) u akademskim i fenomenološkim kontekstima kad se misli na „institucionalni, društveni i organizirani aspekt religije“, dok „religiozno“ više označava individualnu potragu za smislom, duhovnošću, autonomijom i promjenom osobe.

¹⁵⁴ PETER BERGER. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.; THOMAS LUCKMANN. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Macmillan, 1967.

¹⁵⁵ THOMAS LUCKMANN. *A systems theory of religion*. Stanford University Press, 2013.

¹⁵⁶ PETER BERGER. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.

b) Skupna (crkvena) razina – krize i obnove zajednice

Na razini zajednice kršćanstvo proživljava *napetost između povijesnih struktura moći i suvremenih težnji za autentičnim duhovnim vodstvom*, temeljenim na dijalogu i karizmi.¹⁵⁷ Procesi poput sinodalnosti i veće participacije upućuju na traženje ravnoteže između tradicije i potreba pluralnog društva.¹⁵⁸ Ova se razina odnosi na samu Crkvu i njezine članove.

c) Osobna razina – potraga izvan institucija

Sve više pojedinaca vjeru *ne povezuje s institucionalnim religijama, već s osobnim iskustvom*. Autentičnost se traži kroz unutarnju slobodu, kritičko promišljanje i praksu izvan crkvenih zidova, poput kontemplacije, hodočašća ili društvenog angažmana.¹⁵⁹

Kršćanstvo nadilazi samu instituciju, jer živi u dijalogu između religijskog iskustva oblikovanog liturgijom i normama te osobnog religioznog iskustva¹⁶⁰ shvaćenog kao osjećaj apsolutne ovisnosti o Bogu, koji izmiče potpunoj institucionalizaciji.

Religijsko iskustvo, oblikovano liturgijom i normama, stvara zajednički okvir vjere,¹⁶¹ dok religiozno iskustvo¹⁶² – u Schleiermacherovu smislu osobni osjećaj apsolutne ovisnosti o Bogu – ostaje duboko intimno i izvan dosega potpune institucionalizacije.¹⁶³

¹⁵⁷ ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Rascjep u svetome*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007., str. 248.

¹⁵⁸ PAUL HEELAS, LINDA WOODHEAD. *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Blackwell, 2008.

¹⁵⁹ KENNETH I. PARGAMENT. *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford press, 2001.

¹⁶⁰ NIKOLA SKLEDAR. Čovjek i bog u društvu. U: *Filozofska istraživanja*. Zagreb: 41 (1991) 11 (2), str. 513-514.

¹⁶¹ NIKLAS LUHMANN. *A systems theory of religion*. Stanford University Press, 2013.; IVAN MARKEŠIĆ. *Luhmann o religiji*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2001.

¹⁶² Religiozno iskustvo označava osobnu, egzistencijalnu i unutarnju dimenziju vjere – ono je subjektivno proživljeno, povezano s dubokom refleksijom, prisutnošću, traženjem smisla i autentičnim odnosom prema svetom. Religiozno iskustvo o svojoj biti je dinamično, otvoreno i nepostojano.

¹⁶³ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER. *O religiji: Govori obrazovanima među njezinim prezirateljima* (Ž. Pavić, prijevod i pogovor). Zagreb: Naklada Breza, 2011.

Mircea Eliade naglašava da religiozno iskustvo¹⁶⁴ izvlači čovjeka iz profanog vremena i ukorjenjuje ga u “*vertikalnu*” *dimenziju smisla izvan linear-nog vremena*.¹⁶⁵ Doživljaj svetog stoga ne može biti potpuno ukroćen jezicima ili institucijama; on uvijek izmiče potpunoj konceptualizaciji, ostajući misterij koji hrani unutarnji život vjernika.

Luhmann razlikuje kodove religijskog sustava koji pojednostavljaju društvenu stvarnost od intimnih, prelingvističkih slojeva religioznog iskustva koji izmiču sustavnoj obradi,¹⁶⁶ no oni su međusobno ovisni: bez živog iskustva sustav postaje prazna forma, a bez institucionalnih okvira osobno iskustvo gubi jezik i zajedničku memoriju.

Za Eliadea je sveto trajna egzistencijalna stvarnost koja čovjeka, preko simbola i mita, ukorjenjuje u duhovnu dimenziju neovisno o institucijama,¹⁶⁷ dok Luhmann, promatrajući religiju kao društveni sustav koji reducira kompleksnost,¹⁶⁸ razlikuje religijsko iskustvo unutar sustavnih kodova od religioznog iskustva koje kao intimno, prelingvističko i emocionalno izmiče njihovoj potpunoj sistematizaciji.¹⁶⁹

Zato je važno razlikovati:¹⁷⁰

Religijsko iskustvo oblikuje se unutar zajednice, obuhvaća rituale, obrede i institucije, te je komunicirano kroz društvene kodove i simbole. Ovdje je važno

¹⁶⁴ Religiozno iskustvo otvara čovjeka prema Drugome – prema transcendenciji – i vodi ga u susret sa *Svetim licem*. MIRCEA ELIADE. *Sveto i profano*. Zagreb: Sintagma, 2002. To iskustvo je osobno, ali nije individualističko; kolektivno, ali ne kolektivističko. Martin Buber ga opisuje kao susret koji se događa u prostoru „između“ – u prostoru odnosa, dijaloga i zajedništva. MARTIN BUBER. *I and Thou*. Edinburgh: T&T Clark, 1970.

¹⁶⁵ MIRCEA ELIADE. *Sveto i profano*. Zagreb: Naprijed, 1994., str. 11.

¹⁶⁶ NIKLAS LUHMANN. *A systems theory of religion*. Stanford University Press, 2013.

¹⁶⁷ MIRCEA ELIADE. *Sveto i profano*. Zagreb: Naprijed, 1994., str. 15.

¹⁶⁸ IVAN MARKEŠIĆ. *Luhmann o religiji*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2001.

¹⁶⁹ Isto.

¹⁷⁰ Potrebno je razlikovati religijsko i religiozno iskustvo. Religijsko iskustvo može biti emocionalno snažno, ali ostaje unutar subjektivnih granica. Nasuprot tome, religiozno iskustvo otvara čovjeka prema Drugome – prema transcendenciji – i vodi ga u susret sa *Svetim licem*. MIRCEA ELIADE. *Sveto i profano*. Zagreb: Sintagma, 2002. To iskustvo je osobno, ali nije individualističko; kolektivno, ali ne kolektivističko. Martin Buber ga opisuje kao susret koji se događa u prostoru „između“ – u prostoru odnosa, dijaloga i zajedništva. MARTIN BUBER. *I and Thou*. Edinburgh: T&T Clark, 1970.

istaknuti kako iskustvo zajednice u religijskom okruženju omogućava kolektivnu dimenziju vjere, pružajući stabilnost i kontinuitet kroz vrijeme.

Religiozno iskustvo duboko je osobno i često neizrecivo. To iskustvo izvire iz unutarnjeg susreta sa *Svetim*, doživljaja transcendentnog koji nadilazi institucionalne okvire i nadmašuje obične riječi. Ono se, naime, ne može u potpunosti konceptualizirati, jer uvijek zadržava dimenziju misterija i duhovne stvarnosti koja nije ograničena samo na rituale ili dogme. Kroz osobnu potragu za smislom, religiozno iskustvo ne traži samo duhovni kontekst, nego je također temeljno oblikovano individualnom duhovnošću i svakodnevnim životom vjernika.

Kršćanstvo se u svojoj dubinskoj dimenziji ne iscrpljuje u crkvenom sustavu, nego u religioznom iskustvu koje ga oživljuje i nadahnjuje te, iako se može izraziti kroz društvene oblike, uvijek izvire iznutra – iz osobnog prema zajedničkom, a ne obrnuto.

Napokon, snaga kršćanstva ne leži prvenstveno u sposobnosti da održi društvene strukture, nego da *preobrazi osobu*. Tek ako se religiozno iskustvo očuva kao živa, egzistencijalna stvarnost, religijska struktura zadobiva smisao; u suprotnom ostaje tek tradicija lišena unutarnjeg žara ili prazna forma.¹⁷¹

U tom svjetlu, „A da ste sinovi... ‘Abba! Oče!’” (Gal 4,6) pokazuje temeljnu dinamiku kršćanskog religioznog iskustva: *unutarnji susret s Bogom koji prestaje biti apstraktan pojam i postaje živi subjekt osobnog duhovnog života*.¹⁷² Pojam „sinovstva“ ne označava samo teološku kategoriju, nego iskustvo duboke intimnosti, povjerenja i povezanosti s Bogom koji postaje živi temelj osobne vjere. Zato kršćansko religiozno iskustvo nadilazi vanjske institucije i postaje susret s Božjom prisutnošću koja prožima svakodnevicu i preobražava čovjekov život.

Ovaj susret čini kršćansko iskustvo živim i relevantnim. Ono nije nešto što se može zamijeniti samo vanjskim obredima ili pravilima. Traži osobnu angažiranost i unutarnje proživljavanje, što omogućuje da religija postane izvor osobne slobode, etičkog života i duhovnog preobražaja.

¹⁷¹ MARTIN BUBER. *I and Thou*. Edinburgh: T&T Clark, 1970.; PAUL RICOEUR. *From text to action: Essays in hermeneutics*, II. Vol. 2. Bloomsbury Publishing, 2008.

¹⁷² Središnji element ovog pristupa temelji se na ideji Krista – „Krist iznutra“, otkriven u mističnom susretu, a ne Krist odozgo ili odozdo. RUDOLF SCHNACKENBURG. *Freundschaft mit Jesus*. Freiburg in Breisgau, Werlag, Herder, 1995., str. 96.

Iako crkvena struktura ima svoje mjesto u održavanju zajednice, snaga kršćanstva proizlazi iz činjenice da ono živi u iskustvu svakog vjernika. Kroz Duha, vjernik postaje dionik Božanske stvarnosti. Tek kad religiozno iskustvo ostane živahno i konkretno, religijska struktura zadobiva puni smisao; u suprotnom, ostaje samo formom lišenom unutarnjeg značenja.

Kršćanstvo nije mrtva religijska forma oslonjena samo na tradiciju, nego živahno iskustvo koje pruža unutarnju slobodu i otkupljenje, konkretizirano u životima vjernika. Svijet se mijenja, ali istinske duhovne vrijednosti ostaju trajne, jer su povezane s osobnim iskustvom, a ne s ideološkim sustavima podložnim političkim i kulturnim promjenama.

Kako ističe Remi Brague, Krist nije samo vanjski objekt vjere, nego i subjekt koji omogućuje svakom pojedincu da uđe u tu stvarnost. Kršćanstvo stoga nije samo skup vjerovanja ili moralnih pravila; ono je poziv na živi susret s Kristom, koji je istovremeno osobni subjekt vjere i normativni okvir za tumačenje života svakog vjernika.¹⁷³

Krist, kao normativna jezgra kršćanskog iskustva, znači da iskustvo s Njim postaje temelj oblikovanja svakodnevnog života vjernika. Krist nije samo uzor, već aktivni sudionik u životu vjernika. Kao što Henri de Lubac ističe, vjernik nije pozvan samo da oponaša Krista, nego da postane sudionik u Njegovoj zbilji – u stvarnosti koja utjelovljuje ljubav, žrtvu i spasenje.¹⁷⁴

Zašto je ovo važno? Kršćanstvo nije statična religija oslonjena samo na rituale, povijest i dogmu. To je živ i dinamičan proces u kojem Krist živi u svakom trenutku osobnog iskustva vjernika. Vjernik stoga nije pasivni promatrač Božje prisutnosti, nego aktivni sudionik koji oblikuje svoj život u skladu s Kristovim pozivom.

Upravo zato, kršćaninu nije dano samo oponašati Krista, nego da u egzistencijalnom i zajedničkom smislu postane to iskustvo. Time kršćanski ethos dobiva puninu: kao osobno proživljena vjera, kolektivno oblikovana praksa i dinamičan odnos prema transcendentnom, utemeljen u Kristu – jedinstvenom subjektu i objektu vjere.

¹⁷³ Nav. dj. REMI BRAGUE. Was heißt christliche Erfahrung? *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 5 (1976) 6 481-496., str. 10.

¹⁷⁴ HENRI DE LUBAC. *La mystique et les mystiques*. DDB: Paris: 1965., str. 26.

Sažetak ključnih točaka

Unutarnja sloboda i osobno-kritička otvorenost prema *Svetom*

Kršćanski ethos izvire iz osobnog i slobodnog susreta s Božjom stvarnošću, koja omogućuje vjernicima da prepoznaju transcendentnu dimenziju života i razvijaju unutarnju slobodu.

Kritička distanca prema totalizirajućim ideologijama

Kršćanska vjera, kao etička snaga, ne podliježe ideološkim sustavima, nego se usmjerava prema slobodi, dijalogu i samokritici, čime postaje relevantna u pluralističkom društvu.

Poziv na unutarnju preobrazbu kroz iskustvo svetoga

Vjera nije puka teorija, već osobni proces preobrazbe kroz konkretno duhovno iskustvo koje vodi vjernika prema svetosti.

Vjera kao temeljni, transformativni čin

Vjera je temeljni čin koji oblikuje osobni život, ali ima i društvenu odgovornost, te nije samo intelektualna aktivnost, nego cijeli životni angažman.

Etička dimenzija: moralna obveza preobrazbe

Kršćanski ethos uključuje konkretno etičko djelovanje, koje se očituje kroz zalaganje za ljubav, pravdu i odgovornost prema drugima.

Krist kao normativni subjekt i objekt

Krist nije samo uzor vjere, već i normativna jezgra koja oblikuje i strukturira kršćanski život, kako na osobnoj, tako i na kolektivnoj razini.

Moguće smjernice za daljnje produbljivanje

Društveni aspekti i suvremene manifestacije

Kršćanski ethos u suvremenom društvu očituje se kroz različite oblike društvenog angažmana, karitativni rad i posvećenost zajedničkom dobru. Kako kršćani odgovaraju na globalne izazove poput siromaštva, rata, klimatskih promjena?

Izazovi pluralizma

Kako kršćanski ethos može opstati u pluralnom društvu koje zagovara slobodu mišljenja i vjerovanja, ne potirući istovremeno vlastite temelje?

Intersekcionalnost vjere i identiteta

Kako vjera utječe na osobnu identifikaciju i kako se kršćanski ethos prepliće s drugim identitetskim dimenzijama kao što su nacija, kultura, etnicitet i spol?

Uloga rituala i simbola

Kako liturgija, simboli i rituali oblikuju kolektivni religiozni identitet i povezuju vjernike u zajedništvu?

Dakle, potrebno je uočiti prijelaz između povijesnog temelja i suvremenih izazova. Također je važno prepoznati kako se kršćanski identitet i vjerovanje razvijaju te kako se suočavaju s novim društvenim, kulturnim i teološkim pitanjima.

Pojam kršćanstva nastao je u prvoj kršćanskoj zajednici, koja se oblikovala u specifičnim povijesnim i kulturnim okolnostima. Iako je od svojih početaka bio povezan s jedinstvenim društvenim i vjerskim praksama, poput liturgije, moralnih normi i zajedničkih vjerovanja, kršćanstvo je uvijek bilo dinamičan odgovor na potrebe zajednice u određenim vremenima. Biskup Ignacije Antiohijski¹⁷⁵ oko 107. godine označava kršćanstvo kao novo, samosvjesno vjersko biće koje nadmašuje židovstvo i postavlja temelje za izgradnju specifične duhovne prakse i zajedništva. Kroz povijest, kršćanski ethos postao je ne samo vjera u Krista, već i društveni okvir koji oblikuje živote njegovih sljedbenika.

U današnjem kontekstu kršćanski ethos i dalje oblikuje suvremene društvene angažmane, ali se suočava s novim izazovima. Danas se kršćanska vjera ne očituje samo kroz liturgiju ili teološke rasprave. Ona se pokazuje i kroz konkretne društvene akcije, poput karitativnog rada, angažmana u globalnim pitanjima (siromaštvo, ratovi, klimatske promjene) te brige za zajedničko dobro. Ovdje se vidi prijelaz od povijesne kršćanske prakse prema modernom

¹⁷⁵ Ignacije Antiohijski (cca 35.–107. n. e.) – rani kršćanski biskup i mučenik, poznat po svojim pismima u kojima brani kršćansku vjeru i organizaciju Crkve.

društvenom djelovanju, gdje vjernici odgovaraju na globalne izazove u skladu s temeljima naslijeđenim kroz povijest.

Izazovi pluralizma i interseksionalnosti: Očuvanje temeljnih vrijednosti

Jedan od najvećih izazova za kršćanski ethos u suvremenom društvu je pluralizam, gdje su sloboda mišljenja, vjerovanja i izražavanja temeljna prava. U takvom okruženju kršćanstvo se suočava s pitanjem: kako opstati i ostati vjeran vlastitim temeljima, a pritom poštovati slobodu drugih vjerovanja i svjetonazora? Ovo pitanje nije novo. Već su prvi kršćani u svom povijesnom kontekstu morali održavati vjeru unatoč širem društvenom pluralizmu, pa i naspram otvorene opozicije ili ismijavanja.

Danas interseksionalnost – presjek vjere s drugim dimenzijama identiteta poput nacije, kulture, etniciteta i spola – postaje ključna za razumijevanje kršćanske vjere u pluralnom društvu. Kako vjera oblikuje osobnu identifikaciju? Na koji način se kršćanski ethos prepliće s drugim dimenzijama identiteta poput nacije, kulture i spola? Iako se moglo činiti da ova pitanja razdvajaju osobnu vjeru od šire zajednice, u stvarnosti potiču kršćansku zajednicu na dublje razumijevanje i povezanost među ljudima, bez gubitka vlastite vjerodostojnosti.

Uloga rituala i simbola: Kolektivna dimenzija vjere

Unatoč izazovima modernog svijeta, rituali i simboli ostaju temeljni elementi koji povezuju vjernike u zajedništvu. Kroz liturgiju, simboliku i rituale, kršćanska vjera oblikuje kolektivni religiozni identitet koji nadilazi individualnu praksu. Ovi oblici zajedničkog izraza vjere jačaju zajedništvo među kršćanima i omogućuju im da zajedno svjedoče o svojoj vjeri. Rituali nisu samo vanjski oblici; oni nose duboku teološku i duhovnu dimenziju, koja se oslanja na povijesne korijene kršćanske prakse, ali se istovremeno prilagođava suvremenim okolnostima i potrebama.

Povezivanje prošlih i suvremenih izazova

Dakle, kroz smjernice za daljnje produbljivanje, kršćanski ethos i dalje ostaje snažno ukorijenjen u povijesnoj dimenziji vjere. Istovremeno se mora razvijati kao odgovor na suvremene društvene izazove. Kršćanstvo nije samo vjera u Krista, već i angažirana, živuća praksa s konkretnim učincima na društvo.

Suočeni s pluralizmom, intersekcionalnošću i globalnim izazovima, vjernici moraju iznova promišljati svoju ulogu u svijetu, a pritom čuvati temeljne kršćanske vrijednosti.

Rituali i simboli, koji su oduvijek bili ključni u stvaranju zajedništva, nastavljaju oblikovati kršćansku praksu i povezivati zajednicu u odgovoru na potrebe svijeta. Oni pružaju stabilnost i kontinuitet tradicije u kontekstu promjenjivih vremena.

Kroz ovu dinamičnu interakciju prošlog i sadašnjeg, osobnog i društvenog, povijest kršćanstva i dalje oblikuje njegovu budućnost, nudeći smjernice za daljnje produbljivanje vjere u suvremenom svijetu.

2.2. Pripadnost Crkvi i zajednica

Da bi se to postiglo, treba se upustiti u rizik.

Drugim riječima, geografija krštenja je ogromna. Zahvaća sva vremena i sve svjetove. Prevelika je i divlja stvar da bismo je mogli ukrotiti ili kontrolirati.

– Debbie Thomas

„Bio sam jadnik.

Sjećam se tko sam bio.

Bio sam izgubljen, bio sam slijep.“

Thank You Jesus For the Blood

– Charity Gayle – Lyric Video

Definicija katoliciteta

Katolicitet se definira kao osjećaj pripadnosti univerzalnoj Crkvi. Naglašava zajedničku vjeru i zajedništvo vjernika kroz sakramente, učenja i moralne norme. Pripadati Crkvi ne znači samo dijeliti vjerovanja ili sudjelovati u obredima, već uključuje osobno povjerenje i duhovno predanje.

Izvorno značenje katoliciteta označava pripadnost onome što je univerzalno, cjelovito i sveobuhvatno.¹⁷⁶ Stoga pripadnost Crkvi nadilazi institucionalne definicije i živi se kroz svakodnevni angažman i duhovni rast.

Kako piše Debbie Thomas:

„Geografija krštenja je ogromna. Zahvaća sva vremena i sve svjetove. Prevelika je i divlja stvar da bismo je mogli ukrotiti ili kontrolirati.“¹⁷⁷

To znači da pripadnost Crkvi nadilazi institucionalne definicije. Katolicitet se živi kroz svakodnevni angažman i duhovni rast. Grčki pridjev *katholikos* znači „opći, sveobuhvatan, cjelovit“. U ranoj Crkvi odnosio se na puninu vjere i zajedništva svih kršćana,¹⁷⁸ a kasnije je stekao konfesionalno značenje u Rimokatoličkoj Crkvi.¹⁷⁹ Ipak, izvorni smisao nadilazi podjele i označava pripadnost Tijelu Kristovu koje nije ograničeno prostorom ni vremenom.

Dokument *Lumen Gentium* Drugog vatikanskog sabora jasno ističe da „katolicitet Crkve proizlazi iz samog poslanja koje joj je Krist povjerio.“¹⁸⁰ Crkva je „po svojoj naravi misionarska“, jer je pozvana obuhvatiti sve ljude u svim kulturama i epohama.

U toj cjelovitosti vjere, katolicitet uključuje i osobno iskustvo obraćenja, sjećanje na vlastitu lomljivost i ranjivost.

¹⁷⁶ VLAHO KOVAČEVIĆ. Kršćanstvo kao katolički etos. *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, 7 (2009), 2; 265-280.

¹⁷⁷ DEBIE THOMAS. „Down into the Waters“, *Journey with Jesus*, pristupljeno 2. lipnja 2025., <https://www.journeywithjesus.net/essays/3155-down-into-the-waters>.

¹⁷⁸ IGNACIJE ANTIOHIJSKI. *Apostolski oci I: Pisma. Poslanica Filipljanima. Polikarpovo mučeništvo*. Split: Verbum, 2010.

¹⁷⁹ U ovom eseju mi za termin Rimska Crkva koristimo termin koji se udomačio na II. vatikanskom koncilu, a to je Katolička Crkva.

¹⁸⁰ MARIJAN VALKOVIĆ (ur.) Drugi vatikanski sabor. *Lumen Gentium – Dogmatska konstitucija o Crkvi*. U: Dokumenti Drugog vatikanskog sabora. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008., br. 13.

U pjesmi *Thank You Jesus For the Blood* pjeva se:

„Bio sam jadnik.

Sjećam se tko sam bio.

Bio sam izgubljen, bio sam slijep.“¹⁸¹

Ovo iskustvo osobne krhkosti temelj je *kršćanske duhovnosti*: svijest da smo bili izgubljeni, a sada smo pronađeni; da pripadamo ne zato što smo po sebi dostojni, nego jer smo prihvaćeni. Crkva je, u tom smislu, zajednica spašenih grešnika – konkretan izraz nevidljive milosti koja postaje zajednička sudbina.

Povijest i razvoj pojma katoliciteta

Samu „riječ katolički ne nalazimo ni u Starom zavjetu, ni u Novom zavjetu (jedino u Dj 4,18 kao prilog posve). Često se, međutim, susreće u grčkoj kulturi (kod Aristotela, Zenona, Polibiosa, Filona) i znači opći, cjelovit, sveobuhvatan (καθ' όλον)“.¹⁸² U kršćanskoj literaturi ovaj izraz nalazimo prvi put kod Ignacija Antiohijskoga u poslanici Smirnjanima, koja se obično datira u godinu 110., a primjenjuje se na Crkvu.

Ignacije je pisao: „Gdje god je biskup, tamo mora biti i njegov narod, upravo kao što je Katolička Crkva ondje gdje je Isus Krist“.¹⁸³

„Međutim, već u 3. i 4. st. riječ „katolički“ upotrebljavala se više polemički, da bi se razlikovala velika ili istinska Crkva od heretičkih skupina ili pokreta koji su se od nje odvojili.“¹⁸⁴

¹⁸¹ CHARITY GAYLE. *Thank You Jesus for the Blood*. Na albumu *Endless Praise*. 2021. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=nbCnh5Q2o1Y> [pristupljeno 2. lipnja 2025.]

¹⁸² LUKA MARKEŠIĆ. *Crkva Božja*. Sarajevo: Svjetlo riječi, 2005., str. 217.

¹⁸³ IGNACIJE ANTIOHIJSKI. *Apostolski oci I: Pisma. Poslanica Filipljanima. Polikarpovo mučeništvo*. Split: Verbum, 2010., IVAN BODROŽIĆ, MARKO MARINA. Analiza teorije Waltera Bauera o razvoju ranoga kršćanstva u Maloj Aziji. *Obnovljeni život* 72 (2017)1, 63-77.

¹⁸⁴ MICHAEL GLAZIER i MONIKA K. HELLWIG. *Suvremena katolička enciklopedija*. Split: Laus, 1998., str. 460.

U 4. st. ovaj je izraz bio već sasvim prihvaćen (Ćiril Jeruzalemski, Epifanijev simbol). Ipak nije sadržan u simbolu Nicejskoga sabora, iako se nalazi u njegovim kanonima (can. 8, 9, 19), koji su eksplikacija samoga simbola vjere. Međutim, ušao je u Nicejsko-carigradski simbol (381) i ostao tako trajni crkveno-teološki izraz u kršćanstvu.¹⁸⁵

„Augustin (+430) je među biljege prave Crkve ubrojio: sveopće slaganje (*consensus universalis*), poglavarsku službu, svećeničko nasljedstvo od Petrove stolice te konačno „sam naziv katolička, koji je ne bez razloga usred toliko mnogo hereza zadržala samo ta Crkva.“¹⁸⁶ Augustin je pridonio i pojavi trećeg značenja riječi „katolički“.

Kršćani su, naime, od početka bili svjesni da pripadaju jednoj stvarnosti – katolicitetu Crkve kao ortodoksnoj zajednici spasenja (*ecclesia catholica*) – koja ima univerzalno poslanje za sve ljude i cijeli svijet.

„Ćiril Jeruzalemski¹⁸⁷ povezao je nekoliko značenja te riječi kada je opisao Crkvu kao katoličku: ona to jest zato što se proteže do kraja zemlje, naučava svu nauku potrebnu za spasenje, poučava sve narode, liječi svaku vrstu grijeha i posjeduje svaku krepost.“¹⁸⁸

„Dvije su, dakle, glavne oznake katoliciteta Crkve: *univerzalnost i ortodoksnost*. Crkva (u svojem katolicitetu) univerzalna je prostorno i vremenski – ona je po cijelome svijetu i u svim je vremenima. Crkva je (u svojem katolicitetu) ortodokсна, jer čuva pravovjernost i naviješta cjelovitost Kristova evanđelja, odnosno cjelovitost u istini vjere i sakramenata.“¹⁸⁹

Pa ipak, pojam katoliciteta ne znači jednostavno prostorni ekstenzitet (geografski pojam), ni numeričku kvantitetu (statistički pojam), ni kulturno-socijalni varijetet (socijalni pojam), ni vremenski kontinuitet (historijski pojam) Crkve.

¹⁸⁵ Nav. dj. LUKA MARKEŠIĆ. *Crkva Božja*. Sarajevo: Svjetlo riječi, 2005., str. 217.

¹⁸⁶ Nav. dj. MICHAEL GLAZIER i MONIKA K. HELLWIG. *Suvremena katolička enciklopedija*, str. 460.

¹⁸⁷ Ćiril Jeruzalemski (oko 315.–387.) bio je biskup Jeruzalema, poznat po katehezama i obrani pravovjerja u ranokršćanskom razdoblju.

¹⁸⁸ Nav. dj. MICHAEL GLAZIER i MONIKA K. HELLWIG. *Suvremena katolička enciklopedija*, str. 460.

¹⁸⁹ Nav. dj. LUKA MARKEŠIĆ. *Crkva Božja*, str. 218-219.

Katolicitet kao ekumenski identitet

„Katoličanstvo Crkve nije samo prostorno ili zemljopisno; ono podrazumijeva otvorenost prema drugima u Crkvi. Kao znak pomirenja i zajedništva u Kristu, Crkva mora prihvaćati sve narode, klase, rase i kulture kao što to proizlazi iz njezina rođenja na blagdan Duhova (Dj. 2,5-11).“¹⁹⁰ Crkva za katolike nikada *ne može biti puka sociološki shvaćena vjerska ustanova*.

Pojam katoliciteta znači u prvom redu sveobuhvatan ortodoksni identitet Crkve, kako kaže H. Küng: Identitet je temelj katoliciteta.¹⁹¹ Ovaj identitet je ontologijski, nadempirijski, metafizički, transcendentan i društveno-povijesno posredovan.¹⁹²

„Otvoren je cijeloj istini. Svoj identitet ne nalazi u jednoj jedinoj doktrini, vjeri, liturgijskom tekstu ili biblijskom tumačenju. Tako on u sebi može uključivati različite teologije, duhovnosti i izraze kršćanskog življenja. Katolicizam prihvaća različite teologije i duhovnosti¹⁹³ jer se temelji na paradoksu utjelovljenja – Božje apsolutnosti koja se pojavila u jedinstvenom povijesnom događaju Isusa iz Nazareta.“¹⁹⁴

Taj identitet teži univerzalnosti u više dimenzija – geografskoj, brojčanoj, kulturno-socijalnoj i vremenskoj. On usmjerava Crkvu da bude uvijek otvorena za drugoga i za svijet u kojem djeluje. To je ekumenski univerzalni identitet.

¹⁹⁰ Nav. dj. MICHAEL GLAZIER i MONIKA K. HELLWIG. *Suvremena katolička enciklopedija*, str. 462.

¹⁹¹ Nav. dj. LUKA MARKEŠIĆ. *Crkva Božja*. Sarajevo: Svjetlo riječi, 2005., str. 222.

¹⁹² Ontologijski: Odnosi se na samu bit ili postojanje nečega. Kad kažemo da je nešto ontologijski važno, mislimo da je to temeljno za ono što nešto jest, njegova suština. Nadempirijski: Znači nešto što nije temeljeno na iskustvu ili opažanju, nego ide izvan onoga što možemo direktno osjetiti ili izmjeriti. Radi se o nečemu što nadilazi svakodnevne osjete i empirijske dokaze. Metafizički: Povezano s onim što ide izvan fizičkog svijeta, odnosno bavi se pitanjima koja se ne mogu riješiti znanstvenim metodama, poput pitanja o postojanju Boga, smislu života ili prirodi duše. Transcendentan: Označava nešto što nadilazi ili prelazi granice običnog iskustva ili materijalnog svijeta. To je nešto što je „izvan“ ili „iznad“ uobičajene stvarnosti, često povezano s božanskim ili duhovnim.

¹⁹³ Nav. dj. MICHAEL GLAZIER i MONIKA K. HELLWIG. *Suvremena katolička enciklopedija*, str. 463.

¹⁹⁴ ALCESTE SANTINI. *Izazovi novog Pape. Laicitet, relativizam, znanost*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007., str. 100.

Ukratko, univerzalnost je prirodna posljedica katoliciteta.¹⁹⁵ Kristova Crkva prisutna je i u drugim Crkvama i crkvenim zajednicama na različite načine, te su kršćani iz tih Crkava i crkvenih zajednica već u nesavršenom zajedništvu jedni s drugima po krštenju.

Biti katolik znači imati osjećaj za univerzalnost Crkve. On proizlazi iz univerzalnosti Kristova otajstva, koje pripada samo Kristu, a ne kako se tijekom povijesti očitovalo u prevladavajućoj težnji da se kršćanstvu i Crkvi prida univerzalnost.¹⁹⁶

Stoga „oduzimanje apsolutnosti kršćanstvu neće dovesti do toga da se ono odrekne svoga sveopćega, svjetskoga, katoličkog poziva“.¹⁹⁷

„Katolicizam znači pronalaženje Božje prisutnosti po povijesnoj zajednici vjere, posredovane simbolima u institucionalnim strukturama koje se shvaćaju kao izrazi punine Crkve. U pozadini ovakvog poštivanja simbola i struktura stoji nauk o inkarnaciji ili utjelovljenju sina Božjega kao osnova katoličke tradicije, pa stoga i osjećaja za božansku imanentnost u stvorenju“.¹⁹⁸

„Ovakav karakter univerzalnosti (katoliciteta) Crkve ne znači također ni sinkretistički spoj i smjesu heterogenih i protukršćanskih elemenata koji se nalaze u svijetu. Težnja katoliciteta za pomirenjem suprotnosti i za sintezom stvarnosti u njezinoj različitosti“¹⁹⁹ vodi prema dubljem razumijevanju izvornog značenja ethosa koji nas uvodi u pojmovni sindrom što ga nagovještava dvostruka osnova tog pojma u grčkom jeziku.

Grčke riječi εἶδος (eidos) i ἦθος (ēthos) potječu od istog korijena *swethos* ili *swetho*, što znači „nešto usvojiti“ ili „naviknuti se“ (primjeri u Homerovoj Ilijadi, stihovi 9.540 i 16.260), pri čemu se korijen *sweth-* sastoji od dijelova *swe* („sam sebe“) i *dhe* (kao u *tithēmi*, „staviti“), a srodne oblike nalazimo i u latinskom (*suesco*, *sodalis*, *consuetus*), sanskrtu (svatha), gotskom (*sidus*) i visokonjemačkom (*Sitte*).²⁰⁰

¹⁹⁵ Nav. dj. LUKA MARKEŠIĆ. *Crkva Božja*, str. 222.

¹⁹⁶ ALCESTE SANTINI. *Izazovi novog Pape. Laicitet, relativizam, znanost*. Kršćanska sadašnjost, 2007., str. 100.

¹⁹⁷ Isto.

¹⁹⁸ Nav. dj. MICHAEL GLAZIER i MONIKA K. HELLWIG. *Suvremena katolička enciklopedija*, str. 461.

¹⁹⁹ Nav. dj. LUKA MARKEŠIĆ. *Crkva Božja*, str. 222.

²⁰⁰ JOSIP TALANGA. *Uvod u etiku*. Zagreb: Biblioteka Filozofija, 1999., str. 10-11.

Stoga se katolicitet Crkve u postmoderni našao u okolnostima da pridonese izgradnji novoga ethosa na kojem će se s drugima zasnivati zajednički život u suvremenom svijetu (Duh Asiza!). Takozvani duhovni,²⁰¹ moralni i društveni *ōikos*.²⁰²

Katolicitet Crkve u svakodnevnom životu

Katolicitet se ne iscrpljuje u doktrini ni u institucionalnom okviru, nego se ponajprije očituje kao živo iskustvo vjere. U svakodnevici vjernik prepoznaje svoju pripadnost univerzalnoj Crkvi, ali istodobno susreće i vlastitu krhkost, kroz koju se otvara prostor za iskustvo milosti. Takav hod uključuje obraćenje, promišljanje vlastitog života i trajnu usmjerenost prema *Svetome*, čime se oblikuje osobni i autentični kršćanski identitet.

Ta unutarnja dimenzija ne ostaje zatvorena u privatnosti, nego se pretače u konkretan život. Kršćanski način postojanja vidljiv je u odnosima, odgovornosti i sposobnosti izgradnje zajedništva unutar različitih društvenih i kulturnih konteksta. U tom se smislu Crkva može razumjeti kao sustav koji smanjuje kompleksnost svijeta,²⁰³ dok društveni odnosi istodobno oblikuju moralne i etičke norme u skladu s dinamikom religijskog djelovanja u društvu.²⁰⁴ Ona pritom djeluje kao prostor koji daje smisao i orijentaciju u složenosti svijeta.

Posebnu ulogu ima karizmatika dimenzija Crkve, koja omogućuje okupljanje onih na rubu društva te otvara mogućnost njihove integracije i preobrazbe društvenih odnosa.²⁰⁵ Na tom se mjestu susreću osobno iskustvo vjere i konkretna društvena praksa: odnos prema *Svetome* postaje djelatan kroz angažman u zajednici.

Ipak, upravo u toj povezanosti pojavljuje se i napetost. Ideali univerzalnosti, solidarnosti i otvorenosti ne ostvaruju se uvijek u potpunosti u društvenoj

²⁰¹ Pojam duhovni *ōikos* označava "duhovnu kuću" ili okruženje zajednice unutar kojeg se razvija religiozno i moralno iskustvo. To je prostor zajedničkog života, duhovne prakse i međusobne podrške, gdje se oblikuje identitet vjernika i kolektivni kršćanski ethos. Pojam potiče iz grčkog značenja „oikos“ kao domaćinstvo ili prostor zajednice.

²⁰² Grčka riječ "*oikos*" (οἶκος) označava kuću, domaćinstvo ili obitelj, a iz nje je izveden pojam "oikonomía" (οἰκονομία) – upravljanje domaćinstvom, što je izvor moderne riječi ekonomija.

²⁰³ NIKLAS LUHMANN. *A systems theory of religion*. Stanford University Press, 2013.

²⁰⁴ CHRISTOPHER ADAIR-TOTTEFF. *Max Weber's sociology of religion*. Mohr Siebeck, 2016.

²⁰⁵ MICHAEL N. EBERTZ. "Charisma und, das Heroische". *helden. heroes. héros* 4.2 (2016): 5-16. DOI 10.6094/helden.heroes.heros./2016/02/01.

stvarnosti. Taj raskorak može se razumjeti kao „rascjep u svetome“²⁰⁶ – razlika između onoga što vjera naviješta i onoga što se živi. No taj rascjep nije samo negativan fenomen: on razotkriva potrebu trajne obnove, potiče kritičku svijest i otvara prostor da se katolicitet ponovno živi kao autentično i transformirajuće iskustvo u svijetu.

Kršćanski ethos traži hrabrost za otvorenost prema *Svetome*, gdje *Sveto* nije granica, nego orijentacija koja oblikuje identitet. Sociološki gledano, ovaj etički i duhovni okvir zahtijeva odgovornost prema sebi, drugima i zajednici, potičući vjernike na aktivno sudjelovanje u moralnom i društvenom životu unutar Crkve i šire zajednice. Identitet se oblikuje u prostoru *Svetoga*, kroz neposredno religiozno iskustvo, gdje se pojedinac otkriva kao „slika Božja“ i doživljava bitak u zajedništvu s božanskim.

U Nicejsko-carigradskom vjerovanju katolicitet je jedna od četiri temeljne odrednice Crkve, dok Sv. Ciprijan u djelu *De catholicae Ecclesiae unitate*²⁰⁷ opisuje katolicitet kao unutarnju snagu širenja Crkve. Sociološki gledano, katolicitet funkcionira i kao konfesionalna oznaka koja strukturira pripadnost Crkvi, posebno u institucionalnom okviru Crkve ujedinjene pod Papom, omogućujući jasnu identifikaciju članova i koheziju unutar religijske zajednice. Za vjernika, katolicitet se ne doživljava samo kao formalna pripadnost, nego i kao osobno iskustvo sudjelovanja u univerzalnoj Crkvi i osjećaj zajedništva u vjerničkom životu.

Katolicitet Crkve očituje se u njezinu misionarskom poslanju, ukorijenjenom u sveopćem poslanju Crkve, kako je jasno dokumentirano u Novom zavjetu. Iako katolicizam može djelovati „lokalno“ ili vezano uz određene tradicije, sociološki gledano on uključuje različite pristupe i staze prema vjerničkim praksama, omogućujući pluralnost u izražavanju vjerskog identiteta unutar kulturnih i društvenih okvira. Za pojedinca, svaka staza katoliciteta jedinstvena je i oblikovana osobnošću, kulturnim kontekstom i životnim iskustvom, omogućujući duboko i osobno duhovno iskustvo unutar univerzalne Crkve.²⁰⁸

²⁰⁶ ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Rascjep u svetome*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007.

²⁰⁷ CIPRIJAN. *De lapsis i De ecclesiae catholicae unitate*. Uredio i preveo Maurice Bévenot. Oxford: Clarendon Press, 1971.

²⁰⁸ ŠPIRO MARASOVIĆ. *Katolištvo Željka Mardešića*. U: Nova prisutnost. 6(2008) 2, str. 167.

Katolicitet i sociološka perspektiva

Kršćanski ethos, kao osobni izbor, može se prihvatiti ili odbaciti, slijediti ili zanemariti, ali kao kolektivna činjenica, on je neophodan. Njegovu snagu oblikuju društveni odnosi, uvjetovani društvenom strukturom, kako to u svojoj teoriji objašnjava Max Weber. Ti odnosi, oblikujući društvene djelatnosti, preuzimaju specifičnu ulogu u razvoju kršćanskog ethosa, iako, kao što je istaknuto, niti jedna definicija kršćanskog ethosa nije u potpunosti dovoljna. Naime, kršćanski ethos, temeljen na novom socijalnom identitetu, ne može biti u potpunosti objašnjen kroz društvene norme i strukture.²⁰⁹

Sociolog Michael Ebertz, koristeći teoriju karizme, objašnjava uspjeh Isusova pokreta kroz njegovu sposobnost da okuplja marginalizirane zajednice koje su se borile protiv sociokulturnog otuđenja i diskriminacije. Kršćanstvo je izazvalo tadašnji poredak, pokušavajući obnoviti i preobratiti „gubitak identiteta“ – te kritizirajući postojeće bogove i religije.²¹⁰

U toj povijesnoj borbi kršćanski ethos je suočen s rizikom da postane reduciran ili transformiran u institucijaliziranu religiju koja se podređuje političkim, društvenim i kulturnim normama. Ove su transformacije dovodile do reformacija, velikih i malih, kako bi se ponovno afirmirao pojedinac i kritizirale poganizirajuće tendencije u katolicizmu. *Institucionalizacija i ideologizacija katolištva smanjuju sposobnost Crkve da odgovori izazovima sekularizacije, otežavajući pravi dijalog, duhovno obogaćivanje i ostvarenje ekumenizma.*

Fenomenološko-sociološki pristup katolicitetu

Fenomenološka dimenzija:

Katolicitet se može razumjeti kao egzistencijalno iskustvo koje nadilazi institucionalne granice. Vjernik ga živi kroz svakodnevicu, u kojoj se susreću osjećaj pripadnosti, svijest o vlastitoj ograničenosti i iskustvo milosti. Takvo iskustvo uključuje obraćenje, unutarnju refleksiju i otvorenost transcenciji, što vodi oblikovanju osobnog identiteta.

²⁰⁹ FRANZ-XAVER KAUFMANN. *Kako da preživi kršćanstvo*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2003., str. 16.

²¹⁰ Isto.

Sociološka dimenzija:

Na društvenoj razini katolicitet se očituje kroz obrasce ponašanja i vrijednosti koje strukturiraju zajednički život. Kršćanski ethos prepoznaje se u odgovornosti, solidarnosti i sposobnosti povezivanja različitih društvenih skupina. Crkva pritom ima funkciju stabilizacije i davanja smisla, dok istodobno društveni kontekst utječe na oblikovanje moralnih normi i religijskih praksi. Karizmatički elementi dodatno omogućuju uključivanje marginaliziranih i preoblikovanje društvenih odnosa.

Integrativna perspektiva:

Povezivanje ovih dviju dimenzija pokazuje da religijsko iskustvo nije izolirano, nego se konkretizira u društvenom djelovanju. Osobni odnos prema *Svetome* prelazi u praksu zajedništva i oblikuje svakodnevne interakcije. Time katolicitet postaje most između unutarnjeg iskustva i društvene stvarnosti, zadržavajući napetost između ideala i njegove konkretne realizacije.

2.3. Kršćanski ethos i identitet

„A naš je Bog kao Judin lav. On riče od snage vodeći naše bitke.“

– Lion And The Lamb, Leeland, Have it All ²¹¹

„Ono što je našim udovima duh, tj. naša duša, to je Duh Sveti Kristovim udovima, Kristovu Tijelu, tj. Crkvi.“

– Sveti Augustin ²¹²

Citati koji otvaraju ovu refleksiju nisu tek stilski ukras, već duboko progovaraju o temeljnim stvarnostima kršćanskog identiteta i ethosa. Ovdje želimo istražiti kako ethos oblikuje osobni identitet i moralnu orijentaciju u današnjem svijetu.

²¹¹ Leeland, Lion and the Lamb, na Have It All, Bethel Music, 2016, YouTube video, <https://www.youtube.com/watch?v=C9ujBoud26k>.

²¹² AUGUSTIN, Govor 267. Navodi se prema: KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1994., br. 797.

2.3.1. Teorijski okvir

Luhmann – Crkva kao sustav smanjenja kompleksnosti

Luhmannova teorija opisuje Crkvu kao sustav koji reducira društvenu kompleksnost i pruža okvir za moralno djelovanje. Kroz komunikacijske strukture – mise, sakramente i pastoralne prakse – vjernici internaliziraju moralne norme i razvijaju moralni identitet.²¹³

Empirijska primjena: Primjenom Luhmannove teorije na suvremene podatke o religijskoj participaciji, vidi se da vjernici koji redovito sudjeluju u crkvenim aktivnostima pokazuju veću društvenu koheziju i vjerojatnije sudjelovanje u volontiranju i zajedničkim inicijativama (npr. 62% ispitanika aktivno sudjeluje u lokalnim humanitarnim projektima).²¹⁴

Iako Luhmannova teorija pruža koristan okvir za razumijevanje organizacije moralnog djelovanja unutar Crkve, ona ne uzima u obzir napetosti koje nastaju u pluralističkim i sekularnim kontekstima. U suvremenom društvu pojedinci često simultano sudjeluju u različitim zajednicama i sustavima vrijednosti (obitelj, posao, civilne organizacije), što može ograničiti sposobnost Crkve da potpuno reducira kompleksnost i oblikuje jedinstven moralni identitet. Empirijski, istraživanja pokazuju da samo 48–55% vjernika u urbanim područjima dosljedno primjenjuje moralne norme Crkve u svakodnevnom životu.²¹⁵

Weber – Etika i karizma

Weber naglašava ulogu etičkog djelovanja i karizmatiskog autoriteta u oblikovanju moralnog identiteta. Kršćanski ethos strukturira svakodnevne odluke vjernika kroz autoritet Crkve i praksu zajednice, pri čemu se moralne norme ne doživljavaju samo kao pravila, nego kao duboka etička orijentacija.²¹⁶

²¹³ NIKLAS LUHMANN. *A systems theory of religion*. Stanford University Press, 2013.

²¹⁴ CHRISTIAN SMITH AND MELINA LUNDQUIST DENTON. *Soul searching: The religious and spiritual lives of American teenagers*. Oxford University Press, 2009., ROBERT D. PUTNAM. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.

²¹⁵ CHRISTIAN SMITH AND MELINA LUNDQUIST DENTON. *Soul searching: The religious and spiritual lives of American teenagers*. Oxford University Press, 2009., ROBERT D. PUTNAM. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.

²¹⁶ CHRISTOPHER ADAIR-TOTTEFF. *Max Weber's sociology of religion*. Mohr Siebeck, 2016.

Empirijska primjena: Studije o religijskoj socijalizaciji pokazuju da zajednice s jasnom karizmatikom strukturom imaju konzistentnije moralne smjernice i veću participaciju u društvenim projektima.²¹⁷ Međutim, karizmatičke strukture mogu biti dvosjekli mač: s jedne strane osnažuju etičku orijentaciju, ali s druge strane mogu dovesti do rigidnosti i niske tolerancije prema divergentnim stavovima, što ograničava inkluzivnost ethosa u suvremenom društvu.

Ebertz – Društvena funkcija ethosa

Ebertz ističe kako kršćanski ethos okuplja marginalizirane i oblikuje zajednice koje pružaju moralnu i duhovnu zaštitu. Ethos je društvena praksa koja omogućuje socijalnu integraciju i transformaciju identiteta.²¹⁸

Empirijska primjena: Primjeri uključuju crkvene inicijative za podršku migrantima, siromašnima i ranjivim skupinama, što pokazuje konkretnu društvenu funkciju ethosa.²¹⁹ Ipak, učinkovitost ovih zajednica varira ovisno o lokalnom kontekstu i resursima; u područjima s niskom participacijom, učinak ethosa na društvenu integraciju može biti ograničen.

Kritička refleksija:

Luhmann, Weber i Ebertz pružaju snažnu analitičku leću za razumijevanje kršćanskog ethosa, no sve tri teorije imaju ograničenja u pluralističkom i sekulariziranom kontekstu. Luhmann se fokusira na organizaciju moralnog djelovanja, ali ne hvata unutarnje napetosti pluralizma; Weber naglašava karizmu, no može zanemariti fleksibilnost i inkluzivnost; Ebertz ističe društvenu funkciju, ali empirijski pokazatelji sugeriraju da se učinkovitost ethosa uvjetuje lokalnim resursima i participacijom. Empirijski podaci potvrđuju da kršćanski ethos ima stvaran utjecaj, ali je kontekstualno uvjetovan.²²⁰

²¹⁷ CHRISTIAN SMITH AND MELINA LUNDQUIST DENTON. *Soul searching: The religious and spiritual lives of American teenagers*. Oxford University Press, 2009.

²¹⁸ MICHAEL N. EBERTZ. "Charisma und, das Heroische". "helden. heroes. héros 4.2 (2016): 5-16. DOI 10.6094/helden.heroes. heros./2016/02/01.

²¹⁹ ROBERT D. PUTNAM. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.

²²⁰ CHRISTIAN SMITH AND MELINA LUNDQUIST DENTON. *Soul searching: The religious and spiritual lives of American teenagers*. Oxford University Press, 2009., ROBERT D. PUTNAM. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.

Sinteza ovih teorija pokazuje da kršćanski ethos istovremeno organizira moralno djelovanje, oblikuje identitet kroz karizmu i osigurava društvenu koheziju, ali njegova učinkovitost u suvremenom pluralističkom društvu ovisi o participaciji i lokalnom kontekstu.

Kršćanski ethos u suvremenom svijetu

U današnjem društvu, gdje se individualizam, sekularizam i društvena fragmentacija sve više produbljuju, kršćanski ethos postavlja izazov: kako živjeti vjeru u svjetlu tih promjena? Odgovor leži u dubokom povezivanju osobnog identiteta s kršćanskom tradicijom koja nudi ne samo duhovnu orijentaciju, nego i etički okvir za svakodnevni život.

Ethos kao moralna orijentacija

Ethos unutar kršćanske tradicije ne oblikuje samo osobnu vjeru, već i društvene vrijednosti. Na primjer, mnoge od temeljnih kršćanskih vrednota — poput ljubavi, praštanja, poniznosti i obzirnosti — nisu samo ideali za duhovni život, nego i moralne smjernice koje se provode u svakodnevnim odnosima. Kršćanski ethos nije apstraktna filozofija, već konkretna praksa koja oblikuje ponašanje u društvu.

Kršćanski ethos u dijalektici s modernim svjetonazorima

Moderni svjetonazori, kao što su sekularizam, postmodernizam i relativizam, često izazivaju kršćanski ethos. No, iako se kršćanska vjerovanja mogu činiti u suprotnosti sa suvremenim vrijednostima, upravo njihova unutarnja snaga omogućuje kršćanskom ethosu da se održi i prilagodi. U dijalektici s modernim društvom, ethos ne gubi svoju specifičnost, nego razvija i produbljuje vlastite smjernice, čineći ih relevantnim za današnji svijet. Kršćanska etika nije statična, ona se razvija u odgovoru na izazove koje društvo postavlja, prepoznajući duboke duhovne i moralne dileme prisutne u svakom ljudskom postojanju.

Zaključak

Kršćanski ethos nije samo okvir moralnih normi, već duboko ukorijenjena duhovna snaga koja oblikuje osobnu i društvenu stvarnost.

Kršćanski ethos je izazov za svakog vjernika da vjeru ne samo ispovijeda, već je i živi kroz konkretne postupke. U svijetu koji je u velikoj mjeri oblikovan

sekularizmom i individualizmom, kršćanski ethos nudi smjernice za izgradnju zajedništva, moralnosti i socijalne odgovornosti. To je poziv da oblikujemo društvo u duhu ljubavi, odgovornosti i poštovanja, i da tražimo Božju prisutnost u svim aspektima života.

Ethos nije samo privatna stvar, on je zajednički projekt, poziv na oblikovanje svijeta u duhu božanske pravde i ljubavi. Kršćanski ethos stoga ostaje ne samo osobna, već i društvena obveza, pozivajući svakodnevno na preobrazbu svijeta kroz duhovnu i moralnu prisutnost.

Kršćanski ethos, promatran u svjetlu suvremene sociološke i teološke misli, ostaje ključan čimbenik oblikovanja osobnog i društvenog identiteta. On ne samo da strukturira moralno djelovanje pojedinca, nego i omogućuje stvaranje zajedničkih vrijednosti unutar pluralističkog društva. Kao takav, predstavlja trajan izazov i poziv na autentično življenje vjere u svijetu koji neprestano preispituje granice moralnosti i duhovnosti.

2.3.2. Povijesno-filozofsko značenje

Ethos predstavlja trajni moralni i duhovni identitet koji oblikuje ponašanje i stavove u svakodnevnom životu. Kršćanstvo nije tek religijska forma – ono je ethos, način postojanja. Izvire iz osobnog odnosa sa *Svetim* i oblikuje moralnu orijentaciju kroz milost, povjerenje i duhovni identitet. Kršćanski ethos nije puka vanjska norma, već unutarnje životno držanje, koje zahvaća osobu i društvo.

Fenomenološki gledano, ethos oblikuje kako pojedinac doživljava sebe, druge i svijet. Ethos se ne živi izolirano – on se ostvaruje u susretima, zajednici i svakodnevnim praksama. Pritom nije samo moralno ponašanje, već duboko unutarnje uvjerenje koje transformira biće.

Benedikt XVI. naglašava da autentičnost vjere, a ne samo formalno pravovjere, čini vjeru živom.²²¹ Stoga je ethos integriran fenomen – gdje se subjektivno i društveno prepliću i oblikuju identitet i moralne smjernice.

U tom kontekstu, grčki pojam ethos ima dvostruko značenje:²²²

ἦθος (ethos) – stil ponašanja, navike, djelovanje;

ἡθος (êthos) – unutarnje stanje duha, duševni ustroj.

²²¹ BENEDIKT XVI. *Što je kršćanstvo, Posljednji spisi*. Split: Verbum, 2023.

²²² ARISTOTEL. *Etika Nikomahova*. Zagreb: Globus, 1982.

Kršćanski ethos povezuje i jedno i drugo: ono što osoba jest iznutra i kako živi prema vani. To je sklad svijesti, djelovanja i odnosa, u kojem je vjera temelj svega.

Filozofski pristupi ethosu naglašavaju njegovu ulogu u oblikovanju kolektivnih vrijednosti i kulturnog identiteta, dok povijesni kontekst pokazuje evoluciju ovog pojma kroz stoljeća. U antičkoj misli, posebice kod Aristotela, ethos označava posjed i boravište. Pojedinaac oblikuje vlastito prebivalište u duhovnom i moralnom smislu. Povezano s kršćanskom misli, to prebivalište postaje Crkva – zajednica i zavičaj duha.

Latinska riječ mos (mores) – običaj i narav – prevodi ovaj dvostruki smisao. Moralnost, dakle, nije samo izvanjski zahtjev, već unutarnje oblikovanje karaktera kroz navike koje postaju način života.

Ethos tako postaje „duševno prebivalište“, mjesto unutarnje orijentacije, a ne samo socijalne regulacije. On nije zatvoren ni statičan – već otvoren prema drugome, prema *Svetom*, prema transcendenciji. To je život u dijalogu, u kretanju. U kršćanstvu se ta dinamika očituje kroz kreposti. One nisu suprotne ljudskoj naravi – već je uzdižu. Vjera (fides), nada (spes) i ljubav (caritas) oblikuju osobu iznutra, kroz slobodu, otvorenost i darivanje.

Ethos ima šire značenje od morala – dok moral označava sustav normi, ethos izražava unutarnji duhovno-moralni stav. Etika kao disciplina često gubi kontakt s tim izvorom ako se bavi isključivo normiranjem, a ne i iskustvom.²²³ Definirajući ljudsko djelovanje, etika svojim filozofijskim sredstvima utemeljuje pojam moralnosti, koji je osnova morala.

2.3.3. Ethos i zajednica

„Svaki čovjek ima svoju sudbinu u prirodi svojeg etosa.“

– Heraklit, fr. 119

„Silne zbaci s prijestolja, a uzvisi neznatne. Gladne napuni dobrima, a bogate otpusti prazne.“

– Magnifikat

²²³ IVAN ČEHOK, IVAN KOPREK. *Etika. Priručnik jedne discipline*. Zagreb: Školska knjiga, 1996., str. 9.

„Čovjek treba ethos da bi bio ono što jest, čovjek. A ethos treba kao temelj vjeru u Stvoritelja i besmrtnost, konačnost vlastite odgovornosti i ispunjenja.“

– fra Tomislav Pervan

„Slomio mi okove, oslobodio moju dušu. Prvi put sam imao nadu.“

– Charity Gayle

Citirani tekstovi predstavljaju različite aspekte ljudskog ethosa. Svaki od njih upućuje na dublju dimenziju moralnosti, koja nije samo puka pravilnost ponašanja, već duboko ukorijenjena u vjeri, osobnom pozivu i društvenim normama. Razmatrat ćemo ove pojmove kroz različite filozofske, teološke i sociološke perspektive, istražujući kako ethos oblikuje naš odnos prema sebi, drugima i Svemogućem.

Ethos je pojam koji je duboko ukorijenjen u filozofiji, teologiji i sociologiji. Iako se često povezuje s moralnošću i normama, ethos je mnogo više od skupa pravila; to je način života, unutarnja dinamika koja oblikuje naše ponašanje prema sebi, drugima i svijetu. Kroz filozofsku i teološku prizmu, ethos je istovremeno osobni i zajednički poziv, temelj na kojem se grade moralne vrijednosti, ali i način na koji razumijemo i živimo u zajednici.

2.3.3.1. Opće značenje ethosa

Definirajući pojam ethosa i njegovu primjenu u postmodernom kršćanstvu, možemo reći: „Svaki čovjek ima svoju sudbinu u prirodi svojeg etosa“ (Heraklit, fragment 119).²²⁴ Ova duboka misao antičkog filozofa Heraklita upućuje na *neraskidivu povezanost* između čovjekove osobnosti i njegova načina života – ethosa. U ovom dijelu razmatra se teorijski i praktični značaj ethosa.

Pojam ethos, iako duboko ukorijenjen u antičkoj filozofskoj i religijskoj tradiciji, zadržava svoju aktualnost i u suvremenom društvu. Ethos oblikuje ne samo ponašanje pojedinca, nego i temelje identiteta, odnosa i vrijednosnih sustava unutar zajednice.

²²⁴ Fragment 119 pripisuje se Heraklitu i glasi: „ἦθος ἀνθρώπων δαίμων“ (ēthos anthrōpōi daīmōn), što se najčešće prevodi kao „Čovjekov karakter je njegova sudbina“ ili „Etos čovjeku je demon (sudbina)“.

U liturgijskom tekstu *Magnifikata* pronalazimo snažan etički impuls koji upućuje na Božju pravednost i preokret u društvenim strukturama:

„*Silne zbaci s prijestolja, a uzvisi neznatne. Gladne napuni dobrima, a bogate otpusti prazne.*“ ²²⁵

Slično tome, i suvremena kršćanska duhovna glazba izražava *ethos oslobođenja i nade*. U stihu pjesme *Thank You Jesus For the Blood*, autorica Charity Gayle piše:

„*Slomio mi okove, oslobodio moju dušu. Prvi put sam imao nadu.*“ ²²⁶

Kroz ovakve izraze vidljivo je da *ethos* nije statičan pojam, nego živa, višeslojna stvarnost koja oblikuje čovjekov odnos prema sebi, drugima i *Svetom*.

U ovom dijelu nastoji se istražiti pojam ethosa u njegovim različitim dimenzijama – filozofskoj, teološkoj, sociološkoj, antropološkoj i psihološkoj – kako bi se pokazalo da je *ethos temeljna odrednica* ne samo moralnog djelovanja, nego i cjelokupne ljudske egzistencije.

Pojam *ethos* nosi dvostruku dimenziju: *normativnu i deskriptivnu*. Normativno, *ethos* se odnosi na moralne ideale, vrline i duhovne norme koje usmjeravaju ponašanje (što je predmet proučavanja filozofije i teologije). Deskriptivno, *ethos* se promatra kao stvarno, empirijski fenomen – ukupnost običaja, stavova i društvenih obrazaca koje proučavaju sociologija, antropologija, religijska znanost i srodne discipline.

2.3.3.2. *Ethos i zajednica: temelj moralnosti*

Ethos se ne može potpuno razumjeti izvan konteksta zajednice. U svojoj biti, *ethos* se manifestira kroz moralne vrijednosti koje čine temelj zajedničkog života. Svaka zajednica, bilo vjerska, društvena ili kulturna, oblikuje svoj *ethos* kroz norme i običaje koji upravljaju ponašanjem svojih članova. Ove norme nisu samo vanjski propisi, već se ukorjenjuju u duhovnoj i emocionalnoj povezanosti između ljudi.

²²⁵ SVETO PISMO. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2018. Luka 1:52–53.

²²⁶ CHARITY GAYLE et al., *Thank You Jesus for the Blood*, na albumu *Endless Praise*, Gather House Music, 2021., Spotify.

Filozofi i teolozi često naglašavaju kako ethos nije samo osobni izbor, već i kolektivni poziv. U kršćanskoj tradiciji, ethos zajednice temelji se na vrijednostima ljubavi, milosrđa, poštovanja i odgovornosti prema drugima. Ove vrijednosti nisu samo teorija, već se žive kroz svakodnevne akcije i obveze koje svi članovi zajednice prepoznaju i slijede. Na taj način ethos postaje način života koji oblikuje međuljudske odnose i moralnu odgovornost unutar zajednice.

2.3.3.3. *Filozofska i teološka dimenzija ethosa*

Ethos ima duboko filozofijsko i teološko značenje, što se vidi kroz rad velikih mislilaca i vjerskih lidera. Filozofski gledano, ethos označava skup moralnih vrijednosti koje oblikuju ljudsko ponašanje i stvaraju temelje za etičke odluke. U Aristotelovoj filozofiji, ethos je povezan s vrlinom i racionalnim životom, dok u teološkoj tradiciji ethos ima značajnu ulogu u odnosu između čovjeka i Boga.

U kršćanskoj teologiji, ethos se shvaća kao način života koji je usklađen s Božjom voljom. Kršćanski ethos ne temelji se samo na moralnim zakonima, već na osobi Isusa Krista, koji svojim primjerom pokazuje što znači živjeti u skladu s Božjom ljubavlju. Također, kršćanska zajednica poziva svoje članove na konkretna djela milosrđa i služenja, što je srž svakog moralnog etičkog ponašanja.

Intersubjektivnost označava zajedničku percepciju ili iskustvo koje se dijeli među ljudima unutar zajednice. Na primjer, osjećaj pripadnosti crkvenoj zajednici ili zajednički doživljaj obreda može oblikovati moralne smjernice koje svi članovi zajednice prepoznaju i slijede. Ovaj proces stvaranja zajedničkih vrijednosti upućuje na važnost međusobnog razumijevanja i dijaloga, što je temelj etičkog ponašanja u svakom društvu.

2.3.3.4. *Sociološki i psihološki aspekti ethosa*

Iako je ethos u svojoj osnovi filozofski i teološki pojam, njegova primjena u svakodnevnom životu ne može se potpuno razumjeti bez uzimanja u obzir socioloških i psiholoških čimbenika. Kako ethos postaje oblikovan kroz zajedničke norme, vrijednosti i uvjerenja unutar društvene ili vjerske zajednice, tako se i društveni pritisak oblikuje kao snažan faktor u oblikovanju ponašanja pojedinca.

Sociološki gledano, ethos oblikuje i društvene institucije, jer moralne vrijednosti koje zajednica prakticira postavljaju temelje za društvene norme i zakone. Ipak, u svakom društvu postoji prostor za interpretaciju i prilagodbu ovih normi, jer ethos nije fiksna skup pravila, već evolucija koja se mijenja s vremenom.

S druge strane, psihološki aspekt ethosa istražuje kako osobni osjećaji, emocije i kognitivne procese oblikuju način na koji pojedinci prihvaćaju i žive moralne norme. Ethos, u ovom kontekstu, nije samo vanjski sustav normi, već duboko ukorijenjena unutarnja sklonost koja motivira ponašanje i moralne odluke.

U tom smislu, ethos se ne iscrpljuje u izvanjskim oblicima, već *zadobiva dubinu kroz unutarnju obradu svijeta i vlastite egzistencije*. On je, kako ističe Clifford Geertz, “kulturni sustav značenja koji oblikuje ljudsko djelovanje i doživljaj stvarnosti.”²²⁷

2.3.3.5. Antropološki i religijski aspekt ethosa

Antropološka perspektiva stavlja naglasak na *kreativni potencijal osobe*: čovjek nije samo nositelj kulture, već i njezin suoblikovatelj. Vlastitim načinom življenja — kroz osobni ethos — pojedinac može aktivno utjecati na oblikovanje društvenih struktura, kulturnih vrijednosti i povijesnog tijeka.²²⁸ Budući da su kulture partikularne, pristupi životu unutar njih također variraju. Unutar iste civilizacije ili religijske tradicije mogu postojati različiti oblici ethosa koji određuju što se u nekoj zajednici smatra moralno prihvatljivim, racionalnim ili duhovno vrijednim.

Religijski aspekt ethosa, osobito u kršćanstvu, povezuje moralno djelovanje s iskustvom obraćenja i transcendentnog poziva. Ethos se ovdje promatra kao izraz *duhovne orijentacije zajednice*: to je skup konkretnih normi i oblika djelovanja koji izviru iz vjere u Božju objavu i milost.²²⁹

Kršćanski ethos ima dvostruku dimenziju: s jedne strane, on je *odgovor vjernika* na poziv evanđelja u vlastitom životu (egzistencijalno), a s druge,

²²⁷ CLIFFORD GEERTZ. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, 1973.

²²⁸ Isto, CHARLES TAYLOR. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

²²⁹ MARIJAN VALKOVIĆ. (ur.) *Drugi vatikanski sabor. Lumen Gentium – Dogmatska konstitucija o Crkvi*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008., br. 36-41.

očito vanje kontinuiteta i identiteta *crkvene zajednice* kroz povijest (kolektivno). Religijska definicija ethosa time je vezana uz opstanak i kontinuitet primjerice kršćanske zajednice s konkretnim oblicima društvenosti.²³⁰

Kršćanski ethos ima dvostruki smisao: jednom je to postojanje zajednice na temelju *obraćenja* unutar faktičnog životnog iskustva, a drugi put *dostojnost odabranosti* na temelju ustrajnosti na životnom putu.

Ova trodimenzionalna razina – psihološka, antropološka i religijska – pokazuje kako se ethos ne može svesti samo na normativan sustav, već je riječ o *živoj strukturi značenja i djelovanja*, koja oblikuje i održava ljudsku osobnost, zajednicu i kulturu.

Dakle, možemo zaključiti da *normativne definicije* ethosa ne promatraju primjerice kršćanski ethos kao neki ukupan pojam normi. „Normativno nije njegovo značenje u tom smislu, kao da je sam taj poredak neki ukupan pojam normi.“²³¹

Već kada se spoznat i kršćanski ethos dovede u svezu s htijenjem čovjeka i kada mu se od tog htijenja nalaže iz autentičnoga (religioznoga) doživljaja i iskustva.

Zato je glavni *antropološki temelj katoliciteta upravo sam čovjek*. Bila bi to po Maxu Scheleru naša ontička upućenost na vrednote, dobro i smisao.²³²

U kršćanskoj filozofiji ljubav je upravo *voluntas Dei*, što možemo povezati s tumačenjem Kristova pravila.²³³ Time je poslušnost čin volje i nije rezultat prisile bilo kakvih međusobnih odnosa koji se pokazuju kao odnosi moći, kao strukture dominacije i podčinjenosti, kao mjesto neprestane borbe i sukoba. Poslušnost je zapravo *kristalizacija slobode*. Onaj tko nije slobodan, ne može biti poslušan.

Deskriptivne definicije od iznimne su važnosti jer nam omogućuju da, osobito u slučaju kršćanskog ethosa, iza prividno zbunjujuće raznolikosti

²³⁰ IVAN CIFRIĆ, *Izazovi bioetike*. Zbornik radova, Bios i etos-okoliš u bioetičkoj paradigmi. Zagreb: Pergamena, 2000., str. 173.

²³¹ MAX SCHELER, *Ideja čovjeka i antropologija*. Zagreb: Nakladni zavod Globus, 1996., str. 5.

²³² Nav. dj. NIKOLA SKLEDER, *Čovjek i kultura. Uvod u socio-kulturnu antropologiju*. Zagreb: Societas i Matica hrvatska Zaprešić, 2001., str. 69.

²³³ Usp. nav. dj. I. ČEHOK, I. KOPREK, *Etika priručnik jedne discipline*, str. 47.

moralno-relativnih ljudskih radnji razotkrijemo temeljnu ćudorednu strukturu – neku vrstu etičke „formule“ po kojoj kršćanin egzistira i djeluje u svijetu.²³⁴

Takve deskriptivne definicije ethosa – koje slijedimo i u ovom eseju – ne služe apstraktnoj sistematizaciji, već otkrivanju stvarnih *orijentira moralne prakse*. One pomažu razumjeti kako se određeni duhovni i etički horizonti pojavljuju u konkretnim oblicima života.

Upravo ovdje fenomenološko-hermeneutička misao nastoji ponuditi odgovore na ova praktična pitanja. Ne u vidu propisa, već u obliku misaonog vodstva za ostvarenje slobodnog i odgovornog života u suvremenom, liberalno-demokratskom društvu. No, da bi takav pristup bio djelatan, potrebno je razviti primjereno povijesno mišljenje i filozofski osviješteno razumijevanje etičkih kategorija.²³⁵

Sažimanjem dosadašnjih definicija, ethos možemo razumjeti kao *cjelokupan sadržaj moralnog prosuđivanja i djelovanja* – kao strukturiran skup normi ponašanja koje, u kontekstu religije, svoju utemeljenost pronalaze u vjeri u Božju opstojnost i objavu. No ethos nije tek vanjski sustav pravila; on je i *duhovno prebivalište* – simbol ukorijenjenosti u smisleni životni poredak, prostor u kojem *čovjek stanuje duhovno i egzistencijalno*.

U tom smislu, ethos je istodobno *unutarnje stanje svijesti i izraz duševnog habitusa*. Onaj vid djelatne prisutnosti osobe koja slobodno živi i djeluje u trajnom, uređenom i poštovanja vrijednom stavu prema sebi, drugima i svijetu. U širem značenju, ethos označava i karakter, odnosno kvalitativnu crtu djelovanja pojedinca.

Različite zajednice unutar iste kulture ili kulturne tradicije mogu se međusobno razlikovati upravo prema načinu na koji oblikuju, razumijevaju i žive svoj ethos. Njihove prakse, običaji i obrasci ponašanja – bilo ćvrsto ustaljeni ili labavo formirani – definiraju konkretne obrise moralnog horizonta koji prožima njihov način postojanja.

U tom kontekstu, religija ne djeluje samo kao privatno ili unutarnje uvjerenje, već kao *oblikotvorna sila kulture*. Odnosno kao stvarateljica simboličkog poretka koji ethosu daje stabilnost, kontinuitet i mogućnost trajanja. Tako,

²³⁴ Usp. MAX SCHELER, *Ideja čovjeka i antropologija*, str. 6.

²³⁵ ANTE PAŽANIN, *Etika i politika. Prilog praktičnoj filozofiji*. Zagreb: Biblioteka filozofska istraživanja, 2001., str. 335.

primjerice, kršćanska zajednica stvara konkretne oblike društvenosti i zajedništva koji proizlaze iz autentičnog religijskog iskustva, a zauzvrat oblikuju moralni horizont njezinih članova.

Stoga se, unatoč zbunjujućoj raznolikosti i prividnoj relativnosti ljudskog moralnog djelovanja, u kršćanstvu može razabrati temeljna čudoredna formula – duhovni orijentir koji omogućuje osobi da moralno egzistira i djeluje u svijetu.

2.3.3.6. Intersubjektivnost i zajedničko iskustvo svetog

Kroz intersubjektivnost, pojedinačno religiozno iskustvo povezuje se s kolektivom, čime se ostvaruje zajednička percepcija i interpretacija svetog. Koliko smo danas udaljeni od moralnosti? I još važnije – koliko se ono što danas nazivamo moralom doista temelji na istinskoj, izvornog moralnosti – onoj koja ne proizlazi iz propisa, već iz života samog?

U vremenu kada je etika često svedena na puki diskurs ili birokratski okvir, suočeni smo s krizom moralnog temelja. Možda najdublji uzrok tome leži upravo u gubitku zavičajnosti – u otuđenju od ethosa u njegovu izvornom, helenskom značenju. Za stare Helene ethos nije bio skup apstraktnih normi, već prostor duhovnog prebivanja – ono poznato, blisko, vlastito, mjesto gdje se smisao oblikuje u svakodnevnom življenju. Kako piše Rasim Muminović, ethos je “duhovno obitavalište, ono poznato i vlastito, što čovjek pretvara u smisleni svijet – u svoj zavičaj.”²³⁶

U tom svijetlu, Grci nam nisu tek kulturni prethodnici, već duhovna rodbina: oblikovali su svijet u kojem moral nije bio izdvojen sustav propisa, već temelj zajedničkog življenja. Takav ethos ne nameće se izvana – on nastaje iznutra, u zajedničkom iskustvu postojanja. To je ono što nam danas možda najviše nedostaje: osjećaj pripadnosti, ukorijenjenosti, smislenog prebivanja u svijetu.

Antigona, u tom kontekstu, stoji kao simbol otpora spram onoga što narušava unutarnji zakon zavičajnog morala. Njezina odluka da pokopa brata ne proizlazi iz pisanog zakona, već iz dubljeg, unutarnjeg poziva – iz *intersubjektivnog osjećaja za ono što je ispravno*. Njezina etička intuicija nije individualistički hir, nego izdanak svijesti utemeljene na svetosti pripadnosti – obitelji, zemlji, božanskom poretku. Upravo se tu otvara prostor za razumijevanje

²³⁶ RASIM MUMINOVIĆ. *Ethos i ljudsko bivstvovanje*. Tuzla: Filozofski fakultet, 1997., str. 118.

religijskog iskustva: ne kao dogmatske istine, već kao iskustva doma, zavičaja, prebivališta u svetu.

Ta *intersubjektivna realnost ethosa*²³⁷ ne postoji u formi objektivnog zakona niti kao subjektivan osjećaj – ona nastaje među nama, u onome *što dijelimo, prepoznajemo i živimo zajedno*. Kao što je kuća više od arhitektonske strukture – jer postaje dom tek kad u njoj prebivamo – tako i *moral i religija nisu apstraktne istine*, već življena iskustva smisla i odnosa.

U tom smislu, kršćanski ethos nije vlasništvo, već poziv na življenje. On se ne posjeduje, već se utjelovljuje u svakodnevnim gestama zajedništva, praštanja, odgovornosti. Poput pojmova nacije, prava, novca ili braka, i religijsko uvjerenje postoji unutar intersubjektivne realnosti – one stvarnosti koja nije ni posve subjektivna, ni posve objektivna, već se *javlja među ljudima, u jeziku, kulturi, i kolektivnim uvjerenjima*.

Iskustvo identiteta, pripadnosti i svetoga – dakle ono što religijsko čini živim – nije objektivna činjenica, već *zajednički doživljaj*. Njegov je središnji pojam “kuća” – ali ne kao građevina, već kao *duhovno prebivalište*. To je ona unutarnja kuća u kojoj duh stanuje, i koja nas poziva na odgovornost: prema sebi, prema drugima, prema zajednici i – prema *Svetom*.

Kršćanski ethos ima kohezivnu funkciju, jer omogućuje prijenos temeljnih vrijednosti i tradicija unutar generacijskog i društvenog kontinuiteta. Ethos kršćanske zajednice ne možemo „posjedovati“ kao što posjedujemo kuću, niti ga možemo svesti na osjetilne podatke koje bismo analizirali ili mjerili. On nije objekt znanja, nego *prostor iskustva* – nešto što najprije osjećamo, a tek potom smještamo u svijet vrijednosti.

Upravo zato, Ferguson ističe da „*mozaik intersubjektivnosti nije zapravo uopće problem znanja kao takvog*.“²³⁸ Ethos se rađa u međuodnosima – u emocionalnoj i simboličkoj razmjeni unutar zajednice.

Max Scheler to potvrđuje naglašavajući da je svaki naš primarni odnos prema svijetu već prožet vrijednostima i osjećajima, iako ih možda ne

²³⁷ Pojmovi poput novca, nacije ili ljudskih prava postoje kao dio intersubjektivne realnosti, koju pojedinci ne mogu stvoriti sami, ali u njoj sudjeluju kroz društvene strukture i uvjerenja.

²³⁸ HARVIE FERGUSON. *Phenomenological Sociology. Ensign and Eperience in Modern Society*. Nottingham: Sage Publications, 2006., str. 85.

primjećujemo. „Naša praiskonska orijentacija prema svijetu uvjetovana je vrijednostima i osjećajima,²³⁹ koji „nužno prethode svim reprezentacijama.“²⁴⁰

Za Schelera, vrijednosna orijentacija čini temelj naše svijesti. To nije racionalan okvir, već duboko emocionalan i intuitivan. Zbog toga kršćanski ethos ne živi prvenstveno kroz doktrinu ili nauk, već kroz *zajednički osjećaj za vrijednosti* – ono što se dijeli, osjeća i živi.²⁴¹ Filozofski gledano, ethos je unutarnje „duševno prebivalište“. U kontekstu kršćanske zajednice, on postaje nešto više: način življenja vjere. Vjera se ovdje ne izražava prvenstveno kroz riječi, već kroz *prisutnost, djelovanje i odnos prema drugome*.

2.3.4. Nomad vjere: identitet u pokretu

„Sumnja nas može potaknuti da preispitamo temelje svojeg identiteta. Pred nama je izbor – možemo se suočiti s izazovima koje nam naše sumnje donose, možemo živjeti i poricati, praveći se da mi sumnji nemamo, ili se možemo predati.“

– Ivica Ursić Ura

„Jer slava je Božja živi čovjek, a čovjekov je život gledanje Boga.“

– sveti Irenej

„Svaki je stvarni život samo susret.“

– Martin Buber

Ovo poglavlje polazi od fenomenološko-sociološkog pristupa religiji, promatrajući kršćanski ethos kao dinamičnu kolektivnu reprezentaciju koja oblikuje identitet vjernika u pluralnom i globaliziranom društvu.

²³⁹ MAX SCHELER. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. trans. MANFRED S. FRINGS and ROGER L. FUNK. Evanston: IL: Northwestern University Press, 1973., str. 201.

²⁴⁰ Isto.

²⁴¹ VLAHO KOVAČEVIĆ. Vrijednosna orijentacija i kršćanske vrijednosti. *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, Zagreb: Vol.XII (2014), No.2; 221-238.

2.3.4.1. Religijsko iskustvo i sekularizacija

Religijsko iskustvo u suvremenom društvu prolazi kroz duboke promjene, osobito u kontekstu postprosvjetiteljskih razdoblja, kada je racionalizam počeo dominirati moralnim i društvenim normama. Proces sekularizacije, u kojem je religija povučena u privatnu, unutarnju sferu, značajno je oblikovao kolektivne percepcije religije, osobito unutar kršćanske civilizacije. Ovaj proces oslabio je institucionalnu moć religije, ali nije nužno umanjio njezinu važnost u oblikovanju identiteta i duhovne dinamike zajednice.

Religija nije samo intelektualni sustav vjerovanja, već duboko ukorijenjen mehanizam koji oblikuje svakodnevne živote i odnose među ljudima. U kršćanskom kontekstu vjera nadilazi osobna iskustva ili obrede te postaje temeljni okvir kroz koji se oblikuje zajednica. Ovo iskustvo vjere ima i osobnu i kolektivnu dimenziju. Vjernik, naime, nije samo subjekt vjere, nego i baštinik šire društvene i kulturne tradicije. U tom kontekstu, kolektivna reprezentacija vjere postaje ključna za razumijevanje religijskog života, jer oblikuje ne samo svakodnevnu praksu, već i moralnu orijentaciju i ponašanje.

U ovom dijelu eseja analizirat će se kako religijsko iskustvo kolektivizira i prenosi se u zajednicu, s posebnim naglaskom na društvenu dinamiku. Fenomenološka sociologija religije otkriva duboke promjene u načinu na koji suvremeno društvo doživljava i strukturira religijsko iskustvo. S posebnim naglaskom na posljedice prosvjetiteljstva, pokazat će se kako su racionalistički zahtjevi moralne askeze, zajedno s idejom autonomnog pojedinca, oslabili tradicionalne religijske obrasce, osobito unutar kršćanske civilizacije.

Gubitak institucionalne i ideološke moći religije rezultirao je povlačenjem religioznosti u unutarnju, osobnu sferu – gdje ona, umjesto političke dominacije, postaje izraz slobode, dobrote i duhovnog iskustva.²⁴² Religiozno iskustvo, iako intimno, nikada nije potpuno izolirano od društvenih odnosa i simboličkih okvira. Religiozno iskustvo kršćanskog tipa podrazumijeva svijest o stvarnosti odnosa između čovjeka i *Svetog*, u kojem se zrcali otajstvo, osobnost i dubina tog susreta. Takvo iskustvo nije odvojeno od svakodnevnog djelovanja, nego se u njemu konkretizira.

²⁴² RUDOLF OTTO. *O iracionalnom u ideji božanskog i njezinu odnosu spram racionalnog*. Zagreb: Scarabeus, 2006., JAMES WILLIAM. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Penguin Books, 1982.

Drugim riječima, vjera ne smije ostati zatvorena u obredima ili unutarnjoj duhovnosti, već mora prožimati svakodnevicu i oblikovati čovjekove odluke. Ovo iskustvo oblikuje se kroz simboličke strukture – jezik, obrede, mitove o utemeljenju, svakodnevne navike i kulturne obrasce.²⁴³ Te strukture čine sustav kolektivnog pamćenja, u kojem vjernik nije samo osobni subjekt, nego i baštinik šire zajedničke priče. Kolektivna reprezentacija vjere postaje temelj zajednice, ali i mjerilo osobnog ponašanja.

Potrebno je razlikovati religijsko i religiozno iskustvo. Religijsko iskustvo može biti emocionalno snažno, ali ostaje unutar subjektivnih granica. Nasuprot tome, religiozno iskustvo otvara čovjeka prema transcenciji i vodi ga u susret sa *Svetim licem*.²⁴⁴ Ovo iskustvo je osobno, ali nije individualističko; kolektivno, ali ne kolektivističko. Martin Buber opisuje ga kao susret koji se događa u prostoru „između“ – u prostoru odnosa, dijaloga i zajedništva.²⁴⁵

2.3.4.2. Kolektivna reprezentacija vjere

U vremenu kada religija prelazi u privatnu sferu, a javni prostor postaje sve više sekulariziran, potrebno je iznova promisliti značenje kolektivne reprezentacije religioznog iskustva kršćanskog tipa. Ta reprezentacija nije puka nostalgija za prošlošću niti izraz tvrdokornog tradicionalizma, već može biti izvor kritičke refleksije i poticaj za autentično življenje vjere u današnjem svijetu.

Kolektivna reprezentacija omogućuje religijskom iskustvu da postane dije-ljeno, razumljivo i društveno relevantno. Ona se očituje kroz zajedničke simbole, jezik, rituale, institucije i narative, koji ne samo da izražavaju vjerovanja zajednice, već i oblikuju način na koji pojedinci doživljavaju sveto. U tom kontekstu, kolektivna reprezentacija nije sekundarna pojava, već sastavni dio religijskog iskustva.

Oslobođena ideoloških i političkih tereta, kolektivna reprezentacija kršćanskog religioznog iskustva može postati temelj suvremenog kršćanskog ethosa. Temeljne sastavnice takvog ethosa uključuju:

1. Svijest o osobnom i zajedničkom pozivu na svetost.

²⁴³ EMILE DURKHEIM. *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosvjeta, 1982.

²⁴⁴ MIRCEA ELIADE. *Sveto i profano*. Zagreb: Sintagma, 2002.

²⁴⁵ MARTIN BUBER. *I and Thou*. Edinburgh: T&T Clark, 1970.

2. Ukorijenjenost u povijesti Crkve, ali otvorenost prema izazovima suvremenog svijeta.
3. Aktivno sudjelovanje u svakodnevnom životu i suočavanje s društvenim izazovima.
4. Dijaloška otvorenost prema Drugome, uz očuvanje vlastitog identiteta.
5. Spremnost na žrtvu i svjedočenje ljubavi.

Takav kršćanski ethos ne nameće se snagom, već svjedočenjem; ne zatvara se u dogme, već ulazi u dijalog; ne bježi od svijeta, već u njemu traži prostor za susret sa *Svetim* i bližnjim. U toj otvorenosti i uključenosti krije se snaga i ljepota kršćanskog svjedočenja danas.

Unatoč povijesnom distanciranju od ideološke dominacije, kršćanstvo u suvremenom obliku nastavlja egzistirati u povijesnom i društvenom prostoru upravo putem mehanizama simboličkog i kolektivnog posredovanja.²⁴⁶

Unutarnja religioznost, koliko god bila osobna, artikulira se i prenosi kroz društvene oblike i značenja – čime postaje dostupna kolektivnoj svijesti. Razumijevanje religije stoga zahtijeva analizu njezinih kolektivnih reprezentacija, koje su ključne za očuvanje, transformaciju i prenošenje religijskog iskustva unutar društvenih zajednica.²⁴⁷

Ovo poglavlje bavi se upravo tim dimenzijama: kako *religijsko iskustvo* postaje društveno strukturirano, na koji način kolektivne reprezentacije omogućuju njegovu artikulaciju te kako se kroz njih prenosi značenje vjere u suvremenom društvu.

2.3.4.3. *Nomad vjere – dinamika ethosa*

Kršćanski ethos nije apstraktni pojam; on je konkretna praksa, način života koji se oblikuje kroz svakodnevne odnose i iskustva unutar zajednice. Ethos je dvostruka kategorija: s jedne strane označava akumulaciju iskustava kroz vrijeme i prostor, a s druge strane predstavlja oblikovanje zajedničkog prostora, zajedničkog života, koji nadmašuje pojedinačna iskustva i postaje temelj

²⁴⁶ ALFRED SCHÜTZ. *The Phenomenology of the Social World*. Vienna: Northwestern University Press, 1967.

²⁴⁷ NIKOLA SKLEDAR. Čovjek i bog u društvu. U: *Filozofska istraživanja*. Zagreb: 41 (1991), 11 (2), str. 513-514.

zajedničkog postojanja. U tom kontekstu, kršćanski ethos postaje „zavičaj“ – mjesto gdje se oblikuje i prenosi identitet zajednice.

Međutim, ovaj ethos nije statičan; on je dinamičan, uvijek u pokretu. Na osobnom planu, kršćanski ethos znači biti otvoren prema Božjoj prisutnosti i ljubavi koja nadmašuje sve ljudske granice. To se očituje u svakodnevnim izborima, u dijalogu s Drugima, u odanosti zajednici. Na kolektivnoj razini, ethos se oblikuje u zajedničkoj stvarnosti kroz simbole, rituale i narrative, omogućujući da religijsko iskustvo postane društveno relevantno.

Ovaj dinamizam može se ilustrirati kroz lik Abrahama – „nomada vjere“, koji je napustio svoj dom, sve što je znao i volio, kako bi krenuo prema nepoznatom, slijedeći Božji poziv.²⁴⁸ Abraham je paradigma onoga koji ne ostaje zarobljen u sigurnosti poznatog, već se stalno otvara novim izazovima. Iako je postao „nomad“, on nikada nije bio bez korijena. Religiozno iskustvo kršćanskog tipa upravo je takav oblik putovanja – kretanje prema nečemu nepoznatom, ali uvijek utemeljeno u vjeri i pozivu.

Ethos: Unutarnje putovanje i vanjski susret

Kršćanski ethos nije samo unutarnje iskustvo, nego i vanjski susret. Vjernik je pozvan djelovati u svijetu, suočavati se s društvenim izazovima, ali nikada ne smije izgubiti svijest o svojoj transcendentalnoj dimenziji. Na ovom putovanju, vjernik ne traži sigurnost niti želi živjeti u zatvorenom prostoru dogmi i normi koje mu nameće društvo. S druge strane, nije ni potpuno oslobođen svih vanjskih okvira, jer je vjera uvijek inkarnirana u društvenim praksama i zajedničkom životu. Kroz dijalog s Drugima, vjernik ne samo da otkriva svoju vjeru, nego oblikuje svoj identitet i susreće Božju prisutnost.

Ovaj susret s Drugim, kako to objašnjava Martin Buber, nije samo interakcija između pojedinaca, već oblikovanje zajedničkog prostora, prostora između subjekta i objekta, između individualne duhovnosti i kolektivnih normi. Takav susret nije pasivan ni statičan; on je proces u kojem se stalno preispituju i preoblikuju društvene norme i vjerski okviri.

²⁴⁸ IVAN ŠAŠKO. Vjera kao smještenost u Boga – premješta. U: Liturgijsko-pastoralni list za promicanje liturgijske obnove. Živo vrelo. 27 (9) 2010., str. 38.

Nomadizam vjere: Identitetska borba

Pojam „nomadizam vjere“ u kršćanskoj tradiciji označava borbu između stabilnosti i promjene, između čuvanja tradicije i otvorenosti prema novim, nepoznatim horizontima. Na jednoj strani stoje „vjernici vjerosjedilci“, oni koji traže stabilnost, sigurnost, jasno definirane granice i razjašnjenje.²⁴⁹ S druge strane, postoje „vjernici-nomadi“, koji traže otvorenost, slobodu i izazove. Ova napetost između čuvanja tradicije i otvaranja novim dimenzijama vjerovanja ključna je za razumijevanje duhovnog identiteta danas.

Takva dinamika nije nešto negativno, već nužno za živu vjeru. Kršćanski ethos mora se stalno prilagođavati i obnavljati, ne samo kroz unutarnje promjene pojedinca, nego i kroz susret sa svijetom. Identitet vjernika oblikuje se u odnosu prema Drugome i prema *Svetom*, a ne kao pasivno prihvatanje socijalnih normi. Na taj način, religijsko iskustvo postaje dinamičan proces koji nije samo pitanje osobne duhovnosti, već i društvene odgovornosti i angažmana.

Pojam ‘nomada vjere’ simbolizira napetost između pripadnosti i traženja, između doma i puta. On povezuje sociološku dinamiku mobilnosti i teološku paradigmu hodočašća, čineći vjeru procesom stalnog traženja smisla u promjenjivom svijetu.

Duhovni identitet i kršćanski ethos

U ovom kontekstu, duhovni identitet nije samo refleksija osobnih uvjerenja, već i odraz zajedničkih vrijednosti i praksa unutar vjerske zajednice. Kršćanski ethos oblikuje trajni unutarnji poredak zajednice, koji osigurava smjernice u neizvjesnosti svijeta. Taj ethos nije apstraktan skup pravila, nego živa dinamika u kojoj se vjernici prepoznaju i uče živjeti u skladu s vjerom.

Ova duhovna dinamika jasno pokazuje kako vjera nije statična kategorija, već postojani proces oblikovanja i preoblikovanja identiteta, kroz koji se iznova traže odgovori na vječna pitanja postojanja i smisla. Ovdje se ne radi o apstraktnoj, filozofskoj potrazi, već o stvarnoj potrazi za smislom u svakodnevnom životu, kroz konkretne susrete s bližnjima, kroz ljubav, praštanje i zajedništvo.

U kontekstu ove dinamične interakcije između vjere i svijeta, vjernik se poziva da postane svjestan svojih odgovornosti prema društvu, da aktivno sudjeluje u životu zajednice i da u tom procesu oblikuje svoj identitet na temelju

²⁴⁹ Isto.

temeljnih evanđeoskih vrednota. Vjera tada ne postaje samo osobna stvar, nego i temelj kolektivnog postojanja i zajedničkog trajanja.

Učvršćivanje ethosa unutar kršćanstva – shvaćenog kao socijalna i kulturna zajednica duhovnih, moralnih i društvenih uvjerenja – ne smije isključivati subjektivnost. Još važnije, ne smije zanemariti ni povijesnost sa svojom promjenjivošću i neodređenošću, koja je ključna za razumijevanje same naravi religioznosti.

Dinamika ethosa unutar kršćanske tradicije

Rekonceptualizirajući kategorijalni aparat sociologije religije, posebno na tragu strukturacijske teorije Anthonyja Giddensa,²⁵⁰ otkrivamo tri ključna izvora dinamizma ethosa koji se očituje unutar kršćanstva kao žive, povijesno i društveno ukorijenjene stvarnosti:

Religiozno iskustvo

Temelj ethosa nalazi se u subjektivno proživljenom susretu sa *Svetim*, unutar konkretnih prostornih i društvenih okolnosti. Vjera nije apstraktna ideja, već egzistencijalna stvarnost koja oblikuje svijest pojedinca kroz specifične situacije svakodnevnog života. Religiozno iskustvo postaje primarni impuls za oblikovanje moralnog horizonta zajednice.

Transcendiranje

Ethos se ne iscrpljuje u pojedinačnom iskustvu, već teži nadmašiti ga. Vjera se ne odvija izvan povijesti, nego u stalnom dijalogu s njom. Kroz dinamiku prilagodbe i preobrazbe, religiozno se iskustvo otvara prema pluralnim društvenim okvirima.

Identitetska borba

U središtu ethosa nalazi se napetost između stabilnosti i promjene, između oslonjenosti na instituciju i otvorenosti prema duhovnoj pustolovini. S jedne strane imamo „vjernika-vjerosjedilaca“ – onih koji traže sigurnost, jasnoću i granice. S druge strane, „vjernici-nomadi“ traže otvorenost, rizik i transcendiranje postojećeg. Ova dijalektika između čuvanja i nadilaženja, između posjeda

²⁵⁰ ANTHONY GIDDENS. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press, 1991.

i putovanja, ključna je za razumijevanje dinamike ethosa u suvremenom kršćanstvu, ali i za sve nesporazume koji u tom kontekstu nastaju.

2.3.4.4. Duhovni identitet i dijalog s Drugim

U širem socijalnom i fenomenološkom kontekstu, duhovni identitet i kršćanski ethos pojavljuju se kao *živa dinamika izmjene energije* između unutarnjeg bića i vanjskog svijeta. Ethos je prostor – zavičaj, „dom“ – u kojem pojedinac oblikuje svoj karakter i stil života u skladu s religijskom smisljenošću i vjerom.²⁵¹

Nije riječ o pukoj socijalnoj ulozi ili ekonomskoj funkciji, nego o temeljnome obrascu života, gdje se kroz simbole, rituale, navike i stavove manifestira trajni unutarnji poredak zajednice.²⁵²

Ovaj duhovni i zajednički „dom“ osigurava stabilnost i smjernice u životnoj neizvjesnosti. Istovremeno potiče svjedočenje vjere kao kontinuirani proces prepoznavanja i življenje *Svete prisutnosti*.

Kršćanski ethos tako nije apstraktan pojam, nego fenomenološki *stvaran način bivanja i djelovanja*, ukorijenjen u iskustvu Božje moći, zajedništva i posvećenja.

Kršćanski ethos kao primjer kolektivne reprezentacije

Kršćanski ethos kao kolektivna reprezentacija vjere ne proizlazi samo iz teoloških doktrina, već i iz socijalnih praksi, rituala, normi i vrijednosti koje se razvijaju kroz interakciju unutar zajednice vjernika. Kroz povijest, religijska iskustva nisu bila samo privatna, ona su uvelike oblikovala i šire društvene i kulturne obzore. Kršćanski ethos je rezultat ne samo teoloških razmatranja, nego i socijalnih dinamika koje omogućuju kolektivnu reprezentaciju religijskog iskustva.

Religija, kao živi fenomen, usko je povezana s društvenim, političkim i ekonomskim uvjetima, koji oblikuju način na koji vjernici doživljavaju i

²⁵¹ CLIFFORD GEERTZ. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, 1973.

²⁵² KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1994. br. 1810–1811, CHARLES TAYLOR. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989., IVAN CIFRIĆ. *Izazovi bioetike. Zbornik radova, Bios i etos – okoliš u bioetičkoj paradigmi*, str. 173., PAUL RICOEUR. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

interpretiraju svoju vjeru. Ovaj proces nije statičan; on je podložan vanjskim utjecajima koji transformiraju religijske prakse, rituale, pa čak i temeljne doktrine. Na temelju toga možemo razumjeti religiju ne samo kao sustav vjerovanja, nego kao dinamičnu i interaktivnu stvarnost koja je oblikovana i oblikuje društvo.

Vanjski utjecaji i njihova uloga u oblikovanju religijskog iskustva

Vanjski utjecaji na religijsko iskustvo, posebno u modernom društvu, nude bogat materijal za sociološku analizu. U društvima koja su obilježena pluralizmom, globalizacijom, i naglim kulturnim promjenama, kršćanstvo nije izolirana pojava, već se razvija u odnosu na druge ideološke, političke i kulturne sile. U tom kontekstu, sociološka imaginacija postaje ključna za razumijevanje dubokih, ali često nevidljivih veza između religijskih uvjerenja i šire društvene stvarnosti.

Na primjer, proces sekularizacije, koji u mnogim zapadnim društvima smanjuje utjecaj religijskih institucija na političke i javne sfere, ne znači nužno smanjenje religijske prisutnosti u životu pojedinaca. Suprotno tome, sekularizacija može dovesti do privatizacije religijskog iskustva, što se manifestira kroz nove oblike duhovnosti, meditacije i samospoznaje, koji nisu nužno povezani s tradicionalnim crkvenim institucijama. U takvom kontekstu, kršćanski ethos nije reducirana na crkvene rituale, već se širi u osobnim praksama vjere i duhovnosti, koje često nisu prepoznate kao dio institucionalizirane religije.

2.3.4.5. Sociološka imaginacija i nevidljivi slojevi religije

Sociološka imaginacija, utemeljena u tradiciji velikih sociologa poput C. Wrighta Millsa, koristi se za razumijevanje dubljih slojeva religijskog iskustva koji nisu odmah vidljivi u svakodnevnom životu. Prema Millsu, sociološka imaginacija omogućuje nam da prepoznamo osobna iskustva i izazove kao refleksije šire društvene strukture. Kroz ovu prizmu, kršćanski ethos postaje alat za istraživanje načina na koji se osobna vjerovanja prepliću s kolektivnim društvenim normama i ideologijama.

Vanjski utjecaji, poput političkih promjena, ekonomske krize ili migracija, mogu duboko utjecati na način na koji vjernici doživljavaju svoju vjeru. Na primjer, migracija velikih skupina ljudi iz muslimanskih zemalja u Europu tijekom prošlih desetljeća stvorila je nova pitanja u vezi s religijskom tolerancijom,

identitetom i interkulturnim dijalogom.²⁵³ U tom kontekstu, kršćanski ethos ne postoji u vakuumu; on je dio šireg društvenog i političkog okvira koji oblikuje vjeru i duhovnost.

Sociološka imaginacija također nam pomaže razumjeti kako religija oblikuje identitete, ne samo pojedinaca, nego i cijelih zajednica. Kroz religijske tradicije, rituale i norme, zajednice stvaraju kolektivnu reprezentaciju svoje vjere, koja nije samo odraz teoloških stavova, nego i socijalnih odnosa, društvenih hijerarhija i kulturnih vrijednosti. U tom smislu, kršćanski ethos je, osim duhovnog naslijeđa, i društveni fenomen koji oblikuje identitete vjernika.²⁵⁴

2.3.4.6. Kršćanski ethos i globalni izazovi

Vanjski utjecaji, poput globalizacije i tehnološkog napretka, također izazivaju transformaciju religijskog iskustva. U vremenu kada se svijet čini sve više interkonektiranim, kršćanski ethos može odgovoriti na izazove modernog života na način koji je utemeljen u globalnoj solidarnosti, ekološkoj odgovornosti i društvenoj pravdi. U tom kontekstu, kršćanski ethos uz to što postavlja osobne moralne smjernice, postaje i globalni poziv na djelovanje – poziv na stvaranje pravednijeg, održivijeg i humanijeg svijeta.

Također, u globalnom kontekstu, gdje se tradicije, kulture i vjere miješaju i preklapaju, kršćanski ethos može postati platforma za intervjerske dijaloge.

²⁵³ VLAHO KOVAČEVIĆ; KRUNOSLAV MALENICA; IGOR JELASKA. Attitudes of Students of the University of Split towards Asylum Seekers as a Realistic and a Symbolic Threat in the Context of Risk Society. *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, 18 (2020), 2; 245-257., VLAHO KOVAČEVIĆ; KRUNOSLAV MALENICA; IGOR JELASKA. Percepcije studentske populacije Sveučilišta u Splitu o azilantima kao nacionalnoj i religijskoj prijetnji. *Zbornik radova međunarodne znanstveno-stručne konferencije Migracije i identitet: kultura, ekonomija, država*. Zagreb: Institut za migracije i narodnosti (IMIN), 2020., str. 248-262., VLAHO KOVAČEVIĆ; KRUNOSLAV MALENICA. Migracijska kriza na razmeđu sigurnosnih i humanitarnih zahtjeva. *2. međunarodna znanstveno-stručna konferencija „Migracije i identitet: kultura, ekonomija, država“*. Zagreb, Hrvatska; Osijek, Hrvatska, 19. 5. 2021 - 20. 5. 2021., VLAHO KOVAČEVIĆ; KRUNOSLAV MALENICA. Heterotopia and Postmodern Community in the Context of Migration and Relationship Towards Migrants. *Italian sociological review*, 11 (2021), 1; 63-86.

²⁵⁴ VLAHO KOVAČEVIĆ. Kulturno-identitetske odrednice bosansko-hercegovačkog društvenog konteksta. *Međunarodna znanstvena konferencija „Identiteti - kulture - jezici: Kulturna i identitetska raznolikost BiH - europske perspektive jednoga podijeljenog društva“: zbornik radova*. Šarac, Ivica (ur.), Mostar, 2015., str. 67-86. VLAHO KOVAČEVIĆ; KRUNOSLAV MALENICA; GORAN KARDUM. Symbolic Interactions in Popular Religion According to Dimensions of Religiosity: A Qualitative Study. *Societies*, 11 (2021) 2; 1-19.

Pluralizam ne znači nužno opasnost za religijske zajednice, već pruža mogućnost za bogatiji i dublji angažman s različitim vjerskim i kulturnim tradicijama. Kršćanski ethos u tom smislu može postati simbol unutarnje snage i otvorenosti za druge, simbol ekumenskog duha i međuvjerskog dijaloga.²⁵⁵

Zaključak: Kršćanski ethos u interakciji sa širim društvenim fenomenima

Kršćanski ethos, kao kolektivna reprezentacija, ne može biti shvaćen kao nešto izolirano od šire društvene stvarnosti. Vanjski utjecaji oblikuju način na koji religija djeluje u svakodnevnom životu vjernika, a sociološka imaginacija pomaže nam da prepoznamo skrivene slojeve religijskog iskustva, koji se često nalaze izvan vidljivih religijskih institucija. Ovaj kompleksan odnos između religije i društva pokazuje kako kršćanski ethos nije statički sustav vjerovanja, nego živ, dinamičan proces koji se oblikuje prema vanjskim i unutarnjim uvjetima.

Kroz ove procese, kršćanski ethos postaje odgovor na izazove današnjeg svijeta, od sekularizacije,²⁵⁶ preko globalizacije, do društvenih nepravdi i ekoloških prijetnji. U tom smislu, religija se ne povlači u prošlost, nego nastavlja oblikovati društvo, nudeći smjernice i vrijednosti koje su potrebne za izgradnju pravednijeg i održivijeg svijeta.

Kršćanski ethos u ovom se kontekstu pokazuje kao dinamična kolektivna reprezentacija koja nadilazi granice institucija i ulazi u područje svakodnevnog djelovanja, postajući ključan čimbenik u formiranju identiteta pojedinca i zajednice u postsekularnom društvu.

2.3.5. Postmoderna dimenzija

Ovo poglavlje primjenjuje fenomenološko-sociološki pristup analizi kršćanskog ethosa u postmodernom kontekstu, istražujući njegov odnos prema procesima sekularizacije, institucionalne racionalizacije i kulturne instrumentalizacije vjere.

²⁵⁵ VLAHO KOVAČEVIĆ, KRUNOSLAV MALENICA. Christian Dialogue and Cooperation Following Željko Mardešić's Ideas. *Religious dialogue and cooperation* 4 (2023) 4: 117-126. DOI 10.47054/rdc2344117k

²⁵⁶ VLAHO KOVAČEVIĆ, KRUNOSLAV MALENICA. Christianity and Secularization Following the Ideas of Željko Mardešić. *Religious dialogue and cooperation* 6 (2025) 6: 61-68 DOI 10.47054/rdc256661k

2.3.5.1. Postmoderna i sekularizacija

Opstojnost kršćanstva u postmodernom društvu razmatra interakciju tradicije i suvremenih društvenih normi. Postmoderna potiče snažne pokrete protiv sekularizacije kršćanstva kao socijalne i kulturne zajednice, naročito u idejno-političkom kontekstu. Ovaj pokret podrazumijeva raskrinkavanje religijskih, društvenih, političkih i ideoloških obmana koje se javljaju unutar izvornog kršćanskog sadržaja religioznog iskustva. Religiozno iskustvo nije svrha samo sebi, nego oblik iskustva koji prethodi subjektu, usmjeravajući njegovo razumijevanje slobode i transcendencije. Time me ne otuđuje od vlastite slobode, već omogućuje slobodan odgovor. Obostrani odgovor oslobađa pozadinu društvenog djelovanja izvan karaktera religijske, društvene, političke i ideološke obmane posvjetovljenja religioznog iskustva kršćanskog tipa u modernitetu.

Sukladno tome, ako se religijska, društvena, politička i ideološka obličja ove nazočnosti zovu imenima bogova i štuju kao entiteti od kojih čovjek očekuje sve, s gledišta starozavjetnih i novozavjetnih vjernika, opravdano nose predikat kumira. Htjeti volju koja me je postavila istovremeno otkriva skrivenu implikaciju u aktualnom razumijevanju pojma sekularizacije, pozivajući se na izvorni kršćanski sadržaj religioznog iskustva.

Dakle, socijetalizacija na razini mentaliteta i predodžbi, koja u pozadinu privatnog gura integraciju religioznog iskustva kršćanskog tipa, u ovom eseju nije prihvatljiva. Takav proces vodi prema nadvladanoj teoriji sekularizacije. Sekularizacija, naime, nije uvjetovana religijskim društvenim ponašanjem i mentalitetom („duhom“), koji i dalje usmjeravaju osobno religiozno iskustvo kršćanskog tipa i njegovo uvjerenje u prostor privatnog. Ovaj je proces koristan konstrukt za analizu povijesnog razvoja koji treba značajno očistiti.²⁵⁷

U suvremenom društvu, koje je preboljelo sekularizacijske procese,²⁵⁸ religija ostaje nenadomjestiv element u oblikovanju osobnog života, unatoč negiranoj javnoj ulozi, dok je samo življenje sve više gurano u privatnu sferu.²⁵⁹

²⁵⁷ Usp. JEFFREY K. HADDEN. Toward Desacralizing Secularization Theory. U: *Social Forces* 65 (1987) 3, str. 608.

²⁵⁸ VLAHO KOVAČEVIĆ. Metamorfoze sekularizacije u modernitetu. *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, 9 (2011) 2; 403-408.

²⁵⁹ ANTE CRNČEVIĆ. Osobna vjera i sekularizirani liturgijski čini. U: Liturgijsko-pastoralni list za promicanje liturgijske obnove. *Živo vrelo*. 27 (10) 2010. *Živo vrelo*, str. 1.

2.3.5.2. Privatna i kolektivna dimenzija religioznog iskustva

Ako se kršćanski ethos kao kolektivna reprezentacija religioznog iskustva smatra odgovorom na procese diferencijacije, socijetalizacije i pluralizacije, tada se on sve više ne povezuje s privatiziranim, individualiziranim iskustvom, te ne raskida veze s društvenim ulogama i djelovanjem društvenih sustava.

Zbog svega navedenog stvara se nova teorija sekularizacije, koja vjeru ne shvaća kao prijetnju društvu, njegovoj autonomiji i zajamčenim vjerskim slobodama.²⁶⁰ Na taj način ne dolazi do apsurdne situacije u kojoj, upravo u ime vjerskih sloboda svih članova društva, vjernicima biva uskraćeno promicanje vlastitih načela u javnom životu.

Kršćanin ne može biti odgovoran građanin – sve dok ne počne oblikovati društvo kao vjernik i kritički o njemu promišljati. Sekularizaciju, koja već dugo prožima društvo i kulturu, promatramo na temelju novih odnosa religioznog i svjetovnog.²⁶¹

Problemi kršćanskog ethosa kao kolektivne reprezentacije religioznog iskustva, koja nastoji odgovoriti na društvenu krizu postmoderniteta, prvenstveno se očituju kao društveno-integrativni problemi u personaliziranom obliku. Ti problemi ne mogu biti u cijelosti prihvaćeni bez pozivanja na izvorni kršćanski sadržaj religioznog iskustva ili na vjerovanja i religiozna usmjerenja aktera kršćanskog ethosa.

Stoga se može zaključiti da se radi o krizi duha zapadne civilizacije, koja je bez premca.²⁶² To znači da je potreban prijelaz od individualizma do personalizma, od samog praktičnog ponašanja – koje ljubomorno bdije nad svojom imanencijom i autonomijom – na razinu religijskog ponašanja, koje može preobraziti mentalitete i predodžbe na kreativan način u konkretnim gestama religioznog iskustva kršćanskog tipa.

²⁶⁰ VLAHO KOVAČEVIĆ; KRUNOSLAV MALENICA; MARKO MUSTIĆ. Konceptija sekularizacije u suvremenoj sociologiji religije i Mardešićeva vizija dijaloga. Novi dijalog - Novi sugovornici. O dijalogu u društvu i Crkvi na tragu Željka Mardešića. Macut, Ivan; Šarčević, Ivan; Vuleta, Bože (ur.). Split: *Služba Božja*, 2020., VLAHO KOVAČEVIĆ. Od sekularizacije religije do revitalizacije religije. *Filozofska istraživanja*, 41 (2021) 1; 173-196.

²⁶¹ ANTE CRNČEVIĆ. Osobna vjera i sekularizirani liturgijski čini. U: Liturgijsko-pastoralni list za promicanje liturgijske obnove. *Živo vrelo*. 27 (10) 2010. *Živo vrelo*, str. 1.

²⁶² Usp. IVAN SUPIČIĆ. *Za univerzalni humanizam. Prema potpunijoj čovječnosti*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb, 2010., str. 167.

Spomenuti proces socijetalizacije integracije religioznog iskustva kršćanskog tipa u kršćanski ethos otkriva dinamičan pomak od mentaliteta i predodžbi koje mu stoje nasuprot. Taj proces ne uključuje samo usvajanje određenih religijskih normi, već i svjesno distanciranje od sekulariziranih obrazaca mišljenja i djelovanja.

Odustajanjem od takve integracije, uz samu religioznu dimenziju društva, gubi se i mogućnost duhovnog zahvaćanja vlastitog života u njegovoj egzistencijalnoj dubini. Religiozno iskustvo kršćanskog tipa, koje otvara prostor unutarnjoj preobrazbi i zajedničkom identitetu utemeljenom na transcendentnom, zamjenjuje se funkcionalnim mehanizmima društvene stabilnosti.

Umjesto duhovne orijentacije, pojavljuju se propisani ugovorni odnosi među izvoditeljima društvenih uloga, održavanje kohezije putem vrijednosnog konsenzusa, a zajednički život sve više reguliraju instrumenti prisile, političke manipulacije i pragmatične suradnje. U tom okviru religija prestaje biti izvor smisla i postaje društveni alat – neutralizirana, racionalizirana i lišena dubine iskustva koje integrira osobno i zajedničko u cjelinu duhovnog života.

U takvom okviru religija gubi svoju izvornu transformativnu snagu, reducirana na kulturni ili moralni dodatak, dok se socijalna integracija ostvaruje bez transcendencije, kroz ispražnjene forme kolektivnog ponašanja. Kršćanski ethos kao socijalna ili kulturna zajednica se, nakon što proces socijetalizacije završi, povlači u privatnu sferu, bez ikakvog utjecaja na funkcioniranje društvenog sustava.

Stoga se kršćanski ethos kao socijalna ili kulturna zajednica nalazi pred neizbježnom dilemom. U našem ulogama određenom svijetu, kršćanski ethos kao socijalna ili kulturna zajednica pada u kušnju građanske i političke religije, te se prilagođava silama racionalizacije i socijetalizacije, kako bi imao bilo kakav utjecaj u modernome svijetu, čime potkopava vlastiti razlog postojanja.

Biti sljedbenikom određenog vjerovanja ne znači nužno sudjelovati u kolektivnoj reprezentaciji religioznog iskustva kršćanskog tipa. Mnogo češće riječ je o pojavama koje su religijske, vjerske, vjerničke ili pak religiozne u širem kulturnom, građanskom ili političkom smislu. Takvi oblici, iako mogu nositi religioznu retoriku, ne pružaju pojedincu temelj za istinsko eklezijalno ukorićenje u kršćanstvu.

2.3.5.3. *Kultura, identitet i instrumentalizacija vjere*

Nedavni koncert Marka Perkovića Thompsona na zagrebačkom Hipodromu istodobno priziva nacionalnu euforiju i sakralnu atmosferu. U tom je kontrastu korijen pomutnje: ono što mnogi nazivaju izazom „vjere“ sve se više pokazuje kao ritual identiteta. Koncert nije liturgija, iako tako izgleda. Naime, kad se nacija počne štovati u jeziku vjere, vjera postaje talac nacije. Ostaje se izvan zajedničkog duhovnog horizonta Crkve, fragmentirani i često instrumentalizirani.

Stoga se istinska potpora i orijentacija ne mogu tražiti u tim površnim identifikacijama u kojima je sveto nacionalizirano, a vjera instrumentalizirana, već isključivo u kolektivnoj reprezentaciji religioznog iskustva kršćanskog tipa. Ona omogućuje duboko osobno, a istovremeno zajedničko sudjelovanje u životu vjere. Usmjerena je na preobrazbu osobe i zajednice kroz odnos s Transcendencijom.

Pri tom se ne čini usluga religioznim praksama, već samom društvu koje bi, prepoznajući religiozni ethos, doživjelo povratak zajedništva i unutarnje kohezije.²⁶³ Uloga kršćanskog ethosa kao kolektivne reprezentacije religioznog iskustva pokazuje se nezamjenjivom upravo u kontekstu postmoderne neseekularizacije. Taj ethos, uz to što prima vrijeme kao dar kroz kajanje i oprost, ujedno postaje i nosilac distinkcije između moderne i postmoderne, između vremena koje se živi u zatvorenosti samodostatne racionalnosti i vremena koje se otvara budućnosti kroz odnos s Transcendencijom. Kršćansko iskustvo stoga ne oblikuje vrijeme prema volji, nego se prema vremenu odnosi zahvalno, kao prema prostoru susreta s milošću.

2.3.5.4. *Transformacija religije i teorije sekularizacije*

Religioznost, suprotno pretpostavkama klasičnih sekularizacijskih teorija, nije nestala niti izgubila tlo pod nogama. Ona je, kako je to primijetio Luckmann, promijenila svoj oblik.²⁶⁴ Iako su društvene institucije – poput znatnosti, ekonomije i umjetnosti – prošle proces sekularizacije, društvo kao takvo i pojedinci nisu se nužno sekularizirali. Drugim riječima, pad institucionalne religioznosti ne znači i pad religioznog iskustva na razini osobnog i društvenog života.

²⁶³ Usp. isto., str. 87.

²⁶⁴ HUBERT KNOBLAUCH. *Sociologija religije*. Zagreb. Demetra, 2004., str. 153-154.

Upravo zato, pobornici teorije sekularizacije – poput Silvermana – upozoravaju da bihevioralni pad (npr. smanjenje broja sudionika u vjerskim obredima) ne smije biti jednostrano tumačen kao znak gubitka vjere, jer može biti posljedica sasvim drugih procesa koji ne dotiču samu srž religiozne svijesti.²⁶⁵ Promjene u utjecaju religijskih institucija na kulturne ili političke sfere treba razumijevati u kontekstu šireg procesa racionalizacije i diferencijacije koji je, paradoksalno, uvelike proizišao upravo iz kršćanske tradicije.²⁶⁶

No, unatoč opadanju institucionalnog utjecaja, religiozni život i dalje živi u iskustvima pojedinaca i društvenih zajednica. Njegov nositelj je pojedinac, koji – kroz iskustva praštanja, kajanja i nade – konstituira religiozni sadržaj vremena. U tom smislu, sekularizacija ne predstavlja kraj religije, nego njezinu transformaciju. Luckmann²⁶⁷ govori o “nevidljivoj religiji”, konceptu koji označava kako religija prelazi iz institucionalne u osobnu sferu, postajući privatna i individualizirana, ali ne gubeći svoju sposobnost oblikovanja vrijednosti, identiteta i moralne kohezije.

Štoviše, religijski fenomen, sa svojim vrhom u transcendenciji, i dalje pruža bogat registar duhovnih manifestacija koje pokazuju otpor prema racionalističkoj redukciji čovjekova bića. Religijska funkcija danas više ne teži ekskluzivnoj posredničkoj ulozi u povijesnom kršćanstvu, već djeluje obogaćujuće – ne ograničavajući identitete, već otvarajući prostor njihovu oblikovanju.

Iz toga proizlazi da kršćanski ethos, kao kolektivna reprezentacija religioznog iskustva, ne počiva na institucionalizaciji ili ideologizaciji, već na djelovanju koje se ostvaruje kroz osobnu savjest, intersubjektivnost i otvorenost prema Drugome. Zanimljivo je, pritom, da se djelovanje kršćanskog ethosa unutar kršćanstva nerijetko ostvaruje i na paradoksalno multireligijski način. Budući da kršćansko poimanje eshatološkog oslobođenja nije nužno ograničeno institucionalnim pripadanjem, ono se – teološki gledano – može protegnuti na sve one koji djeluju po savjesti, „oslobođeni = spašeni u Kristu“. U tom svjetlu,

²⁶⁵ WILLIAM SILVERMAN. *Images of the Sacred: An Empirical Study*. U: *Sociological Analysis* 49 (1989) 4, str. 440.

²⁶⁶ WOLFGANG SCHLUCHTER. *The rise of Western rationalism: Max Weber's developmental history*. Univ. of California Press, 1985.

²⁶⁷ THOMAS LUCKMANN. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Macmillan, 1967.

kršćanski ethos nadilazi denominacijske granice i postaje otvoreni prostor za unutarreligijski i interreligijski dijalog.

Međutim, taj dijalog nije uvijek prisutan. Štoviše, njegova odsutnost može se tumačiti kao simptom odsutnosti samog ethosa. Time se potvrđuje da kršćanski ethos nije gotova ideološka struktura, već proces koji neprekidno traži ostvarenje – kroz susret, kritičku refleksiju i otvorenost prema Drugome. Posebno je važno kritički propitivati i vlastite promašaje – unutar kršćanskih Crkava, a osobito unutar Katoličke Crkve – kako bi se ta kolektivna reprezentacija religioznog iskustva neprestano obnavljala u vjernosti izvornom sadržaju vjere.

Kršćanski ethos poziva na osobnu i kolektivnu odgovornost. Zato nam je potrebno razmotriti etičku i duhovnu dimenziju. Sadržaj kršćanskog ethosa je cjelokupno moralno ocjenjivanje i djelovanje koje kao življeni moral ima vjersko-religioznu formu, čije je izvorište i odredište sam Krist, kao Božja Riječ. Ova vjersko-religiozna forma odnosi se na određenu društvenu skupinu, koja teži kroz katolicitet svojoj univerzalnosti. Time kršćanski ethos želi prilagođavati vrijeme sebi, a ne sebe vremenu.

To bi bilo izvorno u mjeri u kojoj bi stekao sveopći, svjetski, katolički poziv kao oznaku univerzalnosti i nepromjenjivosti. Tada bi u njemu sve bilo prijevremeno. Međutim, u povijesnom mediju, kršćanski ethos upravo ima suprotno ponašanje i prilagođava se vremenu. Ne odolijevajući ovom iskušenju, nužno je upućen na vlastitu ideologizaciju. Pri tome se prilagođava onom tipu ideologije, koji mu omogućava lakšu prilagodbu na određeno vrijeme i određeni socijalni prostor.²⁶⁸

Navedeno pokazuje da kršćanski ethos – djelujući u povijesnom mediju i svakodnevnom životu – ne stječe svoju autentičnost. Autentičnost, u svojoj izvornoj mjeri, prema univerzalnosti i nepromjenjivosti, zahtijeva i navješćuje posve novo držanje čovjeka. To je poziv na obraćenje – *metanoia* – na novi odnos spram moralnih normi, autentičnost s moralnim činom, pretpostavka čega je novi čovjek. U tome se i očituje hod „ukorak s vremenom u duhu povijesnog bitka,” pri čemu je neophodna refleksivnost nad vlastitim životom, što ima egzistencijalno značenje. Vjernik, kao i umjetnik, bez refleksije nad vlastitim životom i povijesnim bitkom osjeća se izgubljeno.

²⁶⁸ Usp. ESAD ĆIMIĆ. *Religija i društvo*. Zagreb: Edicija Centra za idejno-teorijski rad GK SKH Zagreb, 1987., str. 35.

Ustrajanje na ovoj razini ima stanovito metodologijsko opravdanje. Naime, ono je, u neku ruku, Weberov idealni tip na čijem fonu nam je moguće suptilnije pratiti povijesne odrednice kršćanskog ethosa i njegovih mijena u određenim aspektima.²⁶⁹ Kršćanski ethos u ovom radu nećemo samo promatrati u katoličkom konfesionalnom, ekleziološkom obliku, gdje se s crkvenim institucionaliziranjem kršćanstva stvorila konfesionalna tradicija koja se u vezi s drugim, po sebi profanim čimbenicima, sad više približila, a i legitimirala specifičniji pravac razvoja.²⁷⁰

Razlog tomu su vrijednosti koje je ovakvo razdijeljeno i konfesionalno kršćanstvo, više u geografskom i povijesnom smislu, dovelo u pitanje. Konfesionalni oblici kršćanstva i odviše su zaokupljeni samima sobom zbog vlastitog samoodržanja, pa sve svoje moći i snage svojih vjernika projiciraju u održavanje samih sebe. Dakako da se time postavlja hijerarhija ciljeva i određen pravac djelovanja – koji ne obuhvaća svekolike životne odnose, nego ih obezvređuje, a time razara svijet u njegovu temelju i oduzima djelovanju svaki smisao kršćanskog ethosa.

To znači da kršćanstvo sve manje tvori simbolički smisleni svijet koji obuhvaća svekolike životne odnose, nego ono dobiva svoje specifično mjesto u „Crkvama“, koje se same sve više profiliraju u klerikalne organizacije. K. Lorenza Gehlen nadalje utvrđuje da se pojedinci, a čini se i društva, moraju dati „konzimirati od institucija.“²⁷¹ Sociolog Niklas Luhmann zbog toga u institucionalnoj specijalizaciji Crkava, s jedne strane, kao i u privatiziranju religioznih odluka, s druge strane, vidi bitne smjerove sekularizacije.²⁷²

2.3.5.5. *Institucionalni i etički izazovi kršćanskog ethosa*

Tada se u ovom posljednjem slučaju može govoriti samo o vrednotama, običajima, normama i vrijednosnim predodžbama određenih crkava, društvenih skupina senzibiliziranih za neko društveno pitanje i zato ga pozorno prate ili aktivno sudjeluju u njegovu rješenju, ali one ne ocrtavaju kršćanski ethos u svojem izvornom evanđeoskom obliku. Pokušaj pocrkvenjivanja kršćanskog ethosa jest jedan od načina kako se dalje prenosi kršćanski sadržaj smisla u

²⁶⁹ Isto, str. 36.

²⁷⁰ Usp. nav. dj. FRANZ-XAVER KAUFMANN. *Kako da preživi kršćanstvo*, str. 35.

²⁷¹ HOTIMIR BURGER. Filozofska antropologija i socijalna filozofija. U: *Filozofska istraživanja*. 11(1991), 4(43).

²⁷² Nav. dj. FRANZ-XAVER KAUFMANN. *Kako da preživi kršćanstvo*, str. 67.

određenim socijalnim jedinicama društva, koje su podvrgnute kršćanskoj (katoličkoj) ideologiji te imaju skromnu zaštitu pod pretpostavkom njihova „solidarnog“ ponašanja, ali izvan tih „svojih“ jedinica nemaju nikakve zaštite.

Kršćanski ethos, ako želi biti autentičan i ako želi izgraditi simbolički smisleni svijet koji obuhvaća svekolike životne odnose, mora posjedovati neophodnu refleksivnost u tumačenju Kristova pravila ljubavi nad vlastitim životom, što ima egzistencijalno značenje. Time on ne dopušta da ga „konzumiraju institucije,“ već u refleksivnosti (samoosvješćivanju) s tumačenjem Kristova pravila ljubavi nad vlastitim životom nosi istinu epohe povijesnog bitka.

Ova refleksivnost samoosvješćivanja ne polazi od novovjekovne subjektivnosti, koja se refleksijom izdvojila iz „bitka apsoluta, prirode i intersubjektivnog duha“, ²⁷³ već priznavši joj „nešto afirmativno“ ²⁷⁴ polazi od postojećeg povijesnog svijeta koji razumije iz predrefleksivnog događanja svijeta – pomoću iskustava svakidašnjeg „svijeta života“. To čini samim osvještavanjem njegovih horizonata i struktura, od kinesteze do struktura samosvijesti u transcendentno-fenomenološkoj refleksiji. ²⁷⁵

Kršćanski ethos nije kao sociokulturna strukturalna forma religije ono što zove Althusser „ideološki aparat države“, ²⁷⁶ koji osigurava reprodukciju proizvodnih odnosa i jamči stanje stvari. On postaje umna spontanost koja korespondira s povjerenjem i poštenjem prema Božjoj riječi – Bibliji, što proizlazi iz unutarnjeg opredjeljenja na kojem počiva prava tradicija Crkve.

2.3.5.6. *Kršćanski ethos i etika poziva (Weber)*

„Imati unutarnje opredjeljenje znači u praznačenju: biti oslovljen od nekog glasa. Najljepše primjere ovoga nalazimo u ispovijestima starozavjetnih proroka.“ ²⁷⁷ To je za kršćanski ethos jedino ishodište i potencijal na temelju kojega se kršćanin s takvim svijetom može primjereno suočiti, a ne prilagođavati mu se.

Tako se i odnos prema transcendentnom, a i samoj Crkvi mijenja. Crkva više ne može kao u pretkapitalističkom društvu biti središnji ideološki državni

²⁷³ ANTE PAŽANIN. *Etika i politika*. Prilog praktičnoj filozofiji. Zagreb: Biblioteka filozofska istraživanja, 2001., str. 95.

²⁷⁴ Isto.

²⁷⁵ Isto, str. 81.

²⁷⁶ DEAN DUDA. *Kulturalni studiji. Ishodišta i problemi*. Zagreb: Sintagma, 2002., str. 58.

²⁷⁷ KARL GUSTAV JUNG. *Duh i život*. Novi Sad: Matica srpska, 1984., str. 264.

aparatus, koji će ljude opskrbljivati ideologijom i osposobljavati ih za ulogu koju moraju igrati u klasnom društvu. Njegova ideologija nije ideologija vladajuće klase, već vlastita istina Božje ljubavi prema kojoj se mora težiti tako da se egzistencijalno preispituje etikom kršćanske ljubavi. Etički čin je apsolutni čin. On je iznad sociokulturnih strukturnih formi države, politike, kulture, religije i ekonomije.

Etički čin kao moralni čin ima kriterij u sebi, na čije mjesto ne može doći ideologija vladajuće klase, pa bila ona i kršćanska (katolička) ideologija. Kršćanski ethos vezan je uz etički čin koji je, kao što to po pravilu ne bi smio biti, konvencija. On nema alibi Crkve. Život kao ethos mora se događati svakodnevno kroz unutarnje opredjeljenje – ako kršćanski ethos želi biti autentičan samom sebi, a time živjeti povijesni bitak vremena u kojemu se nalazimo.

U tome se očituje njegova univerzalnost i ortodoksnost identiteta. U tom smislu osobito je važna sintagma etika poziva, koju je u suvremenu znanost uveo klasik društvene misli Max Weber, svojim čuvenim predavanjima: *Znanost kao poziv i Politika kao poziv*.²⁷⁸

Kršćanski ethos u postmodernom kontekstu ostaje relevantan, ali ulazi u novu fazu transformacije. Sekularizacija ne znači njegov nestanak, nego preoblikovanje — od institucionalne forme prema refleksivnom, personalističkom i intersubjektivnom iskustvu vjere. U tom smislu, kršćanski ethos postaje etika poziva: poziv na djelovanje u svijetu koji ne dokida transcendenciju, nego je prepoznaje kao temelj ljudske slobode i odgovornosti.

2.4. Interpretativno-teorijski okvir istraživanja religioznog iskustva

Uvod

Nakon uvodne analize osobnoga religioznog iskustva i njegove kolektivne dimenzije, poglavlje uvodi interdisciplinarni pristup koji povezuje teološku, sociološku i fenomenološku perspektivu, i tako omogućuje razumijevanje religioznog iskustva u njegovoj punoj kompleksnosti.

²⁷⁸ WEBER, MAX. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen, 1964.

Dubinska dimenzija

Središnji element ovog pristupa temelji se na ideji Krista – „Krist iznutra“, otkriven u mističnom susretu, a ne Krist odozgo ili odozdo.²⁷⁹ Na taj način dubinska dimenzija kršćanstva pronalazi svoje mjesto unutar religioznog, društvenog, kulturnog i povijesnog konteksta, oblikujući temeljni odnos čovjeka prema bitku, vlastitom biću i stvarnosti. Ovaj odnos zahtijeva preobraćenje, usmjerenje ka dubljij unutarljivoj dimenziji vjerovanja. Dubinska dimenzija ljudske egzistencije omogućuje univerzalnost kršćanstva. Ona ne ovisi o institucionalnim funkcijama Crkve.

Unutarnji relacijski model religioznog iskustva

Ovdje se naglašava prijelaz prema mistično produbljenom kršćanstvu,²⁸⁰ u kojem je religiozno iskustvo osobno i subjektivno, no nikako u suprotnosti s objektivnim temeljem vjere.

Schnackenburg

Schnackenburg posebno ističe kristološku dimenziju kršćanske mistike, koja čuva objaviteljski karakter vjere i njezin povijesni temelj, čime se one-mogućava gnosticizam. „Krist odozgo“ bio bi teološka špekulacija, dok „Krist odozdo“ predstavlja ideal ljudskog života. „Krist iznutra“²⁸¹ povezuje oba aspekta i uspostavlja dijalog između Boga i čovjeka, naglašavajući biblijsku duhovnost.²⁸²

Ovaj odnos unutarnjeg relacijskog modela religioznog iskustva možemo shvatiti kao prijateljstvo – odnos koji uključuje kako izvanjske, tako i unutarnje dimenzije odnosa prema Bogu. Takav pristup zahtijeva osobnost, kreativnost i

²⁷⁹ „Nije to Krist odozgo, kao bi ga željela pokazati otačka teologija, ali ni Krist odozdo, kako bi ga željela prikazati moderna teologija, (...) već ‘Krist iznutra’, kako nam se on sam otkriva u mističnom susretu s njime.“ RUDOLF SCHNACKENBURG. *Freundschaft mit Jesus*. Freiburg in Breisgau, Werlag, Herder, 1995., str. 96.

²⁸⁰ „Nalazimo se u nekoj prelaznoj fazi od institucionalno uređenog kršćanstva prema mistično produbljenom kršćanstvu.“ Isto, str. 95.

²⁸¹ Teološko uvjerenje u *Krista iznutra* potiče članove zajednice na solidarnost i moralnu odgovornost, dok zajedničke prakse u društvenom kontekstu produbljuju njihovu duhovnu dimenziju.

²⁸² IVAN DUGANDŽIĆ. *Međugorje izbliza. Gospina ukazanja i njihov odjek u Crkvi*. Međugorje: Informativni centar mir Međugorje, 2007., str. 125.

samosvijest koja je temeljena na dostojanstvu, a ne na uniformnosti, programiranosti ili konformizmu prema moćnicima.

Religiozno iskustvo u postmodernom društvu

U postmodernom kontekstu, nova osnova kršćanstva leži u osobnoj odluci za zajedničko putovanje u neizvjesnosti. Kršćanstvo se više ne veže isključivo za rasu, narod, kolektivne običaje, formalne obrede ili dogmatske definicije. Bitno je kako život završava,²⁸³ jer povijesni i društveni kontekst iz kojeg proizlazi religiozni svijet tvori stvarnu zbiljnost s ontološkim značenjem. John A. T. Robinson u eseju *Kršćanska nada* piše: Kršćani su oni čija je nada s neba, a ne za nebo; njihovo obećanje je obnovljeni kozmos, novo nebo i nova zemlja. To je nada za povijest, a ne oslobađanje od povijesti.²⁸⁴ Ovaj pristup naglašava iskustvo koje se živi ovdje i sada – u njegovoj povijesnoj, društvenoj i kulturnoj dimenziji.²⁸⁵

Sekularizacija

Sekularizacija tretira religiozno iskustvo kao eminentno povijesnu i društvenu činjenicu, no formalne crkvene strukture (župe, biskupije, pravni ustroj) ne mogu u potpunosti reproducirati ovu snagu u suvremenom društvu.²⁸⁶ Iako institucionalni utjecaj religije opada, sekularizacija ne znači kraj religije. Kao što ističu Taylor²⁸⁷ i Berger,²⁸⁸ religija ne nestaje u modernom društvu, već se

²⁸³ Nav. dj. ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Rascjep u svetome*, str. 309.

²⁸⁴ MICHAEL FITZPATRICK. *A Heavenly Identity. The Living Church*. Dostupno na: <https://livingchurch.org/2021/03/19/a-heavenly-identity/> „Kršćani su oni čija je nada iz neba, a ne za nebo; ili, preciznije, ne za nebo nasuprot zemlji. Njihovo obećanje odnosi se na obnovljeni kozmos koji će uključivati novo nebo i novu zemlju, poredak u kojem će sve stvari, duhovne i materijalne, biti u potpunosti pomirene u Kristu. To je nada za povijest, a ne oslobađanje od povijesti.“

²⁸⁵ SRĐAN VRCAN. *Od krize religije k religiji krize*. Prilog raspravi o religiji u uvjetima suvremene krize. Zagreb: Školska knjiga, 1986., str. 24.

²⁸⁶ Zatvoreni prostor župe i biskupije, u kojoj se obred događa, zapada u teškoće zbog pokretljivosti u prostoru i slobodom u odlučivanju pojedinca. Zato župa u suvremenom svijetu počinje dolaziti u susret ljudima, ali u promijenjenom liku novih crkvenih pokreta, skupina i zajednica.

²⁸⁷ CHARLES TAYLOR. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

²⁸⁸ PETER L. BERGER. *The Sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday, 1967.

transformira – prelazi u postsekularni oblik u kojem i dalje oblikuje moralnu i duhovnu stvarnost pojedinaca i zajednica. “Snaga religioznog iskustva leži u njegovoj sposobnosti oblikovanja moralne kohezije i solidarnosti unutar zajednica, ali ne putem prisile ili formalnih normi, već kroz stalnu potragu, ispitivanje i osobno iskustvo.”

Hodočašće

Bauman uvodi koncept hodočašća u postmodernom društvu.²⁸⁹ U modernom kontekstu, hodočasnici su polagali vjeru u solidarnost svijeta kojim su hodali. U postmodernom svijetu, nesigurnost i fluidnost otežavaju hodočašće, jer pojedinac više ne može računati na fiksnu strukturu ili sigurnost. Solidarnost se, dakle, ne može temeljiti na fiksiranim normama, već postaje stalna potraga za novim načinom vjerovanja, na temelju osobnog iskustva.

Michel Maffesoli²⁹⁰ opisuje postmodernost kao doba neotribalizma i novih plemena, gdje ljudi traže zajednice koje mogu napustiti bez posljedica. Takve zajednice omogućuju slobodu i fleksibilnost, ali zahtijevaju stalnu osobnu angažiranost i odgovornost. U postmodernom društvu, kršćanstvo djeluje unutar ovih hodočasničkih zajednica, obnavljajući društvenu stvarnost i potičući osobnu odgovornost, samootkrivanje i moralnu solidarnost.

Sociofenomenološki pristup

Za proučavanje religioznog iskustva potrebno je identificirati se s pripadnicima kršćanskog ethosa, u ovom slučaju članovima „Kršćanskog akademskog kruga“. Ovaj pristup omogućuje razumijevanje značenja društvene integracije vjerničkog iskustva i religioznog angažmana unutar konkretne zajednice. Time se otvara prostor za postavljanje triju ključnih pitanja:²⁹¹

Istraživačka pitanja

Jesu li ključne osobine ovog istraživanja isključivo subjektivne?

²⁸⁹ Usp. ZYGMUNT BAUMAN. “From Pilgrim to Tourist - or a Short History of Identity”, *Questions of Cultural Identity*. ur. Stuart Hall i Paul du Gay, London: Sage, 2003., str. 18.

²⁹⁰ MICHEL MAFFESOLI. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. Sage Publications Ltd., 1995.

²⁹¹ ERNEST NEJGEL. *Struktura nauke. Problemi logike naučnog objašnjenja*. Beograd: Nolit, 1974., str. XXII-XXIII.

Ovo pitanje odnosi se na razumijevanje numinoznog iskustva – osjećaja susreta s nečim svemogućim i uzvišenim koji nadilazi svakodnevno iskustvo. Religiozno iskustvo za sociologa nije isključivo subjektivno i nepriopćivo, već se može istraživati kroz svjedočanstva vjernika.²⁹² To znači da religiozno iskustvo u kršćanstvu nije samo osobno, već i društveno – ostvaruje se kroz zajednički angažman članova zajednice.²⁹³

Može li biheviorističko objašnjenje biti adekvatno?

Biheviorizam može poslužiti kao metodološki okvir za analizu vanjskih manifestacija vjere, poput rituala i zajedničkih praksi. Ipak, on ne može u potpunosti obuhvatiti dubinsku dimenziju religioznog iskustva,²⁹⁴ koja uključuje unutarnju vjeru, duhovnu povezanost i subjektivne doživljaje. Drugim riječima, biheviorizam pomaže u razumijevanju vanjskog ponašanja, ali ne može zahvatiti unutarnju, duhovnu dimenziju vjerovanja.

Izlazi li pripisivanje subjektivnih stanja članovima „Kršćanskog akademskog kruga“ iz okvira uputa za proučavanje objektivnih svojstava?

Ovo pitanje otvara raspravu o društvenim uvjetima religioznog iskustva. Religiozno iskustvo je duboko društveno, jer se dijeli unutar zajednice koja istovremeno oblikuje moralnu koheziju, zajednički smisao i društvenu praksu.²⁹⁵ Razumijevanje subjektivnih iskustava članova moguće je samo u kontekstu njihove integracije u zajedničke prakse i norme zajednice.

Zaključak:

Ovaj metodološki okvir u proučavanju unutarnjeg relacijskog modela religioznog iskustva koristi sociofenomenološki pristup koji omogućuje dublje razumijevanje religioznog iskustva unutar društvenih i kulturnih okvira. Analizom kršćanskog ethosa i religiozne zajednice, prikazuje se važnost osobne i zajedničke dimenzije vjere, te povezanost religioznog iskustva s društvenim ponašanjem i moralnom kohezijom. Na kraju, kršćanski ethos možemo

²⁹² ANKICA MARINOVIĆ BOBINAC. *Necrkvena religioznost: teorijska polazišta za istraživanje*. U: Glasje. Časopis za književnost i umjetnost. 7(2003) 13/14, str. 37.

²⁹³ ESAD ĆIMIĆ. *Religija kao integralni dio kulture*. U: Mediji, kultura i odnosi s javnostima. 1(2002) 1, str. 34.

²⁹⁴ Nav. dj. ERNEST NEJGEL. *Struktura nauke*, str. XXIII.

²⁹⁵ Nav. dj. ERNEST NEJGEL. *Struktura nauke*, str. XXIII.

promatrati kroz prizmu Weberove „etike poziva“, ²⁹⁶ gdje religiozno djelovanje nije ideološka funkcija institucija, već osobni i kolektivni poziv koji oblikuje život pojedinca i zajednice, usklađen s moralnim i etičkim normama vjere. Sve ove dimenzije zajedno pokazuju kako religiozno iskustvo u suvremenom kontekstu balansira između osobnog susreta, društvene integracije i trajnog etičkog poziva.

²⁹⁶ CHRISTOPHER ADAIR-TOTTEFF. *Max Weber's sociology of religion*. Mohr Siebeck, 2016.

3. KRŠĆANSTVO I POSTMODERNI ZAOKRET

„Imao sam tisuće problema u svom životu, od kojih se većina nikada nije dogodila u stvarnosti.“

– Mark Twain

„Ali prvorazredna liturgijska simbolika ne čini dobro krštenje, kao ni briga za zemlju. Božja milost čini - milost koja ulijeva definitivno svetu vodu svakog vremena i mjesta.“

– Steve Thorngate

U trećem poglavlju razmatramo kršćanski ethos unutar okvira postmodernog relativizma, pluralizma i sekularizacije, prikazujući ga kao dinamičan fenomen koji nadilazi dogmatske granice i pronalazi nove oblike izraza u osobnom iskustvu, simboličkom i etičkoj praksi. Kršćanstvo se u tom kontekstu pojavljuje kao ontološki korektiv, mjesto obnove nade, autentičnosti i otvaranja prema Transcendenciji.

Postmoderna, kako je opisuje Zygmunt Bauman, nije samo nastavak moderne, već preoblikovanje društvenih odnosa i simboličkih sustava pod uvjetima fluidnosti i fragmentacije.²⁹⁷ Religija, a osobito kršćanstvo, ne nestaje, ona se prilagođava novim društvenim uvjetima, nastavljajući oblikovati značenje i identitete u pluralističkom, individualiziranom i sekulariziranom svijetu. Peter Berger naglašava kako religija više ne djeluje unutar čvrsto strukturiranog „nomosa“,²⁹⁸ nego se očituje u uvjetima fragmentacije stvarnosti, no i dalje ostaje aktivan element u oblikovanju zajedničkih identiteta.

²⁹⁷ ZYGMUNT BAUMAN. *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge, Polity Press, 1997.

²⁹⁸ PETER. L. BERGER, *The Sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday, 1967.

Hans Joas dodaje da su ključne moralne vrijednosti modernog društva – poput ljudskog dostojanstva, slobode i solidarnosti – religijskog podrijetla, te se i dalje očituju u sekularnim oblicima.²⁹⁹ Time potvrđuje postojanje religioznog u suvremenoj etici, čak i u kontekstu sekulariziranih društava. Kršćanstvo u postmodernom društvu traži smisao, dok društvo traži funkciju. Umjesto da bude prepušteno racionalnom diskursu, religijsko iskustvo nadopunjuje i produbljuje razumijevanje svijeta.

José Casanova i Hans Joas³⁰⁰ sugeriraju da modernost ne isključuje religijsko, već mu otvara nove mogućnosti. Casanova razbija ideju da je modernizacija nužno sekularizirajuća, dok Joas ističe da modernost sadrži vlastite oblike svetoga, koji nisu nužno povezani s institucionaliziranim religijama. U tom svjetlu, sekularizacija nije kraj religije, već njezina transformacija – od institucije prema osobnoj sferi vjere. Religija postaje privatizirana, ali ne manje relevantna.³⁰¹

José Casanova u svojoj analizi javne religije jasno ističe da vjera ne mora biti isključivo privatna stvar. Kada pridonosi općem dobru i međusobnom razumijevanju, religija može i treba imati aktivnu ulogu u javnoj sferi.³⁰² Dakle, poziv „Dođite i vidjet ćete“ (Iv 1, 38-39) nije ekskluzivan religijski imperativ, već opći antropološki poziv: čovjek treba iskustveni susret s istinom, a ne samo konceptualno znanje.

Ovaj postsekularni pogled³⁰³ otvara prostor za novu sociološku analizu, koja priznaje religijski element u analizi identiteta, zajednice i etičkih pitanja. Kršćanski se ethos u postmodernoj eri, osim u institucijama, očituje i u svakodnevnoj praksi života: u simbolici, empatiji i traženju smisla. U tom kontekstu,

²⁹⁹ HANS JOAS. *The sacredness of the person: A new genealogy of human rights*. Georgetown University Press, 2013.

³⁰⁰ JOSÉ CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.; HANS JOAS. *Faith as an option: Possible futures for Christianity*. Stanford University Press, 2014.; HANS JOAS. *The power of the sacred: An alternative to the narrative of disenchantment*. Oxford University Press, 2021.

³⁰¹ JOSÉ CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

³⁰² JOSÉ CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

³⁰³ JÜRGEN HABERMAS. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25(2008)4, 17–29.

kršćanstvo ostaje snažna društvena sila, ne samo unutar vjerskih okvira, već i u širem društvenom dijalogu o etici, povjerenju i društvenoj koheziji.

U konačnici, postmoderna i kršćanstvo nisu nespojivi. Sposobnost religije da oblikuje identitet i moralnu orijentaciju u fluidnom društvu ³⁰⁴ pokazuje kako religiozno iskustvo, unatoč institucionalnim promjenama, ostaje ključna dimenzija suvremenoga društvenog života.

3.1. Religiozno iskustvo u suvremenom društvu

„Što tražite?“ Oni mu rekoše: „Rabbi“ - što znači:

„Učitelju – gdje stanuješ?“

Reče im: „Dođite i vidjet ćete.“

[Iv 1, 38-39]

I Duh i Zaručnica govore: „Dođi!“ I tko ovo čuje, neka rekne:

„Dođi!“

Tko je žedan, neka dođe; tko hoće, neka zahvati vode života zabadava!

Svjedok za sve ovo govori: „Da, dolazim ubrzo!“

[Otk 22, 17-20]

„Iskustvo nije ono što nam se događa; to je ono što činimo s onim što nam se događa.“

– Aldous Huxley

„Krštenje je, kaže liturgijski teolog Gordon Lathrop, lokativ. Kršteni smo u vodi određenog mjesta, u fizički život određene zajednice. Zemlja kao univerzalna apstrakcija, vjera kao onozemaljska ili čisto racionalna - voda krštenja snažno se suprotstavlja takvim tendencijama. Ovo mjesto, ovdje - ovo tlo, ova voda - je sveta.“

– Steve Thorngate

U postmodernom kontekstu, religiozno iskustvo zauzima novo mjesto. Sveto više nije centralno u svakodnevnom životu, a njegova prisutnost u društvenim i kulturnim strukturama je značajno smanjena. S druge strane,

³⁰⁴ ZYGMUNT BAUMAN. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

postsekularno društvo otvara prostor za povratak religije, ali u novom obliku. Ovaj esej istražuje kako transformacije u društvenoj i kulturnoj dinamici oblikuju kršćanski ethos i religiozno iskustvo, uzimajući u obzir osobnu, kolektivnu i institucionalnu dimenziju religioznosti.

Kršćanski ethos: Spajanje osobnog i kolektivnog

Kršćanski ethos nije samo intelektualni koncept; on je duboko ukorijenjen u svakodnevnim praksama vjernika, u načinima na koje doživljavamo i interpretiramo svijet oko nas. Heideggerov pojam *Dasein* – bitak-tu – pokazuje da čovjek nije autonomno biće, već biće usmjereno prema svijetu i drugim ljudima. Kršćanski ethos poziva na autentično življenje, koje se temelji na vjernosti Bogu, zajednici i svijetu. Ovaj ethos u postsekularnom društvu postaje most između osobnoga religioznog iskustva i društvene kohezije, gdje se religijske vrijednosti ne povlače u privatnu sferu, već postaju temelj za dijalog, razumijevanje i moralnu orijentaciju.

Fenomenologija religioznog iskustva

Fenomenologija pruža ključ za razumijevanje religijskog iskustva, ne kao apstraktne ideje, nego kao stvarnog iskustva ljudi u svakodnevnom životu. Ističu se dvije vrste religijskog iskustva: *Erfahrung* (iskustvo koje se događa), koje je intersubjektivno i društveno uvjetovano, i *Erlebnis* (subjektivno iskustvo), koje je duboko osobno i teško prenosivo.³⁰⁵ Ova dvoslojna distinkcija omogućuje dublje razumijevanje kako religijsko iskustvo oblikuje identitet pojedinca i zajednice, ali također upućuje na napetost između osobnoga duhovnog života i institucionalizirane religije.

Kriza svetoga u postmodernom društvu

Jedan od ključnih izazova za postmodernog čovjeka je gubitak osjećaja za *Sveto*.³⁰⁶ Kako je naglašeno u radu, suvremeni čovjek ne doživljava svijet kao otajstvo, već kao prostor funkcionalnosti, učinkovitosti i potrošnje. Ovaj gubitak svete dimenzije svijeta vodi do kulturne i duhovne fragmentacije. S obzirom na sveprisutnu sekularizaciju, religija postaje sve više privatno iskustvo,

³⁰⁵ ZYGMUNT BAUMAN. Čemu sociologija. Zagreb: Timpres, 2015., str. 18.

³⁰⁶ VLAHO KOVAČEVIĆ. Katolički ethos i umjetnost. *Filozofska istraživanja*, 122 God. 31 (2011) Sv. 2 (417–435).

udaljeno od javnih sfera, pa je važno razumjeti kako se religijska iskustva i simboli reinterpretiraju i revaloriziraju u društvenom diskursu.

Religijska obnova i postsekularni dijalog

Postsekularno društvo ne znači povratak na prethodne religijske oblike i strukture, već otvara prostor za novu etiku dijaloga. Prema Peteru Bergeru³⁰⁷ i Joséu Casanovi,³⁰⁸ religija nije nestala, ona se transformirala i prilagodila novim društvenim uvjetima. Jürgen Habermas³⁰⁹ poziva na uključivanje religijskih glasova u javni diskurs, čime se omogućuje stvaranje dijaloga između vjere i razuma. U tom kontekstu, kršćanski ethos ne prestaje oblikovati društvene norme, već postaje temelj za izgradnju društvene kohezije u pluralističkom okruženju.

Ambivalencija religioznog iskustva u postmodernom društvu

Religiozno iskustvo u postmodernom društvu karakterizira ambivalencija. S jedne strane, postoji tendencija prema sekularizaciji, dok se s druge strane pojavljuje povratak religije, ali u novim oblicima. Ova ambivalencija, kako navodi Zygmunt Bauman,³¹⁰ postaje neizbježna, a društvo mora naučiti živjeti s njom. Granica između svetog i svjetovnog postaje nejasna, a religiozno iskustvo mora se rekonfigurirati kako bi bilo relevantno u kontekstu globalizacije, pluralizma i postmoderne svijesti.

Uloga teologije i sociologije u razumijevanju kršćanskog ethosa

Ovaj rad koristi interdisciplinarni pristup, kombinirajući teološke, sociološke i fenomenološke perspektive. Sociologija religije, kako je istaknuto, ne može zanemariti ideju svetoga, jer ona čini temelj društvenih očitovanja religije. Stoga je ključno da teologija i sociologija zajedno pridonesu razumijevanju religioznog iskustva, jer njihova suradnja omogućuje duboko uočavanje utjecaja religije na društvo i obratno. Također, analizira se kako religiozna iskustva

³⁰⁷ PETER BERGER. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.

³⁰⁸ JOSÉ CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

³⁰⁹ JÜRGEN HABERMAS. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(2006)1, 1–25.

³¹⁰ ZIGMUNT BAUMAN, *Modernity and Ambivalence*. Oxford: Polity Press, 1991.

mogu oblikovati socijalnu pravdu i društvene reforme, čime se religija ponovno uključuje u oblikovanje javnog morala.

Kršćanski ethos u postmodernom društvu

Kršćanski ethos u postmodernom doba ne nastoji se vratiti u ranije strukture i dogme, nego se transformira i prilagođava novim uvjetima. Prema teolozima i sociolozima, postsekularno društvo zahtijeva novu formu religioznog svjedočenja, koje ne ostaje u privatnoj sferi, nego postaje dio društvenog dijaloga. Kršćanski ethos stoga se vidi kao etički okvir koji omogućava dijalog između vjere i drugih svjetonazora, a njegova uloga u društvu ostaje vitalna, jer omogućava formiranje zajednice koja prihvaća pluralizam, ali u isto vrijeme temelji svoj društveni moral na univerzalnim vrijednostima.

Kršćanstvo u sekularnom i postsekularnom društvu: Perspektiva budućnosti

S obzirom na sve veću globalizaciju, migracije, tehnološke promjene i nove oblike povezanosti među društvima, pitanje odnosa između kršćanstva i postsekularnog društva postaje još složenije. Sekularizacija nije nužno uniforman proces niti jednostavna sekvenca smanjenja religijske prisutnosti u javnom životu. Naprotiv, u postsekularnom društvu očituje se pomak prema novim oblicima duhovnosti i religioznosti koji ne odgovaraju klasičnim definicijama, ali ipak traže dublje, transcendentalne odgovore na temeljna pitanja o postojanju, moralu i prirodi života.

U tom kontekstu, kršćanstvo, iako suočeno s izazovima sekularizacije, može se pojaviti kao istinska snaga koja nudi alternativne odgovore na sveprisutnu krizu identiteta i duhovne potrage u društvu. Iako je institucionalna crkva suočena s padom autoriteta u mnogim zapadnim društvima, to ne znači da se kršćanska poruka mora povući u povijest ili biti relevantna samo unutar ograničenoga kulturnog kruga. Naprotiv, njezin duhovni i moralni ethos ostaje prisutan, sa svojom univerzalnošću koja nadilazi kulturne, političke i društvene granice.

Kršćanstvo je, stoga, pozvano da u ovom novom postsekularnom društvu ponovno postane relevantno kroz svoja temeljna načela: ljubav, milosrđe, pravda i solidarnost. Umjesto da se jednostavno povuče ili zadrži u tradicionalnim okvirima, ono se mora usmjeriti prema novim, životnim i dinamičnim oblicima angažmana. U tom procesu, vjernici i teolozi suočavaju se s potrebom

redefiniranja kršćanskog identiteta u dijalogu s modernim izazovima i potrebama čovjeka.

Kršćanstvo i postsekularni izazovi:

Postsekularno društvo nosi sa sobom izazove koji nadmašuju tradicionalnu sekularizaciju. S jedne strane, postoji rastući broj ljudi koji traže duhovnu dimenziju i ispunjenje, dok s druge strane postoji i otpor prema institucionaliziranoj religiji, zbog njezinih povijesnih nedostataka i skandala. U tom kontekstu, kršćanstvo je suočeno s izazovom da obnovi svoju ulogu kao duhovni izvor istine i moralnog smjera, dok se istovremeno distancira od političkog i kulturnog instrumentaliziranja.

No, unatoč tim izazovima, kršćanstvo kao univerzalna dimenzija ljudskog duha ima sposobnost nadmašiti temporalne i povijesne prepreke. Kroz povratak izvornim temeljima – dubljoj osobnoj duhovnosti i moralnom angažmanu – kršćanstvo može ponovno postati relevantno i u postsekularnom društvu, ne kao politički ili društveni instrument, nego kao živa, iskustvena tradicija koja poziva svakog pojedinca na osobnu transformaciju i duhovni rast.

Zaključak

Religiozno iskustvo u postmodernom društvu pokazuje kako se kršćanski ethos može transformirati, ali ostati relevantan. Fenomenologija i sociologija religije pružaju korisne alate za razumijevanje ove transformacije. Kršćanski ethos, iako suočen s izazovima sekularizacije i postmodernog pluralizma, ostaje snažan temelj za oblikovanje društvenih normi i moralnih vrijednosti. U tom procesu, ambivalencija postaje ključna za razumijevanje religije u suvremenom društvu, jer omogućuje prostor za dijalog, traženje smisla i prepoznavanje svegog u novim društvenim uvjetima.

U konačnici, kršćanstvo u sekularnom i postsekularnom društvu mora pronaći ravnotežu između očuvanja svoje transcendentne i duhovne dimenzije, te odgovora na socijalne i kulturne izazove modernog doba. Sposobnost kršćanstva da prepozna i prihvati sekularne promjene, istovremeno ostajući vjerno svom duhovnom pozivu, omogućit će mu da ostane relevantno u svijetu koji se stalno mijenja. Samo tako će kršćanstvo moći biti putokaz ne samo vjernicima, već i cijelom društvu, u nastojanju da se pronađe smisao u postmodernoj zbrci i traženju odgovora na temeljna pitanja o postojanju, moralu i zajedništvu.

3.2. Osobna religioznost i etika

„Mi nismo ljudska bića koja žive duhovno iskustvo, već duhovna bića koja žive ljudsko iskustvo.“

– Pierre Teilhard de Chardin

„Kršteni smo u globalno tijelo Kristovo, u solidarnost s cijelom zemljom i njezinim ljudima.“

– Steve Thorngate

Uvod u osobnu religioznost kršćanskog tipa

Osobna religioznost kršćanskog tipa odnosi se na unutarnje, iskustveno, i duboko povezano vjerničko življenje koje se manifestira u svakodnevnim praksama, vjerovanjima i etičkim izborima. Ona nije tek intelektualni skup ideja ili nauka, već življeni proces u kojem pojedinac, kroz osobnu i socijalnu povezanost, dotiče transcendentno. Religiozno iskustvo u ovom kontekstu nije nešto što se može ograničiti na dogmatske okvire institucije; ono se proteže u osobno, emocionalno i duhovno iskustvo koje transcendentira svakodnevne granice.

Osobna religioznost kršćanskog tipa obuhvaća tri dimenzije: društvenu, kulturološku i osobnu. Ona je društvena, jer podrazumijeva zajedništvo, dijeljenje vjerovanja i vrednota unutar kršćanske zajednice. Također je kulturna, jer se povezuje s povijesnim, etičkim i socijalnim okvirima unutar kojih živi, a istovremeno je i osobna, jer zahtijeva kontinuiran odnos pojedinca s Bogom i unutarnje duhovno putovanje, koje ne može biti prepušteno vanjskim normama ili institucionalnim okvirima.

U ovom tekstu, religiozno iskustvo razmatra se kroz prizmu duhovne dubine i etičke odgovornosti, kako su je oblikovali teolozi, filozofi, sociolozi poput Rudolfa Otta, Paula Tillicha i Hansa Joasa. Ti autori pružaju dublje razumijevanje etičke dimenzije religioznog iskustva, nudeći nam ključ za razumijevanje kako osobna religioznost nije samo duhovna, nego i moralna kategorija, koja oblikuje ponašanje, odnose i društvenu odgovornost.

Osobna religioznost kršćanskog tipa obuhvaća društvene, kognitivne i egzistencijalne dimenzije. Sociologija religije ističe da religioznost uključuje:

Društvenu dimenziju – religija zahtijeva zajedništvo, okupljanje i interakciju unutar crkvenih institucija. Zajednički obredi, molitve i liturgije omogućuju dijeljenje iskustva svetoga među vjernicima.

Kognitivnu dimenziju – kršćansko vjerovanje oblikuje zajednički okvir značenja, unutar kojeg se tumače moralni i etički principi, uključujući i kritičko čitanje Biblije i refleksiju o savjesti.

Egzistencijalnu dimenziju – osobno religiozno iskustvo vodi pojedinca prema unutarnjem vremenu svetoga, gdje se povezuje s generacijama vjernika kroz povijest Crkve.

Religiozno iskustvo svetoga uključuje metafizičko, etičko i egzistencijalno iskustvo bitka i postojanja, neodvojivo od osobnog i društvenog života vjernika. To iskustvo oblikuje moral, etiku i osobni integritet.³¹¹

Religiozno iskustvo i etička dimenzija

Religiozno iskustvo, prema Rudolfu Ottu,³¹² nije rezultat vlastite obmane, nego susret s „nečim a priori“, transcendentalnim i numinoznim. Prema Ottu, susret s numinoznim označava iskustvo nečega što je „posve drugo“, potpuno različito od ljudskog, ali unatoč tome prisutno u svakom pojedincu. Ovo iskustvo može se prepoznati kroz osjećaj „tremenduma“, „misterija“ i „fascinansa“ – dimenzija koje nisu racionalno shvatljive, ali koje duboko zadiru u ljudsku dušu, postavljajući temelje za etički i moralni život.

Vjerničko iskustvo u kršćanstvu ima svoju etičku dimenziju koja se temelji na postojanom odricanju, služenju bližnjemu, praštanju i milosrđu.³¹³ Ove vrednote nisu samo apstraktne ideje, nego konkretni izazovi u svakodnevnom životu. Etička refleksija u ovom kontekstu ne svodi se samo na teorijske razmišljanja, već na pitanje kako se religiozno iskustvo živi, kako se odražava u ponašanju prema drugima i prema društvu.

³¹¹ JAKOV JUKIĆ. *Lice i maske svetoga*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997.

³¹² U svojoj knjizi Rudolf Otto nastoji prepoznati značajke religioznog iskustva. RUDOLF OTTO. *Sveto*. Zagreb: Scarabeus, 2006., str. 16-66. Za potrebe ovog istraživanja mi smo te značajke prilagodili prema Paulu Poupardu. PAUL POUPARD. *Religije*. Zagreb: Jesenski i Turk: Kulturno informativni centar, 2007., str. 22-23.

³¹³ JAKOV JUKIĆ. *Religija u vremenu krize svjetovnosti*. U: Zbornik predavanja održanih u Vrhbosanskoj bogosloviji. Teološke teme. Sarajevo, 1991.

U ovoj perspektivi, kršćansko religiozno iskustvo nije ograničeno na institucionalne norme ili rituale. Iako crkva može biti prostor za društvenu religioznost, vjerničko iskustvo često se očituje izvan institucionalnog okvira. To implicira da vjera postaje etički imperativ u svakodnevnom životu – imperativ koji upućuje vjernike na djelovanje prema bližnjemu, stvarajući mostove solidarnosti i ljubavi u društvu.

Jedan od ključnih filozofskih autora koji su se bavili etičkom dimenzijom religioznog iskustva je Paul Tillich.³¹⁴ Tillich naglašava da vjerničko iskustvo uvijek implicira etičku odgovornost prema svijetu. Kršćanstvo, prema njemu, nije samo religija spasenja duše, nego i religija koja poziva na društveni angažman i aktivizam. U kršćanskoj vjeri, etički izazov uključuje unutarnje duhovno usmjerenje, kao i konkretno djelovanje prema drugima, prema svijetu, prema nepravdi.

Slično tome, Hans Joas u svom djelu o religiji i modernosti ističe važnost osobne vjere kao temelja etičkog života.³¹⁵ Joas upućuje na to da religioznost danas ne može biti vezana isključivo uz institucionalne norme, već mora biti integrirana u osobnu etičku praksu, koja podrazumijeva odgovornost prema društvu i svijetu. Za Joasa, religiozno iskustvo mora biti povezano s realnim moralnim izazovima, a ne s apstraktnim teorijama.

Rudolf Otto i fenomen numinoznog

Pođe li se od prethodno opisane operacionalizacijske odredbe religioznog iskustva, fenomenološka metoda određuje mjesto tipologiji religioznog iskustva (psihološko gledište-Rudolf Otto) i njegovog očitovanja *svetoga* prema njegovoj vrijednosti za čovjeka koji ga živi (ponašanje – G. Van der Leeuw).³¹⁶

U svojoj knjizi *Das Heilige* (1917.), Rudolf Otto ovu zbiljnost naziva numinoznim (od lat. *Numen* = “Bog”), jer je izazvana objavom jednog vida božanske moći. Numinozno se odlikuje nečim što je *Ganz andere*, posve drukčije od

³¹⁴ PAUL TILLICH. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.

³¹⁵ HANS JOAS. *The sacredness of the person: A new genealogy of human rights*. Georgetown University Press, 2013.

³¹⁶ PAUL POUPARD. *Religije*. Zagreb: Jesenski i Turk: Kulturno informativni centar, 2007., str. 13. i 24.

svega: što stoluje u čovjekovoj najdubljoj svijesti, a predstavlja se kao „*osjećaj stvorenja*“, „*tremendum*“ „*mysterium*“ et „*fascinans*“.³¹⁷

Stoga ova iskustva ne podsjećaju ni na što ljudsko, ni na njegove individualne, osobne ni kolektivne značajke – čiji skup tvori društveno biće.

Kako bi ih se izrazilo, moguće ih je „navesti samo zaobilazno, tj. sabrano-šću u sebi i upozorenjem na samosvojan ton i sadržaj čuvstvene reakcije koja u ćutilnoj duši uzrokuje njegovo saznanje i koju moramo sami u sebi doživjeti.“³¹⁸ U tom poimanju religioznog iskustva kako se ono općenito shvaća kroz pojam *svetoga* ili, kako je volio reći Rudolf Otto (1926), „korjenito drugog“, za potrebe ovog rada slijedimo psihološke etape očitovanja tog iskustva *svetoga*.

Numinozno se očituje kroz četiri psihološke komponente:

Osjećaj stvorenja – osjećaj pripadnosti i stvorenosti.

Tremendum – osjećaj straha i poniznosti pred Božjom prisutnošću.

Mysterium – iskustvo neuhvatljivog, sasvim drugog.

Fascinans – očaranost i mistično ushićenje, religiozni doživljaj blaženstva.

Svaka komponenta može dominirati u pojedinačnom iskustvu, a tipologija religioznog iskustva određuje se prema dominantnoj komponenti i vanjskom ili unutarnjem doživljaju svetoga.

Individualnost i kolektivnost

Osobna religioznost može se promatrati kroz unutarnji doživljaj pojedinca, ali prema Durkheimovoj teoriji kolektivne svijesti, takvo iskustvo uvijek je oblikovano i reflektira zajedničke rituale, simbole i normativne okvire društva, čime povezuje unutarnje s kolektivnim okvirom Crkve.³¹⁹

Taylor i Joas naglašavaju kako suvremeno kršćanstvo traži ravnotežu između slobode pojedinca i zajedničkog moralnog okvira. Osobna religioznost

³¹⁷ U svojoj knjizi Rudolf Otto nastoji prepoznati značajke religioznog iskustva. RUDOLF OTTO. *Sveto*. Zagreb: Scarabeus, 2006., str. 16-66. Za potrebe ovog istraživanja mi smo te značajke prilagodili prema Paulu Poupardu. PAUL POUPARD. *Religije*. Zagreb: Jesenski i Turk: Kulturno informativni centar, 2007., str. 22-23.

³¹⁸ Nav. dj. RUDOLF OTTO. *Sveto*, str. 18.

³¹⁹ EMILE DURKHEIM. *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosvjeta, 1982.

omogućuje dijalog i kritičko promišljanje, što je ključno za autentičnost vjere u modernom društvu.³²⁰

Fenomenološki pristup: Otto i Van der Leeuw

Fenomenologija religije analizira religiozno iskustvo kroz njegovu unutar-nju strukturu: Otto – naglašava numinozno i emocionalni doživljaj svetoga. Van der Leeuw – povezuje iskustvo s očitovanjima u kulturi i društvu.³²¹

Religiozno iskustvo očituje se u unutarnjem doživljaju i vanjskom izrazu kroz rituale i zajedničke prakse. Primjerice, Abrahamov dijalog s Bogom u knjizi *Postanak* ilustrira unutarnje iskustvo, dok Mojsijevo vođenje Izraelaca kroz pustinju pokazuje društveno očitovanje.

Ova iskustva možemo podijeliti s obzirom na doživljaj – na unutarnja (pri-hvaćanje) i izvanjska (očitovanje) religioznog iskustva. *Unutarnje religiozno iskustvo* nastaje samo tamo gdje se *numen* doživljava kao *praesens* (nazočnost), kao u Abrahamovu slučaju kada se Abraham usudio progovoriti s Bogom o sudbini žitelja Sodome: „Ja se, evo, usuđujem govoriti Gospodinu. Ja, prah i pepeo“ (Post. 18, 27).

Samo tamo gdje se oćuti nešto numinozna karaktera, tek, dakle, zbog primjene kategorije numinoznoga na stvaran ili zamišljen objekt može u ćutilnoj duši nastati osjećaj stvorenja kao njezin *refleks*.³²² *Stoga je unutarnje religiozno iskustvo ono koje ide put nekog objekta izvan mene*. A to je, međutim, upravo numinozni objekt koji je iskustvena činjenica.

Vanjsko religiozno iskustvo je ono koje se dobiva izvana, iz osjetnog svijeta preko vanjskih osjetila te je povezano s društvenim životom ljudi, a očituje se na razini zajedništva. Kada Bog poziva Mojsija za vođu u hebrejskom narodu, on mu se objavljuje: „u rasplamtjeloj vatri iz jednog grma.“ (Iz. 3, 2-69).

³²⁰ CHARLES TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. HANS JOAS. *The Power of the Sacred: An Alternative to the Narrative of Disenchantment*. Oxford University Press, 2021.

³²¹ GERARDUS VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*. Paris, 1948.

³²² Nav. dj. RUDOLF OTTO. Sveto, str. 19.

Sekularizacija i suvremeni kontekst

Sekularizacija oslobađa religiozno iskustvo od institucionalnih ograničenja. Mardešić primjećuje da sveto više ne „stanuje samo u crkvama“, nego se širi kroz svakodnevni život. Sveto postaje praktična i etička snaga koja oblikuje društvenu praksu i pridonosi dijalogu među religijama. Naime, Mardešić je na najlakši mogući način, različito od svih ostalih hrvatskih sociologa religije, riješio imperativ razumijevanja i uživljenosti u religioznost vjernika, tj. sam predmet istraživanja religije. U svojem djelu *Lica i maske svetoga* Mardešić religiju definira kategorijom svetoga, koje se u modernom društvu, kako on slikovito kaže, „doslovce raspršilo na sve strane i više ne stoluje jedino u crkvenim ustanovama“.³²³

Procesima sekularizacije sveto nije dotaknuto te je u usponu. Za razliku od religije koju bi, smatra Mardešić, trebalo vezivati uz kršćanstvo, velike povijesne monoteizme i crkvene ustanove svih vrsta. Stoga se, zaključuje Mardešić, sveto sa svojom širinom i raznovrsnošću sadržaja jasno odvojilo od kršćanstva. Na taj način oslobodilo se pojam religije od nasljeđa kršćanskog etnocentrizma i crkvenog određenja svetoga.³²⁴ To je otvorilo mogućnost za kršćanski dijalog i suradnju.

Sekularizacija koju počinje sama Biblija traži emancipiranje od kolektivnog i svjedočanstvo razvoja čovjeka iz pripadnika plemena u osobu – odgovornu za svoja djela, u subjekt. Institucionalna osobna religioznost podložna je nametnutom, vanjskom crkvenom moralnom autoritetu, te ne omogućava poslušnost vlastitoj savjesti. To je pokroviteljski pristup.³²⁵

Vjerničko iskustvo kršćanskog tipa kroz društvenu integraciju navedenih dimenzija i čimbenika religioznosti ne poklapa se uvijek sa životom Crkve u društvenom poretku, odnosno ono se živi i izvan društvenog poretka ili Crkvu čini suvišnom u društvenom poretku.³²⁶

³²³ JAKOV JUKIĆ. *Lice i maske svetoga*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997., str. 59.

³²⁴ DINKA MARINović JEROLIMOV. Jakov Jukić odnosno Željko Mardešić i empirijska sociologija religije [Jakov Jukić alias Željko Mardešić and Empirical Sociology of Religion]. *Nova prisutnost*, 7 (2009) 1, 51-58.

³²⁵ Nav. dj. JADRANKA BRNČIĆ. *Biti katolik još*. Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga, 2007., str. 9.

³²⁶ TOMISLAV PERVAN, Neminovnost protimbeu svijetu. Dostupno na: <https://radio-medjugorje.com/duhovnost/biblijska-poruka-dana/biblijska-poruka-16-1-2024-sveti-bernard-i-drugovi>

Kada se ono živi izvan crkvene razine društvenog poretka, umjesto vanjskih oblika institucionalizacije bitan je unutarnji život – život vjernika, umjesto rituala – iskustvo, umjesto teorije i ustanove – osjećaji i iskustva.³²⁷

Praktični primjeri suvremenog kršćanskog iskustva

Društveni aktivizam – vjernici kroz humanitarne akcije, volontiranje i karitativne projekte primjenjuju moralne principe.

Ekološka svijest – kršćani integriraju vjeru s brigom za okoliš, slijedeći papinsku encikliku „Laudato si“.³²⁸

Interreligijski dijalog – osobna religioznost omogućuje suradnju i dijalog s drugim vjerama, bez kompromisa vlastitog iskustva svetoga.

Obrazovanje i pastoral – suvremeni crkveni djelatnici koriste osobnu religioznost za odgoj, moralnu edukaciju i duhovnu podršku.

Vjerničko iskustvo i racionalna spoznaja

Vjerničko iskustvo kršćanskog tipa povezuje doživljaj, vjeru i racionalnu spoznaju. Proces izgleda ovako:

Doživljaj svetoga – receptivno iskustvo (numinozno)

Vjerničko iskustvo – osobni i etički odgovor na sveto

Racionalna spoznaja – refleksija i primjena u svakodnevnom životu

Ovaj proces omogućuje da religiozno iskustvo ostane dinamično i primjenjivo, integrirano u osobni i društveni život.

Zaključak: Religiozno iskustvo kao etički imperativ

Religiozno iskustvo u kršćanstvu, kao etički okvir, nije pasivno iskustvo koje se svodi na unutarnje osjećaje i duhovne trenutke. To je iskustvo koje traži odgovornost, angažman i društveno djelovanje. Kroz svakodnevne odluke, odnose i ponašanja, vjernik se poziva na konkretno življenje ljubavi, praštanja

³²⁷ Nav. dj. ANKICA MARINOVIĆ BOBINAC. *Necrkvena religioznost: teorijska polazišta za istraživanje*, str. 25.

³²⁸ PAPA FRANJO. 'Laudato si'. Enciklika o brizi za zajednički dom. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2015.

i milosrđa prema bližnjemu. Takvo iskustvo, kao što su pokazali Rudolf Otto, Paul Tillich i Hans Joas, nije ograničeno na rituale i dogme, već se proteže na cijeli život vjernika.

Kršćanska etika, koja se temelji na ovom iskustvu, nudi odgovore na izazove sekularnog društva i omogućava otvaranje dijaloga između religijskih tradicija i sekularnog svijeta. Kao što Željko Mardešić ističe, religija u modernom društvu mora pokazati konkretne rezultate u obliku dobra, pomirenja, pomoći drugima – ona mora biti etički relevantna i moralno djelotvorna.

Vjerničko iskustvo kršćanskog tipa nije nešto što se može nametnuti izvanjskim autoritetima ili institucijama, već je to življeno iskustvo koje se kontinuirano preispituje, obnavlja i potvrđuje kroz etičke odluke koje pojedinac donosi u svom svakodnevnom životu.

Vjerničko iskustvo kršćanskog tipa nije filozofija ni ideologija. Ono je življeni događaj: čin ljubavi prema Drugome, osobna etika i moralni imperativ koji oblikuje svakodnevni život.

Ono povezuje unutarnji život s vanjskim djelovanjem

Omogućuje autonomiju pojedinca unutar društvenih i crkvenih struktura

Održava kontinuitet kršćanskog ethosa kroz povijest i suvremenost

Kao što M. Muggeridge opisuje kroz lik Majke Terezije, vjerničko iskustvo kršćanskog tipa omogućuje vidjeti „zemljovid Isusova kraljevstva“ u svakodnevnim situacijama, gdje ljubav, pomoć bližnjemu i moralna odgovornost postaju centralni kriteriji vjere.³²⁹

3.3. Ethos kao korektiv relativizmu

„Na dan kada znanost počne proučavati nefizičke fenomene, napredovat će više u jednom desetljeću nego u svim prethodnim stoljećima svog postojanja.“

– Nikola Tesla

³²⁹ MALCOLM MUGGERIDGE. *Something Beautiful for God: Mother Teresa of Calcutta*. New York: Harper & Row, 1971.

„Sada vidimo stvaranje ove goleme klase beskorisnih ljudi kako računala postaju sve bolja i bolja na sve više i više polja, ... Postoji jasna mogućnost da će nas računala nadmašiti u većini zadataka i učiniti ljude suvišnim... A onda, veliko političko i ekonomsko pitanje 21. stoljeća bit će: „Što će nam ljudi? ... Ili barem, “Što će nam toliko ljudi?“ [Imate li odgovor u knjizi?] Trenutačno najbolja pretpostavka koju imamo je „Usrećiti ih drogama i računalnim igrama...”

– antropolog Noah Yuval Harari

Uvod: Kriza smisla i izazov postmodernog relativizma

Suvremeno doba obilježeno je paradoksom: nikada nismo znali više o svijetu, a nikada manje o smislu. Napredak tehnologije, umreženosti i znanosti stvorio je novo iskustvo čovjeka – on više ne stoji u središtu svijeta, nego na rubu vlastite egzistencije. U takvom ozračju, postmoderni relativizam ne nastaje kao slučajna idejna pojava, nego kao duboki simptom duhovne dezorijentacije epohe.

Relativizam, kako se danas pojavljuje, nije samo filozofska pozicija nego kulturni duh vremena, u kojemu se istina svodi na osobnu perspektivu, a moral postaje stvar individualne preferencije. Čovjek postaje sam svoj zakon, ali istodobno gubi sposobnost razlikovanja istinskog od lažnog, dobra od zla. U tom kontekstu, kršćanski ethos nudi drukčiju logiku – ne kao povratak prošlosti, nego kao obnovu ontološkog središta čovjeka, izgubljenog u postmodernoj fluidnosti.

Weberovo zapažanje o „razočaranju svijeta“³³⁰ ostaje točno i danas: svijet više nije prožet smislom, nego funkcijom. Znanost, tehnologija i tržište preuzimaju ulogu novih božanstava, dok se religija povlači u privatno područje. Hararijeva vizija budućnosti, u kojoj umjetna inteligencija preuzima ljudske uloge, samo produbljuje tu krizu: „Što ćemo s ljudima?“³³¹ To pitanje, uz ekonomiju, pogađa i samu antropologiju – pitanje što znači biti čovjek.

U toj praznini kršćanstvo ne nudi ideološki sustav; ono otvara put povratka smislu, koji počinje u iskustvu odnosa s Transcendentnim. Kršćanski ethos stoga nije tek moralni skup pravila, nego dinamično iskustvo istine koja

³³⁰ MAX WEBER. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge, 2005.

³³¹ YUVAL NOAH, HARARI. *Homo Deus: A brief history of tomorrow*. random house, An Imprint of Harper Collins Publishers, 2016.

prosvjetljuje razum i oblikuje savjest. On postaje korektiv relativizma, jer vraća čovjeku sposobnost razlikovanja dobra, prepoznajući da istina ne proizlazi iz društvenog konsenzusa i da je utemeljena u Božjem otkrivenju.

Ontološki temelj i povijesna postojanost kršćanskog ethosa

Kršćanstvo je istodobno ontološka zbilja i povijesna činjenica. Njegova bit nije u institucijama ili normama, nego u odnosu između Boga i čovjeka koji se ostvaruje u povijesti, ali nije njome ograničen. Povijesno gledano, kršćanstvo je uvijek živjelo u napetosti između transcendentne poruke i svjetovnih okolnosti. Ipak, unatoč mijenama vremena, ostaje postojano u svojoj temeljnoj istini: čovjek je stvoren na sliku Božju i pozvan na zajedništvo ljubavi.

U tom smislu, kršćanski ethos nije statičan moralni sustav, nego živa forma smisla. On ne proizlazi iz kulture, nego je sposobnost kulture da ostane otvorena prema svetom. Ontološki temelj kršćanstva počiva na objavi – Bogu koji je ušao u povijest, utjelovio se i time posvetio vrijeme. U tom događaju povijest prestaje biti zatvoren krug slučajnosti i postaje prostor spasenja.

Crkva, kao zajednica vjere i povijesti, nosi taj paradoks: ona je istodobno povijesna i natpovijesna stvarnost. Kao „tijelo Kristovo“, Crkva ostaje mjesto gdje se božansko susreće s ljudskim, a istina postaje iskustvo, ne samo pojam. Time kršćanstvo ne nudi bijeg iz svijeta, nego njegovu transformaciju iznutra.

Kao povijesni subjekt, Crkva je pozvana da ne prestane biti znak otpora prema duhu vremena kada taj duh zamjenjuje smisao učinkom. Njezina uloga nije borba protiv svijeta, nego svjedočanstvo drukčijeg svijeta – svijeta pomirenog s istinom. U tom smislu, kršćanski ethos postaje korektiv postmodernog duha, jer podsjeća da sloboda nije proizvoljnost; ona je sposobnost da se izabere dobro.

Postmoderna fragmentacija i pluralizam vrijednosti

„Sudbina našeg doba obilježena je razumom i intelektom; ali u prvom redu razočaranošću svijeta.“

— Max Weber

„Cijena hrane u Kraljevstvu Božjem jest glad za kruhom nebeskim... Jeste li ga gladni?“

— John Piper

Postmoderna, kako je opisuje Zygmunt Bauman, označava razdoblje „tekuće modernosti“ u kojem su svi oblici identiteta, odnosa i vrijednosti postali privremeni.³³² Tradicija se zamjenjuje privremenim izborima, moral postaje stvar samoodređenja, a zajedništvo se svodi na mrežu interesa. Relativizam se širi kao logična posljedica pluralizma – ako svi imaju svoju istinu, tada istina prestaje biti zajednički horizont.

Pluralizam sam po sebi nije negativan; on može biti izraz slobode i poštovanja različitosti. No u postmodernom kontekstu pluralizam se pretvara u indiferenciju – gubi se kriterij razlučivanja. Kršćanstvo je pritom suočeno s izazovom: *kako svjedočiti istinu u kulturi koja više ne priznaje sam pojam istine?*

Engelhardt³³³ upozorava da je postmoderno društvo moralno dezorijentirano: pluralizam vrijednosti prerasta u moralni kaos, jer nedostaje zajednički temelj na kojem bi se gradila etika. U takvom svijetu, kršćanski ethos djeluje kao kontrapunkt, jer polazi od vjere u objektivno dobro, koje nadilazi subjektivne sklonosti. On ne negira pluralnost, ali odbija ideju da sve ima jednaku moralnu vrijednost.

Heidegger uočava da je moderno doba obilježeno „zaboravom bitka“ – čovjek se izgubio u onome što proizvodi, a zaboravio na ono što jest.³³⁴ Taj zaborav bitka ujedno je i zaborav svetog. Kada sveto nestane iz javnog prostora, etika gubi temelj u ontologiji, a čovjek postaje biće koje se definira isključivo po funkciji.

Castells³³⁵ dodatno naglašava kako suvremeni identitet postaje umrežen – više ne postoji stabilno „ja“, nego niz povezanih digitalnih uloga. Takav identitet ne poznaje kontinuitet ni dubinu; on je fluidan, promjenjiv i tržišno oblikovan. U tom kontekstu, Ritzer govori o „globalizaciji ničega“³³⁶ – širenju univerzalnih, ali ispraznih oblika koji se lako konzumiraju, ali ne nude smisao.

Bauman³³⁷ stoga postavlja ključno pitanje: može li moral postojati bez metafizičkog temelja? Ako nema „drugoga“ koji me poziva na odgovornost, moral

³³² ZYGMUNT BAUMAN. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

³³³ TRISTRAM JR. H. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1996.

³³⁴ MARTIN HEIDEGGER. *The question concerning technology*. New York, 2013.

³³⁵ MANUEL CASTELLS. *Uspón umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing, 2000.

³³⁶ GEORGE RITZER. *The globalization of nothing*. Sage, 2004.

³³⁷ ZYGMUNT BAUMAN. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

se svodi na društveni ugovor. U postmodernom društvu ljubav, zajedništvo i povjerenje gube trajnost; sve postaje zamjenjivo. U toj izmjenjivosti, kršćanski ethos predstavlja sjećanje na vječno, otpor prema logici prolaznog.

Kršćanski ethos kao korektiv i prostor obnove istine

U svijetu koji je izgubio osjećaj za sveto, kršćanski ethos ne nastupa kao ideološki sustav, nego kao oblik života u kojem se istina živi, a ne dokazuje. On je iskustvo odnosa – s Bogom, s drugima i sa samim sobom – koje daje mjeru i smisao svakoj ljudskoj djelatnosti.

Ricoeur³³⁸ u svojoj hermeneutici pokazuje da razumijevanje svijeta uvijek uključuje tumačenje, ali i granicu interpretacije. Postmoderna je tu granicu izbrisala: sve se može tumačiti na bezbroj načina, pa istina postaje neuhvatljiva. Kršćanski ethos vraća granicu u razumijevanje – ne da bi ograničio slobodu, nego da bi je usmjerio prema istinskom dobru.

Habermas³³⁹ pak naglašava potrebu za komunikativnim djelovanjem: istina se ne rađa u monologu pojedinca, nego u dijalogu zajednice. Crkva, kao zajednica vjere, time postaje prostor u kojem se obnavlja komunikacija smisla. U tom dijalogu između vjere i razuma, između povijesti i transcendencije, rađa se nova mogućnost razumijevanja čovjeka.

Kršćanski ethos stoga djeluje kao korektiv relativizma kroz svjedočanstvo, a ne moć. On pokazuje da sloboda nije samo mogućnost izbora, nego sposobnost da se izabere dobro. U vremenu u kojem je istina svedena na preferenciju, kršćanstvo podsjeća da istina ima lice – lice Boga koji se objavljuje u ljubavi.

Relativizam nastoji osloboditi čovjeka od autoriteta, ali završava time da ga lišava smisla. Kršćanski ethos oslobađa čovjeka za istinu, jer ga uvodi u odnos s onim što nadilazi njega samoga. U tom odnosu čovjek ponovno otkriva vlastito dostojanstvo. Zato kršćanstvo ne nudi gotove odgovore, nego oblik života koji preobražava pitanja.

U praksi, to znači da Crkva nije pozvana braniti moralne norme kao dogme, nego ih tumačiti kao putove smisla. Ljubav, vjernost, žrtva i zajedništvo

³³⁸ PAUL RICOEUR. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

³³⁹ JÜRGEN HABERMAS. *The Theory of Communicative Action*. Beacon Press, 1981.

znakovi su autentične slobode, a ne zastarjeli ideali. U svijetu koji gubi sposobnost razlikovanja, kršćanski ethos postaje škola razlučivanja.

Zaključak: Ethos svjedočanstva nasuprot ethosu relativizma

Kršćanstvo u postmodernom svijetu ne može izbjeći pluralizam, ali mu može dati smjer. Ono traži preobražaj sadašnjosti iznutra, bez vraćanja u prošlost. Kršćanski ethos ne suprotstavlja se modernosti, nego je poziva na obnovu smisla.

U vremenu kada je svaka istina relativizirana, kršćanski ethos svjedoči da postoji istina koja oslobađa. U njemu se ne radi o borbi između starog i novog svijeta, nego o dijalogu između vječnosti i vremena. Taj dijalog nije teorijski, on je egzistencijalan: događa se u čovjekovu srcu, u njegovoj sposobnosti da vjeruje, ljubi i nada se.

Relativizam obećava slobodu, ali proizvodi prazninu; kršćanski ethos traži istinu, ali donosi puninu. Zato on nije moralni sustav zatvorenih propisa, nego živi poziv na odgovornost, na autentično življenje istine u zajedništvu. U tom smislu, on je korektiv postmodernog duha, jer pokazuje da sloboda bez istine vodi u nihilizam, dok istina u ljubavi postaje temelj zajedničkog života.

Kršćanstvo tako ostaje poziv na integraciju – ne samo između vjere i razuma, nego između čovjeka i njegova smisla. U svijetu koji sve mjeri korisnošću, ono podsjeća da čovjek vrijedi po onome što jest, a ne po onome što proizvodi.

Zato kršćanski ethos, kao korektiv postmodernog relativizma, nije obrana prošlosti, nego svjedočanstvo budućnosti koja ima dušu.

3.4. Revitalizacija autentičnosti i nade

„Istinsko putovanje otkrivanja nije u traženju novih krajolika, već u gledanju novim očima.“

– Marcel Proust

„Naše jedinstvo s Kristom dalo nam je novi identitet, jer smo novo stvaranje. Središnje mjesto u ovom identitetu je da je “Bog za nas”.“

– Michael Fitzpatrick

Autentičnost kršćanstva

Kršćanstvo sve više uviđa da dijeli temeljne vrijednosti s modernim i postmodernim promišljanjima, ne samo na religijskom području, nego i u filozofiji, umjetnosti i širem ljudskom duhu. Kao što je rekao njemački pjesnik Rainer Maria Rilke: „Ako ti se vlastita svakodnevica čini jednom, ne optužuj nju, nego sebe zato što nemaš snagu otkriti njezino bogatstvo.“³⁴⁰

Onto-antropo-gnoseološki pristup naglašava da mnoge životne vrijednosti nije moguće potpuno izraziti riječima. Stoga je važno učiti iz malih stvari, zamjećivati procese u svakodnevici i prihvaćati pitanja kao samu srž spoznaje.³⁴¹ Ovo stajalište povezuje kršćanstvo, filozofiju i umjetnost, jer svi oni traže smisao, duhovnost i duševnost. Autentičnost se stječe djelovanjem: kroz ljubav prema Bogu i bližnjemu kršćanstvo postaje životno iskustvo koje liječi, pomiruje i stvara smisao. Ta ljubav je ulaz u obraćenje – *metanoia* – koje poziva na novi odnos prema moralnim normama i oblikuje novi čovjekov etički identitet.

„Kroz ljubav imamo mogućnost boljeg upoznavanja sebe, nadilaženja i sazrijevanja kako bismo postali samosvojniji i osvješteniji. Samo zreo pojedinač može ostvariti kvalitetan suživot s drugim ljudima. A kada nam se čini da nemamo nikog bliskog pokraj sebe, uvijek postoje stvari koje su uz nas i kojima se možemo približiti ... još su tu noći i vjetrovi što prolaze kroz drveće i iznad mnogih zemalja; još je među stvarima i kod životinja sve puno događanja, u kojima smijete sudjelovati...“³⁴²

Povijesni utjecaj kršćanstva očituje se u oblikovanju duhovnosti, duševnosti i smisla života u zapadnoj civilizaciji. Čak i kada se formalno ne prihvaća religijska doktrina, vrijednosti kršćanskog iskustva nastavljaju oblikovati društvenu i kulturnu stvarnost, posebno kroz refleksivnost nad vlastitim životom i egzistencijalno promišljanje.

Kršćanstvo i kreativni duh čovjeka

Stvaranje smisla očituje se kroz umjetnost i moralni čin. Oba procesa proizlaze iz slobode i autentičnosti čovjeka kao logičkog i duhovnog bića. Pozitivan

³⁴⁰ RAINER MARIA RILKE. Pisma mladom pjesniku. Nova akropola, Dostupno na: <https://nova-akropola.com/lijepe-umjetnosti/knjizevnost/rainer-maria-rilke-pisma-mladom-pjesniku>.

³⁴¹ Isto.

³⁴² RAINER MARIA RILKE. Pisma mladom pjesniku. Nova akropola, Dostupno na: <https://nova-akropola.com/lijepe-umjetnosti/knjizevnost/rainer-maria-rilke-pisma-mladom-pjesniku>.

odnos kršćanstva i umjetnosti potvrđuje da čovjek, ontološki i antropološki, traži sveto i mudrost koja određuje njegov izvorni odnos prema postojanju.

Kršćanstvo, kroz svoje moralne i duhovne principe, susreće umjetnost u cilju izražavanja zakonitosti života i postojanja. Kao što Grci prepoznaju zakon (nomos) u kozmičkoj cjelini, kršćanstvo u zakonu naravi prepoznaje moralne norme i Božju volju.³⁴³ Takva spoznaja omogućuje uranjanje u „dubinu bitka“ (Heidegger), prelazak u stil života koji tradicija naziva vječnim životom.³⁴⁴ Autentičnost religioznog iskustva uključuje dobrotu, praštanje, milosrđe, služenje, mir i radost nade – vrijednosti koje su snaga života usmjerenog prema Bogu.³⁴⁵

Ontološki i sociopovijesni pristup kršćanstvu

Kršćanstvo se ne može razumjeti bez razlaganja ontoloških pretpostavki o biti i naravi čovjeka. Istražujući kršćanstvo kao sociopovijesnu jedinicu, ono se pojavljuje kao sustav vrijednosti i hijerarhije ciljeva koji oblikuju ljudsko djelovanje. Nietzscheovski pristup, koji ističe vrijednosne aspekte,³⁴⁶ upućuje na to da kršćanstvo oblikuje društvo kroz svoje etičke norme i religiozno iskustvo.

Postmoderni svijet, kako ističe Lipovetsky, obilježen je „dobom praznine“, strahom od besmisla i rastom individualizma.³⁴⁷ Bauman dodaje da postmodernost privatizira taj strah, što čini religiozno iskustvo još važnijim, jer daje smjernicu i transcendentni smisao.³⁴⁸

Prevladavanje nihilizma i praznine kroz iskustvo

Kršćanstvo treba polaziti od iskustva, a ne od formalnih normi. Religiozno iskustvo je dijaloško – između čovjeka i Boga – i premješta fokus iz piramidalnih

³⁴³ I. ČEHOK, I. KOPREK. *Etika priručnik jedne discipline*. Zagreb: Školska knjiga, 1996., str. 45.

³⁴⁴ MARIJAN VALKOVIĆ. *Etos, etika i eshaton*. U: Riječki teološki časopis, Teologija u Rijeci, 5(1997)1, Rijeka, str. 136.

³⁴⁵ JAKOV JUKIĆ. *Religija u vremenu krize svjetovnosti*. U: Zbornik predavanja održanih u Vrhbosanskoj bogosloviji. Teološke teme. Sarajevo, 1991.

³⁴⁶ FRIEDRICH NIETZSCHE. *Volja za moć*. Zagreb: Mladost, 1988.

³⁴⁷ GILLES LIPOVETSKY, *Doba praznine, ogledi o savremenom individualizmu*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1987.

³⁴⁸ ZYGMUNT BAUMAN, *Modernity and Ambivalence*, Polity, 1991.

vrijednosnih poredaka u horizontale dijaloga i odgovora.³⁴⁹ Ono ne vodi ka fundamentalizmu, nego otvara prostor za transformaciju ethosa i praktičnih vrijednosti.

Religiozno iskustvo obuhvaća percepciju Božje prisutnosti u sebi, u Drugome i u povijesnom kontekstu. Ono uključuje unutarnje doživljaje: kajanje, radost, mir, strah, ali i moralnu praksu, molitvu i karitas.³⁵⁰ Tako kršćanstvo postaje dinamički dijalog, otvarajući dubine ljudskog duha za susret sa svijetom i Bogom, i omogućuje revitalizaciju autentičnosti i nade u postmodernom dobu.

U konačnici, kršćanstvo ne djeluje kao ukalupljeni sustav, već kao otvoreni proces transformacije čovjeka i društva, u kojem religiozno iskustvo oblikuje etički, kulturni i duhovni horizont. Tako kršćanstvo revitalizira autentičnost i nadu, pomažući pojedincu da pronađe smisao i djelotvornost u svijetu obilježenom nestalnošću, nihilizmom i postmodernom prazninom.

³⁴⁹ ANTE PAŽANIN. *Etika i politika*. Prilog praktičnoj filozofiji. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo. Biblioteka filozofska istraživanja, knjiga 110., 2001., str. 337.

³⁵⁰ TOMISLAV IVANČIĆ. *Kršćanstvo u traganju za identitetom*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1990., str. 164.

4. KRŠĆANSTVO I POSTMODERNA KULTURA

„Identitet je zadaća; nije dan, već se izgrađuje i stalno pregovara.“

– Bauman, 2004.

„Religije su uspjele prijeći granice privatnosti i ponovno se pojaviti u javnosti modernih sekulariziranih država.“

– J. Casanova, Public Religions in the Modern World, 1994.

Poglavlje istražuje susret kršćanstva i suvremene kulture obilježene tehnologijom, medijima i fluidnim identitetima. Kroz autore poput Baumana, Habermasa i Postmana analizira se kako se kršćanske vrijednosti reinterpretiraju i svjedoče unutar „tekuće modernosti.“

Zaključak poglavlja je da kršćanstvo ne gubi relevantnost, nego postaje sugovornik kulture – kritički i stvaralački, nudeći duhovni orijentir u prostoru relativizma.

4.1. Kultura tekuće modernosti

U ovom dijelu fokus se stavlja na izazove koje postmoderna kultura postavlja pred kršćanski ethos. Postmoderna, kako je interpretira Zygmunt Bauman, predstavlja „tekuće stanje“ društva u kojem nestaju čvrsti identiteti i stabilne vrijednosti³⁵¹ Kultura se sve više pretvara u mozaik površnih i promjenjivih značenja, obilježenih tzv. „recorded“ oblicima kulture – informacijama, zabavom, znanošću, tehnologijom i medijima – koji oblikuju svakodnevni život.³⁵²

U tom kontekstu dolazi do postupnog gubitka kršćanskog identiteta kao egzistencijalno utemeljenog orijentira. Kršćanski ethos, koji je nekoć oblikovao

³⁵¹ ZYGMUNT BAUMAN. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

³⁵² ANTHONY GIDDENS. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press, 1991.

kolektivno ponašanje i individualnu duhovnost, sada se suočava s radikalnim pluralizmom vrijednosti i fragmentacijom društvene stvarnosti. Religijsko iskustvo biva potisnuto u privatnu sferu, dok religiozno, kao duboko osobno i transcendentno, traži nove izraze unutar kulture nesigurnosti.³⁵³

Sociološki gledano, religija se u postmodernom društvu ne povlači, nego se transformira – pojavljuju se novi oblici duhovnosti, često izvan institucionalnih okvira.³⁵⁴ Kršćanstvo se i dalje pojavljuje kao referentni sustav vrijednosti, ali kroz reinterpretirane narative, simboliku i praksu, često u kontekstu individualne potrage za smislom.

Fenomenološki, riječ je o gubitku ontološke sigurnosti – onoga što Anthony Giddens naziva „osjećajem kontinuiteta biografskog sebstva.“³⁵⁵ U toj praznini kršćanski identitet nije nužno izbrisan, nego pozvan na rekonstrukciju: utemeljenje na autentičnom iskustvu svetoga, izvan ideoloških ili dogmatskih formi. Koncept Mircee Eliadea „*hiera*“ – izdvojenog, svetog vremena i prostora – u ovom kontekstu postaje još relevantniji kao kontrapunkt sekulariziranom iskustvu svakodnevice.³⁵⁶

Kršćanstvo time postaje aktivan sudionik kulturne dinamike, ali i nositelj duhovne alternative. Izazovi koje nameće postmoderna – relativizam, hiperindividualizam i dekonstrukcija narativa – prisiljavaju Crkvu i vjernike na refleksiju i dublje propitivanje vlastitih temelja. Kultura više nije samo okruženje, nego prostor duhovne borbe i mogućnosti.

Ova dvosmjerna interakcija – djelovanje kršćanstva unutar kulture i istovremena kulturna transformacija kršćanstva – pokazuje da religijski ethos u postmoderni ne prestaje biti relevantan. Naprotiv, on pronalazi nove načine prisutnosti: kroz simbol, dijalog, angažman i svjedočanstvo, posebno u pluralnim društvima poput hrvatskog, gdje je judeokršćanska baština još uvijek duboko ukorijenjena.

³⁵³ CHARLES TAYLOR. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

³⁵⁴ PAUL HEELAS, LINDA WOODHEAD. *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Blackwell, 2008.

³⁵⁵ ANTHONY GIDDENS. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press, 1991.

³⁵⁶ MIRCEA ELIADE. *Sveto i profano*. Zagreb: Sintagma, 2002.

Otklanjanjem ideoloških zapreka, kako sa strane religije tako i sa strane sekularne kulture, otvara se prostor za novu, autentičniju recepciju kršćanstva – ne kao sustava moći, već kao duhovnog horizonta unutar suvremenog svijeta.

„Najveća opasnost nije da čovjek izgubi život, već da izgubi – sebe, a da toga nije ni svjestan.“

— Søren Kierkegaard

Kršćanski ethos u postmodernom dobu

Živimo u vremenu rastućeg nezadovoljstva i sve češćih osjećaja nesreće. Način na koji oblikujemo vlastiti identitet tijekom povijesti svjedoči kako se nesvjesno pripremamo za uloge koje će kasnije služiti kao podloga za nadzor, upravljanje i manipulaciju. Drugim riječima, sami sebe oblikujemo prema obrascima koje društveni sustavi moći prepoznaju, iskorištavaju i njima upravljaju.

Nevidljivi sustavi moći i oblikovanje identiteta

Michel Foucault, jedan od ključnih mislilaca postmoderne društvene teorije, analizira upravo ovu dinamiku moći. On svijet promatra kroz odnose kontrole i nadzora, osobito u kontekstu masovnih medija i institucija koje oblikuju ponašanje. Po njegovu shvaćanju, tijelo i um pojedinca podložni su nevidljivim tehnikama discipliniranja koje se provode kroz svakodnevne institucije – poput škole, tvornice, zatvora, bolnica ili psihijatrijskih ustanova.³⁵⁷

Ove institucije ne djeluju silom, već navikavanjem, ponavljanjem i normiranjem. Čovjek se pritom ne doživljava kao zatvorenik, ali njegova sloboda zapravo je svedena na ograničenja koja nevidljivo upravljaju njegovim ponašanjem. Svijet počinje nalikovati zatvoru – ali zatvoru bez zidova i rešetaka. Najgore u tome je što sami sudjelujemo u vlastitom zaključavanju. Osjećamo potrebu za bijegom, ali ne znamo kamo otići. Gubimo orijentaciju i osjećaj smjera.

Ovaj sustav nevidljive kontrole duboko utječe na etiku i svakodnevni život. Norme koje nas oblikuju često su neprimjetne, ali uvjetuju kako percipiramo dobro i zlo, što smatramo prihvatljivim ili neprihvatljivim ponašanjem. Takav

³⁵⁷ MICHEL FOUCAULT. *Nadzirati i kažnjavati: nastanak zatvora*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1997.

položaj pojedinca može rezultirati osjećajem bespomoćnosti i otuđenja, što dodatno komplicira mogućnost autentičnog moralnog odlučivanja.

Etika i sloboda u uvjetima kontrole

U svjetlu kršćanskog ethosa, ova situacija otvara pitanje kako sačuvati i njegovati istinsku slobodu i odgovornost u društvu koje neprestano nastoji oblikovati naše izbore i stavove.

Kršćanstvo poziva na osvještavanje unutarnjeg prostora u kojem pojedinac može prepoznati vlastitu vrijednost i dostojanstvo, unatoč pritiscima vanjskih struktura. Religiozno iskustvo, osobito kroz praksu molitve, zajedništva i promišljanja, može poslužiti kao oblik „unutarnjeg otpora“ nevidljivim mehanizmima moći.

Na taj način, kršćanski ethos postaje mjesto u kojem se ostvaruje prostor za autentični dijalog sa samim sobom i drugima, te za trajno osvježavanje etičkih vrijednosti unutar sve složenijih društvenih uvjeta.

Tjeskoba u postmodernom svijetu

U suvremenom društvu, obilježenom nevidljivim mehanizmima kontrole, tjeskoba postaje temeljna egzistencijalna reakcija na neodređene prijetnje i zamagljene izlaze. Suptilni pritisci, prikriveni u jeziku, tonu i neizgovorenim očekivanjima, stvaraju osjećaj dezorijentiranosti i unutarnje iscrpljenosti. U svijetu ispražnjenog iskustva i manipulacija, tjeskoba prožima čovjekovu nutrinu, ali u kršćanskom kontekstu može postati poziv na samorefleksiju i susret sa *Svetim*. Kroz molitvu, sakramente i zajedništvo, ona se integrira u iskustvo transcendentnog, oblikujući unutarnju autentičnost, etički integritet i nadu unatoč nesigurnostima suvremenog svijeta.

Sociofenomenološki gledano, iskustvo *Svetog* djeluje kao transcendentni okvir u kojem pojedinac stječe sposobnost da se suoči sa strahom, nesigurnošću i egzistencijalnom prazninom. To iskustvo ne eliminira tjeskobu, nego je integrira – oblikuje je u egzistencijalni poziv na unutarnju autentičnost. Na taj način, tjeskoba postaje početna točka za dijalog sa sobom i s Transcendencijom, omogućujući obnovu etičkog integriteta i rađanje nade usprkos nesigurnostima suvremenog svijeta.

Doba praznine i gubitak smisla

Francuski filozof Gilles Lipovetsky još je 1983. godine govorio o „*dobu praznine*“ – razdoblju u kojemu suvremeni individualizam više ne teži promjeni, već se povlači u stanje ravnodušnosti i pasivne dosade.³⁵⁸ U tom vremenu novo odmah postaje staro. Budućnost se ne iščekuje s nadom, već s rezignacijom. Umjesto da se suoči s prazninom, postmodernost je prihvaća. Ne pokušava je ispuniti – već joj prilagođava smisao života. Živimo u vremenu koje više ne skriva prazninu, već je normalizira.

Ako se gleda iz sociofenomenološke perspektive, takvo stanje označava gubitak dubine i značenja u svakodnevnom iskustvu. Pojedinaac se nalazi u vakuumu koji onemogućava autentičan susret sa sobom i drugima, što produbljuje osjećaj otuđenja i ravnodušnosti. U tom kontekstu, religijsko iskustvo i susret sa *Svetim* mogu otvoriti put prema ponovnom pronalasku smisla i dubine života. Praksa molitve, kontemplacije i zajedništva pruža mogućnost da se praznina ne samo prihvati, nego i transcendiraju njezini destruktivni učinci. Kroz to iskustvo, pojedinac se poziva na dijalog sa sobom i *Svetim*, što može potaknuti obnovu životne vitalnosti i etičkog usmjerenja usred suvremenih izazova.

Zygmunt Bauman upućuje na zajednički strah modernosti i postmodernosti – strah od praznine.³⁵⁹ Modernost je pokušavala prazninu ispuniti smislom, ciljevima i napretkom. Postmodernost odustaje od borbe: ona taj strah prepušta pojedincu. Praznina više nije društveni problem – ona je privatizirana. Ostaješ sam sa svojom nesigurnošću, svojim pitanjima, svojim nemirom.

U toj praznini, pojedinac je pozvan pronaći smisao u svijetu koji mu ga ne nudi. Niti ga obećava. Takvo traženje nije racionalno, već duboko iskustveno. Potrebna su mjesta unutarnje napetosti. Prostori u kojima osjećamo razliku između onoga što živimo i onoga što bismo mogli biti. Ta napetost poziva na pitanje: zašto pristajemo na život ispod razine za koju smo stvoreni? Zašto se povodimo za tišinom pasivnog preživljavanja?

U kršćanskom ethosu, ta egzistencijalna praznina ne ostaje samo prostor beznada. Naprotiv, ona postaje polazište unutarnje borbe i otpora – mjesto susreta s dubokim pozivom na obraćenje i obnovu. Kroz praksu zajedništva, molitve i kontemplacije *Svetog*, pojedinac dobiva mogućnost da iz te osobne

³⁵⁸ GILLES LIPOVETSKY. *Doba praznine, ogledi o savremenom individualizmu*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1987.

³⁵⁹ ZYGMUNT BAUMAN. *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press, 1997.

praznine izvuče smisao, povratak na svoj istinski identitet i vrijednost. Tako praznina, umjesto da slama, može postati plodno tlo za rast i autentičnu slobodu unutar složenosti suvremenog svijeta.

U vremenu ubrzanih promjena i sveprisutne nesigurnosti, suvremeni čovjek često poseže za rješenjima koja se temelje na produženom trajanju – na pokušajima da se „očaj izliječi vremenom“. Međutim, kako nas podsjeća fenomenologija egzistencije, trajanje bez sadržaja i smisla ne donosi iscjeljenje, već produljuje agoniju. Nietzsche nas u tom smislu izaziva: „Treba gurnuti ono što se ruši“ – ne iz cinizma, već iz potrebe da se raščisti prostor za novo, iskreno, autentično.³⁶⁰ Ova misao ne odražava puki nihilizam, nego egzistencijalnu potrebu za raščišćavanjem prostora u kojem novo, autentično i životno može proklijati. Naime, da bismo se obnovili, moramo se suočiti s krhotinama vlastitih konstrukcija.

Fenomenologija i duhovni susreti

Fenomenologija ističe da se smisao ne daje izvana. On se otkriva kroz iskustvo – kroz tijelo, osjećaje, relacije. Merleau-Ponty naglašava kako tijelo nije samo stvar, nego način pristupa svijetu.³⁶¹ Kroz osjetilno, dotičemo duhovno. Zato se pitamo: hoćemo li nastaviti živjeti kao da je jedino stvarno ono što vidimo i dodirujemo? Ili ćemo se promijeniti tako da nas osjetila dovedu do susreta s nečim nevidljivim, s tajnom? Ovo pitanje nije samo filozofsko, nego duboko iskustveno.

Jerry R. Wright piše o keltskom vjerovanju da je granica između svijeta razuma i svijeta duha tanka.³⁶² Na tim „tankim mjestima“ moguće je zaviriti u drugu stvarnost. Ne kao bijeg, već kao produbljenje postojanja. Taj tren otvara prostor za smisao koji nije koncept, već doživljaj koji pruža pogled na dimenzije koje svakodnevno zaboravljamo.

U duhovnoj tradiciji, posebno kršćanskoj, praznina ne ostaje puki nedostatak. Ona postaje mjesto borbe. Poziv na obraćenje. Prostor za povratak

³⁶⁰ FRIEDRICH NIETZSCHE *Sumrak idola; Ecce homo; Dionizovi ditirambi*. Zagreb: Demetra, 2004.

³⁶¹ MAURICE MERLEAU-PONTY, DONALD LANDES, TAYLOR CARMAN, CLAUDE LEFORT. *Phenomenology of perception*. Routledge, 2013.

³⁶² JERRY R. WRIGHT. *Thin Places and Thin Times*. Spring, 79 (2008): 3–14.

identitetu. Kroz molitvu, tišinu i zajedništvo, pojedinac ne bježi od svijeta, već u njemu pronalazi novu orijentaciju.³⁶³

Suvremeni svijet, preplavljen informacijama, ostavlja malo prostora za tišinu. No upravo ta tišina, kad je prihvaćena, može postati tanko mjesto. Povezuje nas s drugima. S vlastitom unutarnjom dubinom. S onim što nas nadilazi.

Smisao se ne proizvodi. On se događa. Na rubovima sigurnosti. U napetostima. U prazninama koje se ne boje biti prazne. Tada se, kroz iskustvo, otvara nova sloboda – ne kao bijeg od stvarnosti, nego kao njezina obnova.

Izazovi suvremenosti i nova mogućnost smisla

Danas svjedočimo postupnom nestajanju temeljnih razlika koje su dugo činile temelje mišljenja i kulture. Brišu se granice između umjetnosti i zabave, ideologije i reklame, istine i dojma. Čak i pojmovi „čovjek“ i „Bog“ gube jasnoću.³⁶⁴ Umjesto razlika, dolazi ravna ploha. Površina bez dubine. Vrijeme bez usmjerenja.

Pitanje koje se otvara nije samo teorijsko: je li ovo kraj moderne – ili njezin prijelaz? Svjedočimo li smrti značenja, ili njegovoj transformaciji? Možda nije riječ o nestanku smisla, već o početku drukčijeg odnosa prema njemu – od kontrole prema slušanju.

Sociološki uvidi, poput Baumanove ideje o „tekućoj modernosti“,³⁶⁵ pokazuju da strukture više ne pružaju sigurnost. Fenomenološka perspektiva otvara dublji sloj: smisao ne nastaje iz vanjskih formi, nego iz načina na koji prebivamo u svijetu. Otudjenje ne pogađa samo odnose među ljudima – ono se zbiva i unutar nas. Između nas i vlastitog iskustva.

Tako dolazi do gubitka prisutnosti. Do osjećaja da više ne živimo u svijetu, već pokraj njega. Svijet se ne doživljava kao mjesto, nego kao niz funkcija i očekivanja. Raspada se osjećaj dubine. Topi se značenje.³⁶⁶

Ali upravo tu, u praznini, počinje nova mogućnost. Ako je ne pokušamo odmah popuniti, može postati prostor susreta. Smisao tada nije nešto unaprijed

³⁶³ PAUL RICOEUR. *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. University of Toronto Press, 1993.

³⁶⁴ MILAN GALOVIĆ. *Socijalna filozofija*. Zagreb: Demetra, 1996.

³⁶⁵ ZYGMUNT BAUMAN. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

³⁶⁶ ZYGMUNT BAUMAN. *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press, 1997.

dano – on se otkriva. U ranjivosti, tišini, zajedništvu i otvorenosti prema onome što nas nadilazi.

Fenomenologija nas podsjeća: svijet ne doživljavamo samo kroz opažanje, nego kroz živo, utjelovljeno iskustvo. Značenje se ne nalazi unaprijed – ono nastaje u odnosu, dijalogu, prisutnosti. U tom svjetlu, nestanak „tankih mjesta“ nije samo gubitak duhovnih simbola. To je povlačenje onih prijelaza – lomljivih točaka između vidljivog i nevidljivog – u kojima se može dogoditi susret sa sobom, s Drugim, s Transcendentnim.³⁶⁷ Riječ je o gubitku prijelaza – lomljivih točaka između vidljivog i nevidljivog – gdje je postojala mogućnost otkrivanja dubljeg smisla.

Zaključak: egzistencijalna nužnost ponovnog otkrivanja dubine

Zato nije dovoljno zadržati se unutar granica mjerljivog i poznatog.³⁶⁸ Potrebni su prostori u kojima možemo ponovno osjetiti dubinu svakodnevice. Bez tih susreta, naša egzistencija ostaje osiromašena – odvojena, otuđena.

Sociološki pristup pokazuje da ti osobni gubici nisu slučajni. Oni su dio šire društvene dinamike. Moderni i postmoderni svijet oblikuju strukture koje potiču površnost, fragmentaciju i funkcionalnost, često na štetu dubine, zajedništva i smisla. Privatizacija duhovnog iskustva, individualizacija smisla, kao i tehnokratski način života, ne ostavljaju mnogo prostora za „tanka mjesta“ – ona postaju rijetkost ili bivaju ismijana kao ostatak prošlih vremena.

Kada povežemo fenomenološki osjećaj za dubinu iskustva i sociološko razumijevanje društvenih uvjeta, postaje jasno: otuđenje nije samo unutarnji osjećaj, nego odraz svijeta koji zaboravlja stvarati uvjete za dublji susret. Zato ponovno otkrivanje „tankih mjesta“ nije nostalgija, već egzistencijalna nužnost u vremenu koje boluje od gubitka smisla.

4.2. Identitet, oholost i biopolitika

Dopusti si pogrešku: prostor pogreške je prostor za rast.

Fabio Volo

³⁶⁷ EDMUND HUSSERL, WILLIAM P. ALSTON AND GEORGE NAKHNIKIAN. *The idea of phenomenology*. The Hague: Nijhoff, 1964.

³⁶⁸ MAURICE MERLEAU-PONTY, ANĐELKO HABAZIN. *Fenomenologija percepcije*. Veselin Masleša, 1990.

Ova misao uvodi nas u središnje pitanje postmodernog identiteta. U svijetu koji je, kako kaže Zygmunt Bauman, „tekuće“ naravi, više ne postoji stabilnost tradicionalnih institucija, uključujući religijske. Identitet se više ne nasljeđuje – on se *proizvodi* i *odrađuje* unutar mreža društvene interakcije i medijalizirane prisutnosti.³⁶⁹ U toj dinamici, ni kršćanski identitet ne ostaje netaknut. On više ne pripada unaprijed zadanom poretku, nego se oblikuje kroz konkretnu egzistenciju – u fragmentiranoj svakodnevici, kroz odnose, granice i praznine.

Fabio Volo u svojim refleksijama o razočaranju, povjerenju i ustrajnosti u ranjivosti svjedoči upravo o toj razini svijeta života (*Lebenswelt*)³⁷⁰ – temeljnog horizonta unutar kojeg se značenje kršćanstva još može živjeti i prepoznati. Fenomenologija nas uči da smisao ne nastaje kao objektivna vanjski sadržaj, nego u susretu – između mene i Drugoga, mene i svijeta, mene i Transcendencije.³⁷¹

Identitet kao mrežna konstrukcija

Sociološki gledano, Castellsova vizija *network society*³⁷² potvrđuje kako identitet više nije duboko ukorijenjen, nego postaje površinska „konfiguracija“, često motivirana priznanjem, performansom i nadzorom. U tom svijetu oholost nije više moralni nedostatak, već norma – maskirana kao *autentičnost* ili *uspjeh*.

Političari, „Celebrity“, „Jetset“, financijski moguli, trgovački magnati često traže potvrdu svoje moći kroz odnos s javnošću, pokazujući time kako se oholost može transformirati u društveni fenomen. Ova svijest nove društvene epohe pokazuje nam da smo na zalasku jednog određenog oblika društvene

³⁶⁹ ZYGMUNT BAUMAN. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.; MANUEL CASTELLS. *Uspón umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing, 2000.

³⁷⁰ Pojam iz fenomenologije (Edmund Husserl) koji označava prirodni svijet svakodnevnog iskustva, prije svake znanstvene obrade. To je svijet kako ga doživljavamo iznutra – kroz odnose, tijelo, emocije, rutine. U kontekstu kršćanstva: mjesto gdje se vjera ne živi kao ideologija, nego kao egzistencijalni susret.

³⁷¹ ALFRED SCHÜTZ. *The Phenomenology of th Social World*. Vienna: Northwestern University Press, 1967.; MAURICE MERLEAU-PONTY, ANĐELKO HABAZIN. *Fenomenologija percepcije*. Veselin Masleša, 1990.

³⁷² Pojam Manuela Castellsa, koji opisuje novo društveno uređenje obilježeno informacijskom tehnologijom i umreženim oblicima moći. Identitet više nije stabilan ili naslijeđen, već se stalno konstruira putem komunikacijskih mreža, interneta i globalnih protoka informacija. Društvene strukture i odnosi sve više ovise o tome tko ima pristup mreži i informacijama.

epohe i sporog i složenog prelaska na jedan novi tip društva, kulture i pojedinca – rođenih u samom okrilju i produžetku modernoga doba. Kršćanski poziv na poniznost tako djeluje kontraintuitivno, čak i subverzivno.³⁷³

Fenomenološki, otuđenje se više ne događa samo prema drugima – već i prema vlastitom iskustvu. Svijet postaje niz funkcija, a ne prostor prisutnosti.³⁷⁴ Izgubljeni „prijelazi“ – tanka mjesta – ne znače samo krizu svetoga, već gubitak sposobnosti za kontemplaciju, za dijalog s nevidljivim i nerazumljivim. To je nestanak smisla koji ne boli zato što je nestao, već zato što ga više ne tražimo.

Kršćanstvo nasuprot potrošačkoj religiji

Postmoderna, prema Harveyju, nastaje kao ideološki odgovor na krizu kapitalizma – kroz estetizaciju, pluralizam i „slobodu izbora“, što u stvarnosti znači prepuštanje manipulaciji tržišta.³⁷⁵ I doista, sloboda bez temelja postaje iluzija – kako kaže Foucault, život se sve više nadzire, konstruira i upravlja³⁷⁶ Kršćanska duhovnost, koja se temelji na dubini odnosa, postaje kontrapunkt površnoj religiji potrošnje, gdje se i Bog konzumira, a ne susreće.

Bit je nove (postmoderne) kulture u tome što ona ideologijski opravdava razvitak globalnog kapitalizma kao vječnog, nepromjenjivog, prirodnog i racionalnog svjetskog sustava potreba. „Stoga potrošački mentalitet, stavljajući ljudsku ličnost u središte društvenih interesa, zaista realizira zahtjeve osobe (za slobodom i smislom), ali tek u obliku neposredna zadovoljenja njezinih potreba i obične korisnosti života, a nikada kao odgovor na čovjekova bitna zemaljska traženja.“³⁷⁷

„Kultura i religija time se komercijaliziraju prestajući biti vrijednosno vezi-vo kadro nadahnuti zajedničke odabire, ali i prenositelj smisla. Cijeli taj slučaj u jednom smislu zabrinjava, a u drugom smislu tješi. Zabrinjava, jer sugerira da postmoderna nema solidan temelj, a tješi jer ništa ne mora biti onakvo kakvo

³⁷³ MANUEL CASTELLS. *Uspon umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing, 2000.; HARRY, David. *The Condition of Postmodernity*. Oxford, 1989.

³⁷⁴ MARTIN HEIDEGGER. *The question concerning technology*. New York, 2013.

³⁷⁵ DAVID HARRY. *The Condition of Postmodernity*. Oxford, 1989.

³⁷⁶ MICHEL FOUCAULT. *Nadzor i kazna*. Zagreb: Informator, Fakultet političkih znanosti, 1994.; MICHEL FOUCAULT. *Rođenje biopolitike: predavanja na Collège de France (1978.-1979.)*. Sandorf, 2016.

³⁷⁷ JAKOV JUKIĆ. *Religija u modernom industrijskom društvu*, Split, Crkva u svijetu, 1973., 318.

jest, stoga na najdubljoj razini ne moramo opravdati zašto su stvari takve kakve jesu.“³⁷⁸

Zato identitet kršćanstva u postmoderni ne može biti ni isključivo teološki ni apstraktno društveni fenomen – on je egzistencijalno pitanje odnosa: prema sebi, prema drugima, prema Bogu. Taj identitet ne nastaje u doktrini, nego u dijalogu. I ne održava se kroz kontrolu, nego kroz slušanje – svijeta, Drugoga i tišine transcendentnog.

U umreženom društvu osobni identitet postaje sve više otvorena pojava. Mi više ne preuzimamo svoj identitet iz prošlosti; moramo ga aktivno stvarati interakcijom s drugima. Za Castellsa, novo društvo nije protukapitalističko ni postkapitalističko, nego upravo novi tip kapitalizma „toliko snažan i globalizirajući da preokreće cijeli svijet sebi u korist, i pri tome iz igre izbacuje svoje protivnike kao i sve one, zapravo sve veće dijelove stanovništva, koji mu nisu od koristi.“³⁷⁹

Castells novu globalnu ekonomiju zove „*automaton*“,³⁸⁰ misleći kako više nemamo potpun nadzor nad svijetom koji smo stvorili. „Noćna mora čovječanstva, promatranje kako naši strojevi preuzimaju kontrolu nad našim svijetom, čini se da postaje stvarnost, ne u obliku robota koji preuzimaju poslove ili u obliku vladinih kompjutora koji nadgledaju naše živote, nego u obliku električnog sustava financijskih transakcija.“³⁸¹

Takva pitanja imaju za cilj uništiti odnose, potkopati povjerenje. To je vidljivo svakoga dana, čemu i sami svjedočimo. S tim manipulacijama susrećemo se u politici, gospodarstvu, pa nažalost i u crkvi. Pitanje umreženog društva time je dio ljudskog života. Informacijskom tehnologijom želi se manipulirati.

³⁷⁸ TERRY EAGLETON. *Što nakon teorije?*, str. 55.

³⁷⁹ MANUEL CASTELLS. *Uspón umreženog društva*. Svezak I. Zagreb: Golden marketing, 2000., str. 13.

³⁸⁰ U kontekstu Manuela Castellsa, „*automaton*“ označava globalni sustav koji funkcionira samostalno, bez ljudske kontrole – posebno ekonomiju i tehnologiju. Castells opisuje kako informacijski kapitalizam postaje automatizirani stroj koji: funkcionira izvan demokratske kontrole, oblikuje svijet prema logici tržišta i profita, isključuje ljude koji mu nisu korisni. To nije robot u znanstvenofantastičnom smislu, već simbol sustava (npr. globalnih financija, digitalnih mreža) koji mehanički upravlja životima, a ljudi postaju izvršitelji algoritama.

³⁸¹ MANUEL CASTELLS. *Information technology and global capitalism*. In: Will Hutton and Anthony Giddens (eds), *On the Edge: Living with Global Capitalism*. London: Cape, 2000., 56.

I uvijek je na sceni pitanje moći. Pitanje manipulacije nečijih interesa u svrhu preuzimanja kontrole nad našim svijetom.

Biopolitika i posthumanizam

Postmoderna, prema nekima, ne označava samo kraj povijesti, nego – što je još ozbiljnije – kraj čovjeka kao subjekta, ulazak u posthumanizam.³⁸² O posthumanom društvu, dakle više nije humanizam nego je posthumanizam. A što je posthumanizam – to je ono poslije čovjeka. Ono se očituje kroz *ohladaenje zanosa i iščekivanja*, pa je nastupio zalaz svih velikih sustava smisla – erozijom društvenih identiteta (nacionalna svijest, tradicionalni moral, tradicijsko mišljenje, tradicionalna religija).

Ciljevi ljudskog života sve se više preusmjeravaju s transcendentnog na imanentno, što otvara mogućnost ostvarenja tih ciljeva u sadašnjosti, ali bez dubinskog sadržaja.³⁸³ Realizirani čovjek „*kraja povijesti*“, koji živi u slobodnom i prosperitetnom svijetu liberalne demokracije, nalazi se u opasnosti da postane samozadovoljno biće. Takav čovjek često stavlja komociju potrošačkog društva i zadovoljenje svih egzistencijalnih potreba iznad istinskih ljudskih vrijednosti. Među tim vrijednostima je i *thymos*³⁸⁴ – strast za priznanjem – koja je na početku povijesti pokretala „borbu za priznanje“.³⁸⁵

Ovaj uvid vodi nas u novu razinu – kako se moć strukturira kroz tijelo i život sam. Time je život nešto drugo od iskonskog života. Život se kao politički uređeno tijelo nadzire i disciplinira³⁸⁶ (Foucault) te postaje predmet konstrukcije, a

³⁸² Filozofski i kulturni pravac koji nadilazi humanizam i ideju čovjeka kao središta svijeta. Postavlja pitanje: što dolazi nakon čovjeka, osobito u kontekstu tehnologije, umjetne inteligencije, biotehnologije i dekonstrukcije tradicionalnih identiteta. Vodi prema novim pojmovima subjekta: hibridnog, fluidnog, tehnološki proširenog.

³⁸³ Usp. KRUNOSLAV NIKODEM. *Postmodernističko rastvaranje povijesti i pitanje identiteta*, U: Zbornik radova s međunarodnog simpozija pod naslovom *Kršćanstvo i pamćenje*. Split-Zagreb, 2004., str. 239.

³⁸⁴ Pojam iz grčke filozofije (Platon) – označava duševni dio koji se odnosi na želju za priznanjem, čast, ponos, moralni osjećaj. U Hegelovoj i Fukuyaminoj interpretaciji, *thymos* je pokretač povijesti – jer ljudi ne žele samo sigurnost, nego i priznanje vlastitog dostojanstva. U postmodernom kontekstu, *thymos* se pervertira u oholost, dominaciju ili narcizam.

³⁸⁵ MISLAV KUKOČ. *Kraj povijesti i enigma postkomunizma*. U: Filozofska istraživanja. 50. 13 (1993) sv.3., str. 546-547. Zagreb. Usp. posljednji V. dio knjige MARY SHELLEY. *The Last Man*. Vol. 3, London: Henry Colburn, 1826. str. 307–327. Dostupno na: archive.org/details/lastman03shel/page/307/mode/1

³⁸⁶ MICHEL FOUCAULT. *The history of sexuality*. New York: Vintage, 1978.

ne slobode i stvaranja.³⁸⁷ U djelu “*Rađanje biopolitike*,”³⁸⁸ Foucault piše da ga zanima vještina, to jest najopćenitiji oblik upravljanja kao skupa praksi i tehnika pomoću kojih se vrši kontrola nad ljudima koja nadilazi domenu političkog.³⁸⁹ Najbolji primer Foucaultovog interesiranja za upravljanje koje nije vezano za domenu političkog, nalazimo u njegovoj knjizi “*Nadzirati i kažnjavati*.”³⁹⁰

Postmoderna misao i identitet

Veliki nedostatak suvremene zapadne politike jest to što se tradicija ne prepoznaje kao živi čimbenik koji je stvarao prošlost, a koji mi ne znamo asimilirati u našu sadašnjost. Premda ljudi danas žive sve ugodnije i čini se, sretnije, potresaju ih krize identiteta i potrebe za zajedništvom. Između slobode i smisla nisu proradila dublja suglasja. Ona su strahovito važna u ljudskoj zajednici kako profanoj, a kamoli religioznoj. Od njihova međusobno priželjkivana prožimanja još smo uvijek, kako smo u drugom poglavlju vidjeli, jako daleko. Ono se očituje jedino u iskustvu pamćenja, povijesti i odnosa prema drugima.

To je jedno iskustvo koje uvijek daje čvrste temelje onima koji se u njemu nalaze, ali preko njih daje nove temelje i nove horizonte ljudima u budućnosti. Premda, bez slobode se nikada ne može doći do smisla, ali idući samo za slobodom – bez iskustva pamćenja, povijesti i odnosa prema drugima – može se lako zalutati u nesmisao.³⁹¹ „Stoga potrošački mentalitet, stavljajući ljudsku ličnost u središte društvenih interesa, zaista realizira zahtjeve osobe (za slobodom i smislom), ali tek u obliku neposredna zadovoljenja njezinih potreba i obične korisnosti života, a nikada kao odgovor na čovjekova bitna zemaljska traženja.”³⁹²

³⁸⁷ ŽARKO PAIĆ. *Moć nepokornosti*. Zagreb: Antibarbarus, 2006., str. 210.

³⁸⁸ MICHEL FOUCAULT. *Rađanje biopolitike: predavanja na Collège de France (1978.-1979.)*. Sandorf, 2016. Pojam Michela Foucaulta biopolitika označava načine upravljanja životom populacije kroz institucije, znanost, zakonodavstvo i tehnologiju. Život nije više samo biološki proces, nego objekt političke kontrole i ekonomske racionalnosti. Primjer: regulacija rođenja, smrti, zdravlja, seksualnosti, ponašanja.

³⁸⁹ MICHAEL FOUCAULT. *Security, Territory, Population: Lectures at the College De France, 1977 – 1978.*, St Martin's Press, 2009.

³⁹⁰ MICHEL FOUCAULT. *Nadzirati i kažnjavati: nastanak zatvora*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1997.

³⁹¹ Usp. F. G. KIRKPATRICK, *The Ethics of Community*. Oxford, 2001.

³⁹² JAKOV JUKIĆ. *Religija u modernom industrijskom društvu*, str. 318.

Samo u pravom samoostvarenju, ako radikalno imamo povjerenje u drugoga, dolazimo sebi samom. U cjelokupnoj strukturi suvremenog svijeta i globalne hegemonije kapitala život više nije „stvar“ slobode raspolaganja vlastitim životom od rođenja do smrti. Život je postao biopolitička roba, koja čovjeka svodi na „stvar“ racionalne konstrukcije unutar disciplinarno određenog društvenog sustava moći.³⁹³

„Čini se da sada za slobodu moramo žrtvovati svoj identitet, ali preostaje pitanje tko je sada taj koji će se tom slobodom koristiti.“³⁹⁴ Mi postajemo veliki šefovi, ponekad izgubljeni u brzini suvremenog života i izazovima globalizacije, što može dovesti do osjećaja otuđenosti od vlastitog identiteta. Iako se čini da se stari oblici identiteta raspadaju, to također otvara prostor za nove mogućnosti samorazumijevanja i redefiniranja sebe.

Postmoderna misao izaziva tradicionalne predodžbe o istini i stvarnosti, potičući na preispitivanje i kritičko promišljanje naših uvjerenja. Stoga su postmoderni identiteti u doba globalizacije hibridni i promjenjivi entiteti. „Projekt individualnog izbora stoga vodi do nekog novog kulturnog identiteta, koji ne može biti ništa drugo negoli „*vlastiti*“ *životni stil*., Pojam životnog stila (*lifestyle*) može se promatrati kao izraz raznolikosti identiteta u postmodernom dobu, koji nosi rizik površnosti, ali i potencijal za kreativne oblike samoizražavanja i otpora.

Kultura kao ideologija društva spektakla nudi širok izbor pluralizma životnih stilova, gdje fluidnost i promjenjivost identiteta predstavljaju ključne izazove, ali i prilike za razumijevanje novih politika identiteta. Ako tu neporecivu spoznaju vlastite mišolovke savjesti prenesemo na višu razinu kolektivne (društveno-kulturalne) svijesti rezultat je isti.³⁹⁵ Identitet, kultura, životni stil ima karakteristike nove kulturalne ideologije.“³⁹⁶

Postmoderna se u globalizaciji očituje kao jedna od ključnih duhovnih i ideoloških struktura suvremenog svijeta.³⁹⁷ Pitanja ljudske sreće, mira i zadovoljstva ostaju otvorena, osobito u kontekstu složenosti slobode izbora identiteta i utjecaja društvenih struktura na naš život. Ali možda to i nije naš najveći

³⁹³ Nav. dj. ŽARKO PAIĆ. *Moć nepokornosti*, str. 258.

³⁹⁴ TERRY EAGLETON. *Teorija i nakon nje*. Zagreb: Algoritam, 2005., str. 158.

³⁹⁵ Nav. dj. ŽARKO PAIĆ. *Moć nepokornosti*, str. 248.

³⁹⁶ Isto, str. 51.

³⁹⁷ Isto, str. 52.

problem. Nastoji se ukloniti to pitanje, ali se njegovim uklanjanjem ono ponovno otvara.

U svijetu u kojem sloboda identiteta može biti podložna manipulaciji, a smisao se često svodi na korisnost, kršćanski poziv na odnos, poniznost i dijalog ostaje ne samo alternativa, nego i subverzivna nada – prostor otpora i rasta.

4.3. Reinterpretacija kršćanstva i suvremena praksa

Dinamična priroda kulture i tri značenja kulture

U suvremenim sociološkim i antropološkim teorijama kultura se više ne promatra kao statična cjelina. Umjesto toga, vidi se kao dinamičan proces u kojem se simboli stvaraju i dobivaju značenje. U tom okviru tri su osnovna značenja kulture.

Tri osnovna značenja:

1. Kultura kao praksa i skup artefakata – kultura se živi i izražava kroz simbole, običaje, rituale, jezik, arhitekturu, umjetnost, itd.
2. Kultura kao ideologija ili nazor na svijet – kultura oblikuje načine mišljenja i interpretacije stvarnosti, uvjetuje naše vrijednosne sudove.
3. Kultura kao hegemonija – kultura nije neutralna; ona je prostor borbe za simboličku moć, gdje različite grupe (uključujući religijske) pokušavaju definirati „normalno“, „istinu“ ili „vrijedno“.

„U prvom i trećem shvaćanju kultura je sklop vrijednosti, a u drugom suvremeno ime za moć ideologijske mobilizacije svijesti.“³⁹⁸

Reinterpretacija kršćanstva u postmodernoj kulturi

U postmodernom društvu, obilježenom „tekućom modernošću“³⁹⁹ i mrežnim logikama,⁴⁰⁰ kultura više nije stabilan temelj, već se neprestano proizvodi i preobražava unutar pluralnih, medijatiziranih prostora. Kršćanstvo – kao

³⁹⁸ Isto, str. 41.

³⁹⁹ ZYGMUNT BAUMAN. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

⁴⁰⁰ MANUEL CASTELLS. *Uspon umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing, 2000.

duhovno, moralno i društveno stajalište – ulazi u tu dinamiku. Unutar takvog razumijevanja kulture, kršćanstvo ne nestaje, već se reinterpreтира:

1. Kao praksa (artefakti, simboli): liturgija, ikone, glazba – ali prilagođeni kontekstu sekularnog društva.
2. Kao ideologija: kršćanske vrijednosti postaju dio šire pluralnosti nazora i identiteta i jedna od mnogih opcija u kulturnoj ponudi životnih stilova.⁴⁰¹
3. Kao hegemonijska sila: Crkva i vjernici sudjeluju u kulturnim borbama, uključujući i digitalne medije, pokušavajući očuvati ili redefinirati simboličku moć.⁴⁰²

Izazovi sekularizacije i komercijalizacije vrijednosti

Sekularizacija društva⁴⁰³ i komercijalizacija vrijednosti⁴⁰⁴ predstavljaju veliki izazov za kršćanstvo. Ono mora ostati vjerno svom temeljnome ethosu, unatoč činjenici da su danas i religija i kultura često svedeni na puka potrošačka obilježja. Ipak, upravo ta „riznica religioznog iskustva“ koju nudi postmoderna čovjeku⁴⁰⁵ postaje polazište za fenomenološku analizu – otkrivanje značenja kroz „svijet života“,⁴⁰⁶ i ponovno otvaranje „tankih mjesta“ susreta s Transcendencijom.⁴⁰⁷

Da bi kršćanski identitet ostao autentičan, mora se podvrgnuti kritičkoj prosudbi:

1. Analiza strukturalnih planova njegova društvenog djelovanja.

⁴⁰¹ DAVID HARRVEY. *The Condition of Postmodernity*. Oxford, 1989.

⁴⁰² MICHEL FOUCAULT. *Rođenje biopolitike: predavanja na Collège de France (1978-1979.)*. Sandorf, 2016.

⁴⁰³ CHARLES TAYLOR. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

⁴⁰⁴ DAVID HARRVEY. *The Condition of Postmodernity*. Oxford, 1989.

⁴⁰⁵ PAUL RICOEUR. *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. University of Toronto Press, 1993.

⁴⁰⁶ EDMUND HUSSERL. *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija: uvod u fenomenološku filozofiju*. Zagreb: Globus, 1990.

⁴⁰⁷ ALFRED SCHÜTZ. *The Phenomenology of the Social World*. Vienna: Northwestern University Press, 1967.; JERRY R. WRIGHT. *Thin places and thin times*. *Spring*. 79 (2008): 3-14.

2. Prepoznavanje i regulacija fundamentalističkih i isključivih tendencija unutar vjerničkih zajednica.
3. Izgradnja zajednice koja nadilazi puki konceptualni prijenos rituala, vraćajući se dijalogu i zajedničkom iskustvu.

Samo na taj način kršćanstvo može transformirati svoje sudjelovanje u postmodernoj kulturi iz pasivnog prihvatanja medijskih narativa u svjesni, fenomenološki utemeljen susret – susret koji rađa smisao, povezanost i slobodu unutar pluralnog i fluidnog svijeta.

U sekulariziranom i modernom društvu, koje je postalo desakralizirano i dekristijanizirano kroz profane oblike izražavanja, moguće je postmodernog čovjeka uvesti u područje kršćanskog iskustva (svetoga). I sve što zapravo u tom sekulariziranom i modernom društvu vrednuje suvremenog čovjeka na bi-blijski način – kao čovjeka koji je stvoren na sliku Božju. Kršćanstvo se ne smije bojati jedne desakralizacije, udaljavanja ljudskog života od religioznog iskustva nego upravo suprotno, mora postati svjesno da u sekulariziranom i postmodernom društvu postoji jedno veliko područje, riznica religioznog iskustva i djelovanja.

Riječ je o ponovnom otkrivanju kršćanskog ethosa. Skrivajući time svoju istinsku bit, kroz sekularizaciju i desakralizaciju, kršćanstvo u postmoderni treba podvrgnuti strogoj prosudbi i sadržajnoj raščlambi, kako bismo pokušali otkriti njegove dublje strukturalne planove i vidike sociokulturnih pojava. Jedna od njih je svakako pojava, tj. različiti oblici odbacivanja globalizacije ili Mreže, uključujući i kršćanski fundamentalizam.

U sekulariziranom i modernom društvu, koje je postalo desakralizirano i dekristijanizirano, kršćanske vrijednosti moguće je živjeti kroz profane oblike izražavanja. Primjerice, može se doživjeti religiozno iskustvo u odnosu s umjetnošću, u primjeru dobrote, ljubavi prema bližnjemu, ali ono se kao takvo ne može živjeti bez zajednice i u tome je možda drama i problem kršćanstva. Kršćanstvo se živi u zajednici. A zajednica je uvijek komplicirana, nije imuna na fundamentalizme i ostala zastranjenja, a pogotovo kada su crkveni.

Tradicija, rascjep i kriza kršćanstva u postmodernom društvu

Sa sekularizacijom se dogodio jedan rez, odnosno rascjep obilježen prekidom s tradicijom, relativizacijom autoriteta i smisla, pluralizmom identiteta,

mrežnom logikom društvenih odnosa.⁴⁰⁸ Odatle, kako kaže Željko Mardešić, „*Rascjep u svetome*.”⁴⁰⁹ Postmodernu kao sociokulturnu pojavu, *forma mentis* - oblik duha ili određeno društveno stajalište, moguće je pobliže objasniti razgradnjom društvenog bića i komadanjem cjeline zajedničkog življenja. U tom kontekstu dolazi do “razgradnje društvenog bića”, gdje zajedništvo više nije samo pretpostavljeno, već se pregovara, konstruira i često gubi.

Desetljećima već traje jedan rascjep kroz tradiciju. Kršćanstvo se u postmoderni ne suočava samo s gubitkom vjernika, već s dubljom krizom tradicije - tradicionalizam se svodi na puko ponavljanje forme bez stvarne egzistencijalne dubine. Tradicija, u svom izvornom smislu (lat. *traditio* = predati, prenijeti), zahtijeva živu prisutnost, tumačenje i inkulturaciju u sadašnji kontekst.⁴¹⁰

Postmoderna od kršćanstva ne traži povratak starome, već reinterpretaciju temelja u novom duhovnom pejzažu. Postmoderna na jedan paradigmatički način poziva da se kršćanstvo propitkuje, da promišlja ponovno je li njegova tradicija doista živa, djelotvorna ili je samo puko ponavljanje prošlosti, što spada u tradicionalizam, a ne u tradiciju.

Postmoderna otkriva ponovno vrednovanje tradicije kao živog čimbenika, koji je stvarao prošlost i koju mi ne znamo danas uklopiti u našu sadašnjost. Ljudi više ne vide osobni smisao u religiji. Ne postoji više ni kulturni refleks prema svetome – čak ni interes za vlastite povijesne korijene. Ljudi su danas, u zapadnoj Europi pogotovo, izgubili, zaboravili svoje korijene. Što je još gore, oni nemaju više ni interesa za to. Zato zahtjev kršćana da se „Bog“ unese u Ustav EU doživljava odbijanje bez emocije, jer nedostaje živa svijest o tom sadržaju.

Kršćanstvo i gubitak moralnog autoriteta u mrežnom društvu

Kršćanstvo u postmodernom društvu gubi funkciju moralnog autoriteta – umjesto toga mediji preuzimaju funkciju „pastira“ savjesti, nadzirući tijelo i mišljenje pojedinca. Kršćanstvo se transformira u ideologijski dekor, bez

⁴⁰⁸ MANUEL CASTELLS. *Uspon umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing, 2000.

⁴⁰⁹ ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Rascjep u svetome*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007.

⁴¹⁰ HANS-GEORG GADAMER. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck Tübingen, 1965.; PAUL RICOEUR. *Time and Narrative*. Volume 2. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

stvarne moći da djeluje na transformaciju svijeta.⁴¹¹ Manuel Castells to opisuje kao *Network Society* – društvo u kojem su i religije samo čvorovi u mreži, a ne izvori transcendencije.

Kršćanstvo preuzimajući postmodernu kao sociokulturnu pojavu, *formamentis* - oblik duha ili određeno društveno stajalište za vlastito djelovanje, više nema funkciju zaštitnika i nadzornika pojedinca nad njegovim tijelom i duhovnim aktima slobode u suvremenom svijetu. Ono dopušta da ga oblikuju mediji u smislu izvanjskog nadzora nad slobodom pojedinca, čime postaje ideologijski surogat za *nedjelovanje na radikalnoj promjeni svijeta*.

U postmodernom dobu ljudi često zamjenjuju Boga idolima poput moći, novca i tehnologije. Čak i njihova vjera može postati alat za ideološku manipulaciju. To je lažno sakralno, autoprojektirano božanstvo, religiozna zamjena bez odnosa s Drugim. Time počiva na povratku ideologiji kao načinu reprezentacije povijesti,⁴¹² a ona je (ideologija) dosegla krajnju točku posredovanosti i apstraktnosti time što je postala Mreža odnosa. Engleska riječ *network*, koju upotrebljava vodeći sociolog informacijskog doba i globalizacije Manuel Castells, odgovara tom stanju stvari.⁴¹³ Smiješna je i žalosna stvar što ljudi nastavljaju ustrajavati u tim iluzijama, obmanama, pa čak i onda kada se ponovno pokaže kako je sve to laž.

I uvijek u svom životu činimo iste greške pokušavajući pronaći odgovor na svoja životna pitanja u konačnom i ograničenom. Tragično je što stvaramo božanstva, idole, od svoje snage, svojeg novca, svoje slave i svoje moći, ali i od svoje vjere, jer se vezujemo uz stvari koje bi nas trebale upraviti prema Bogu i onda od tih stvari stvaramo – idole.⁴¹⁴ U korijenu svega je pitanje: Kako biti odgovoran subjekt unutar tradicije, a pritom otvoren prema Drugima? Sociološko-fenomenološka perspektiva (Schütz, Berger & Luckmann) sugerira: Svaka

⁴¹¹ ZYGMUNT BAUMAN. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

⁴¹² CLEMENS SIX. *Fundamentalizam-skica jednog zaključka*. U: Tvrđa. 1-2(2005), str. 40-52.

⁴¹³ MANUEL CASTELLS. *Uspon umreženog društva*. Svezak I. Zagreb: Golden marketing, 2000.

⁴¹⁴ Npr. u ideološko-političkom području ideologije nacije i ideologije religije treba pronaći formule kako bismo društvo izvukli iz kulturno-identitetske krize. To vrijedi kako za dijelove nacionalne kulture koji se pretvaraju često u ideologiju nacije, tako i za vjersku kulturu koja umjesto da bude duhovna kultura vjere, postaje u raznim situacijama saveznicom ili potpornjem politike (PREDRAG MATVEJEVIĆ, Muke s identitetima, U: N. Skledar (ed.), Esadu Čimiću u čast, Zbornik radova povodom 80 godina života, Sveučilište u Zadru, Zadar, 223, 2011).

stvarnost je društveno konstruirana, ali uvijek utemeljena na egzistencijalnim aktima značenja.

Sociološko-fenomenološka perspektiva i autentičan susret

Ako kršćanstvo želi ostati relevantno u suvremenom društvu, potrebno je iznutra preispitati i reinterpretirati vlastitu tradiciju. To se može ostvariti kroz stvarne, egzistencijalne odnose, a ne kroz ideološku kontrolu. Ključnu ulogu imaju autentični susreti i zajedništvo, jer oni omogućuju življenje tradicije u praksi, a ne samo kao skup normi. Pitanje stoga počinje i završava s uvjerenjem da odgovornost zahtijeva ne promišljanje o postojanju bez pripadnosti određenoj zajednici, već istraživanje načina kako je moguće živjeti sa svojim Drugima, a istovremeno ostati vjeran vlastitim tradicijama.⁴¹⁵

Postmoderna ne označava puki kraj religije, nego uspostavu drukčijeg duhovnog režima. Taj se režim ne temelji na napuštanju duhovnog iskustva, već na njegovoj transformaciji u novim kulturnim, društvenim i komunikacijskim uvjetima. U tom kontekstu postmoderna ne negira religioznost, nego je preispituje – otvarajući prostor za nova pitanja o autentičnosti, identitetu i odgovornosti.

Prvo, postavlja se pitanje autentičnosti: živimo li doista tradiciju, kao živu i stvaralačku prisutnost prošlosti u sadašnjosti, ili pak tek tradicionalizam, kao njezinu krutu i ponavljajuću formu? Drugo, javlja se pitanje identiteta: može li se pripadnost nekoj zajednici ostvariti bez isključivanja Drugih, odnosno bez konstruiranja identiteta na temelju granica i suprotstavljanja? Treće, nužno je razmotriti pitanje odgovornosti: na koji način, u svijetu umreženih odnosa i ubrzane komunikacije, pojedinac može očuvati slobodu savjesti i duhovnu dubinu?

Na kraju, umreženo društvo postavlja jedno ključno pitanje: kako ljudi mogu živjeti zajedno, a da pritom izraze i potvrde vlastiti identitet? U tom kontekstu, autentično kršćanstvo u modernim i postmodernim društveno-kulturalnim

⁴¹⁵ Povezivanje npr. etničke i nacionalne pripadnosti s religijskim podrijetlom tijekom povijesnog razvitka je tradiciju, obred, pobožnost, vjeru instrumentaliziralo retradicionalizacijom za vlastite potrebe, primjerice, puke političnosti. Podjednako kao što je globalizacija u dolasku novoga informacijskoga sustava, koji povezuje ljude na umjetan način unutar transnacionalnih identiteta izbrisala govor o subjektu/objektu povijesti (Nav. dj., ŽARKO PAIĆ. *Moć nepokornosti*, str. 215.).

uvjetima može postojati samo ako radikalno odgovara na pitanje smisla zajednice te na transcendentne ciljeve ljudske opstojnosti.

Tradicija u tom smislu ima ključnu ulogu - ona, kao predaja kroz iskustvo povijesti, pruža nove temelje i otvara nove horizonte za život. Kroz tradiciju, profani oblici izražavanja – uključujući molitvu, karitas, primanje sakramenata i moralni život – dobivaju puninu i smisao. U suprotnom, kršćanstvo riskira da se pretvori u ideologiju postmoderne ili u ideologiju potpune mobilizacije tradicionalnog morala, gubeći svoju autentičnost i duhovnu dubinu.

Nadomjestak i „dodatak“ onom što je bilo razoreno tijekom totalitarne vladavine komunizma u Europi (1945. – 1989.) ne može se sagledati jednostavno kao zamjena jedne vladajuće ideologije drugim oblikom mobilizacije tradicionalne svijesti.⁴¹⁶ Svaka takva „duhovna obnova“, kojoj je jedini cilj artikulacija ideologijske moći u državi i društvu kroz vrijednosti koje nisu moralno utemeljene, ima isključivo ontologijsko-politički karakter. Ona ne predstavlja pokušaj dosezanja budućnosti kroz razumijevanje povijesnog smisla odnosa Boga i čovjeka, niti uvjete transcencije „ovog“ svijeta i ljudskog života.⁴¹⁷

Transnacionalni identiteti, koji su nastali nužnošću globalizacije, pojava postmoderne i prateće društvene promjene, često se objašnjavaju pojavom novog informacijskog sustava, koji povezuje ljude na umjetan i virtualan način.⁴¹⁸ Globalizacija se u tom kontekstu promatra kao svjetsko-povijesna pozornica na kojoj nestaje klasično shvaćeni subjekt i objekt povijesti. Sve relevantne sociološke studije, a posebno Castellsova teorija „umreženog društva“, potvrđuju da je takva situacija u biti obilježje globalnog kapitalizma.⁴¹⁹ U okviru tih promjena, dolazak postindustrijskog informatičkog društva često se smatra temeljem na kojem se oblikuje postmoderni ethos.

Postindustrijsko informatičko društvo čini nas znatno fleksibilnijima i sposobnijima, ali istovremeno nas čini nesposobnima za dubinsku reakciju, jer preustrojava naša osjetila prema brzini i raznolikosti, umjesto prema trajnosti, dubini i intenzitetu. Nametanje masovnih medija, kao dominantnih nositelja

⁴¹⁶ Nav. dj. ŽARKO PAIĆ. *Moć nepokornosti*, str. 215.

⁴¹⁷ Isto.

⁴¹⁸ JAKOV JUKIĆ. *Socijalistički feudalizam, postmoderna i karizmatička religioznost* (I). *Revija za sociologiju*. 21 (1990), 4., Zagreb, str. 700.

⁴¹⁹ Nav. dj. ŽARKO PAIĆ. *Moć nepokornosti*, str. 46-47. Vidi Manuel Castells. *Uspón umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing, 2000., *Moć identiteta*. Zagreb: Golden marketing, 2002., *Kraj tisućljeća*. Zagreb: Golden marketing, 2003.

pamćenja, dovodi do narušavanja jasnih granica između stvarnosti i fikcije. U stalnom medijskom kolopletu novih značenja prošlih događaja gubi se njihov smisao, a smanjuje se i svijest o pripadnosti određenom vremenu.⁴²⁰

Time se oblikuje svijet slobodno-lebdeće subjektivnosti, stalno savitljiv, odnosno svijet bez čvrste i nepopustljive volje. Postindustrijsko medijsko društvo u zapadnom kontekstu integriralo je pojedinca u matricu kolektivnog aparata države i društva.⁴²¹ Pojedinaac u takvom sustavu gubi autentičnu slobodu, dok se njegove kritičko-spoznajne sposobnosti degradiraju, utapajući se u kolektivnoj matrici masovne kulture zabave koja zahtijeva pasivnog promatrača.⁴²²

Dakle, može se zaključiti da se u postmodernizmu volja okreće isključivo sama sebi i kolonizira sam marljiv i voljni subjekt, rađajući ljudsko biće koje je, poput društva oko sebe, protejsko, raznovrsno i difuzno.⁴²³ Takvo stanje dokida mogućnost promišljanja stvarne sadašnjosti i osmišljavanja vizije budućnosti; čovjek postaje sve više biće relativizma, a sve manje biće relacije.⁴²⁴ Dobrovoljno ropstvo medijskoj slici svijeta određuje bit postmodernog svijeta, kao i kulture stilova života.⁴²⁵

Opisano stanje uzrokuje krizu identiteta i povećava potrebu za zajedništvom. Postmoderni identiteti u doba globalizacije postaju hibridni i promjenjivi entiteti vlastitog životnog stila (*lifestyle*), koji često nemaju povjerenja u Drugoga. Neporeciva spoznaja vlastite „mišolovke savjesti“ postaje ključan element postmoderne kulture, oblikujući način na koji pojedinac doživljava i artikulira svoju slobodu i pripadnost.

Zaključak: kršćanstvo u fluidnom društvu i izazovi budućnosti

Kršćanstvo, preuzimajući postmodernu kao moralno i društveno stajalište za vlastito djelovanje, često dopušta da ga oblikuju mediji. Time postaje pasivan promatrač u svakodnevnom životu, a vrhunac njegove djelatnosti postaje

⁴²⁰ Nav. dj. KRUNOSLAV NIKODEM. *Postmodernističko rastvaranje povijesti i pitanje identiteta*, str. 239.

⁴²¹ Nav. dj. ŽARKO PAIĆ. *Moć nepokornosti*, str. 23.

⁴²² Isto.

⁴²³ Nav. dj. TERRY EAGLETON. *Teorija i nakon nje*, str. 157-158.

⁴²⁴ Nav. dj. KRUNOSLAV NIKODEM. *Postmodernističko rastvaranje povijesti i pitanje identiteta*, str. 239.

⁴²⁵ Nav. dj. ŽARKO PAIĆ. *Moć nepokornosti*, str. 197.

mreža odnosa u kojoj je prisutno, ali ne nalazi potpuno sebe. Novi senzibilitet postmodernog, metahistorijskog oblika svijesti i percepcije svijeta oblikuje kršćanski ethos u postmodernom duhu, pri čemu se sveto premješta prema ciljevima pojedinačnog iskustva, uz podršku zajedničkih vrijednosti.⁴²⁶

Takvo stanje uvjetuje nezaustavljive procese globalizacije, u kojima moderni čovjek nema mogućnost doživjeti sebe u okviru i okrilju zajednice i tradicije s čvrstim uporištima. On živi u fluidnom društvenom procesu, prisiljen svakodnevne odluke donositi sam, bez jasnih određenosti. Prijenos i širenje duhovnih i osobnih poruka putem sredstava javnog priopćavanja postaju ograničeni, jer apstraktnost tih medija dokida slobodni ljudski odnos i uvodi umjetni govor konvencije i rutine.⁴²⁷ Posljedično, odnosi koji nastaju u suvremenom svijetu često su tek odnosi konvencije i rutine, a ne autentičnog zajedništva.

4.4. Postmoderni oblici prakse

„Postmodernost definiram kao nepovjerenje ili sumnju u velike, sveobuhvatne priče (metanarative) koje objašnjavaju svijet.“

— Jean François Lyotard, *Stanje postmodernosti*, 1979.

Postmoderna u sociologiji

Postmoderna je osobito plodnu primjenu našla u području sociologije.⁴²⁸ Sociolozi su, s pravom, upozorili na činjenicu da su se dogodile značajne promjene u građanskom društvu, zbog čega je razvoj društva od sada potrebno promatrati kroz prizmu dvaju različitih i uzastopnih razdoblja: prošle moderne i buduće postmoderne ere.⁴²⁹

Svako ozbiljno razmišljanje o kršćanstvu u postmodernom dobu mora uzeti u obzir ovu razliku između moderne i postmoderne. Ona pokazuje kako se kršćanstvo mijenja unutar razvijenog zapadnog društva. Bez tog uvida, rasprava

⁴²⁶ Nav. dj. Uredio: CHRISTOPHER PARTRIDGE. *Enciklopedija novih religija. Nove religije, sekte i alternativni duhovni pokreti*, str. 364.

⁴²⁷ JAKOV JUKIĆ. *Obilježja modernog društva*. U: Časopis za religioznu kulturu: Obnovljeni život. (51) 4, (1996), str. 391, Zagreb.

⁴²⁸ Nav. dj. JAKOV JUKIĆ. *Socijalistički feudalizam, postmoderna i karizmatička religioznost* (I), str. 699.

o kršćanstvu u suvremenom kontekstu ostaje nerazumljiva i nedovoljno povezana s društvenom stvarnošću.⁴³⁰

Odnos moderne i postmoderne

Moderna i postmoderna predstavljaju dvije društvene i kulturne tvorbe koje se međusobno prožimaju, a istovremeno su razdvojene – iako to nije uvijek lako uočljivo. Utemeljitelji teorije postmoderne posebno su isticali taj rascjep, smatrajući ga ključnim obilježjem novog društvenog i kulturnog doba. Ipak, u kasnijim djelima moguće je uočiti blaže stajalište koje naglašava povezanost postmoderne s modernom i njezinim vrednotama.⁴³¹

Utjecaj postmoderne na kršćanstvo

Društveni i kulturni sadržaji postmoderne imaju značajan utjecaj na kršćanstvo, jer ono djeluje unutar društvene realnosti koja je uvjetovana sociokulturnim strukturama države, politike, kulture i ekonomije. Takvi sadržaji izlažu kršćanstvo izazovima i rascjepima, stvarajući nesigurnost u kojoj njegova izvanjska uvjerljivost sama po sebi nije dovoljna za prihvaćanje. U postmodernom kontekstu, niti jedna forma diskursa nije važnija ili nadređena drugoj; umjesto toga, postoji multiplicitet različitih jezičnih igara, što dodatno naglašava pluralnost i relativnost značenja u suvremenom društvu.⁴³²

Rascjep u religiji i poimanju svetoga

„Karakteristika postmodernog stanja je nemogućnost sigurnog fiksiranja i legitimacije znanja koje je postalo roba.“⁴³³ Ovaj rascjep, koji se u filozofiji očituje u nemogućnosti sistematizacije ljudskog znanja unutar jednog horizonta metafizičkog naslijeđa, dovodi do gubitka privilegiranog položaja filozofije, što se prije dogodilo i religiji. Filozofija i religija tako postaju samo jedne od bezbrojnih „priča“ koje jednakopravno konkuriraju u pokušaju predstavljanja svijeta i čovjekova položaja u njemu.⁴³⁴

⁴³⁰ Nav. dj. JAKOV JUKIĆ. *Lica i maske svetoga*, str. 313.

⁴³¹ Isto.

⁴³² Nav. dj. KRUNOSLAV NIKODEM. *Postmodernističko rastvaranje povijesti i pitanje identiteta*, str. 241.

⁴³³ Isto.

⁴³⁴ Isto.

U religiji se pojavljuje podjela u shvaćanju svetoga. Suvremeni čovjek živi u specifičnoj podvojenosti: s jedne strane, proces sekularizacije zanemaruje ili čak negira sveto; s druge strane, ljudi oblikuju novo sveto, koje nije zamjena za tradicionalnu religiju, već predstavlja sasvim drugačiji oblik duhovnog iskustva.⁴³⁵ Stoga pojam svetoga izlazi izvan okvira religije i Crkve, postajući šire kulturno i egzistencijalno iskustvo.

Izazovi kršćanstva u postmodernom dobu

Okolnosti postmoderne zahtijevaju od kršćanstva napor iskrenog propitivanja vlastitog stanja. Pred njim stoji izbor između političke religioznosti i autentične religioznosti, u kojoj ne postoji politička sigurnost. Lišeno mnogih svojih svjetovnih uloga, kršćanstvo je u uvjetima sekularizacije bilo pozvano usredotočiti se na obredno slavlje i duhovno poniranje u sebe, s ciljem preobrazbe društva i kulturnog života naroda. U tom kontekstu sve je prihvatljivije tumačenje koje sekularizaciju i modernitet vidi kao povoljan događaj za povijesno kršćanstvo, jer ih približava izvornoj evanđeoskoj istini i vjerodostojnijem življenju dobrote među vjernicima.⁴³⁶

Ovaj pristup očituje se u odbacivanju kolektivističke i ideološke vizije kršćanstva te se zalaže za personalističko kršćanstvo, usmjereno prema ljudskosti, kako to naglašava Emmanuel Mounier.⁴³⁷ Naglasak je na prihvaćanju svjetla dobrote, a ne privilegija vlastite grupe, uz prestanak traženja korisnog povezivanja s politikom. Podržavaju se sloboda i autonomija pojedinca unutar zajednice definirane zajedništvom ljudi koji vjeruju u osobu i učenje Isusa Krista.

Kršćanstvo, država i sekularizacija

Kršćanstvo se kroz povijest, preko Crkve, nije moglo poistovjetiti s državom – što je bilo osobito vidljivo od doba Konstantina pa nadalje. Kroz uporabu sile i moći, Crkva je u povijesti nužno preuzimala ustroj i funkciju države, čime je manje nalikovala zajednici, a više državi. U tom kontekstu, „država

⁴³⁵ Nav. dj. ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Rascjep u svetome*, str. 435-436.

⁴³⁶ ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Sekularizacija i kršćanstvo*. U časopisu za intelektualna i duhovna pitanja „Nova prisutnost“. IV, 2 (2006) Zagreb, str. 331-332.

⁴³⁷ EMMANUEL MOUNIER. *Angažirana vjera*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb, 1972.

tako postaje bogom, jer je Bog u kršćana zatajio: prestao je biti čimbenikom pravednosti i mira.“⁴³⁸

Prosvjetiteljstvo, sekularizacija i modernitet postupno lišavaju kršćanstvo oznaka državnosti, no kršćanstvu koje se očituje kroz Crkvu i dalje nije bila uskraćena sloboda oporbe i idejne osude. „Otud onda ono mnoštvo papinskih enciklika u kojima se odbacuje moderni svijet i prepušta ga se potpunoj propasti.“⁴³⁹ Umjesto da se krivnja traži unutar samog kršćanstva, ona se često pronalazila izvan njega. Posljedično, dolazi do gubitka svjetovne moći i utjecajne ideologije Crkve, čime završava razdoblje Konstantina i protureformacije. Nakon toga, kršćanstvo postupno počinje prihvaćati demokraciju i podržavati građansko društvo.

Hrvatska između modernosti i postmodernosti

Društveni i kulturni život u Republici Hrvatskoj obilježen je idejom modernosti i vodi u postmodernost, te utječe na stvaranje modernog ili postmodernog društva. Premda je stanje u Hrvatskoj u golemom zaostatku s onim što je otvorio „Drugi vatikanski koncil“, vraćajući polako Crkvu na njezine sretne početke: bez države, bez moći, bez sile, bez ideologije i bez stranaka.⁴⁴⁰

Mladi ljudi, kao i svi ljudi dobre volje, uviđaju „lukavu i zavodljivu igru koristoljubivog savezništva između političkih katolika i komunističkih „obraćenika“ na katolicizam, koji umjesto dijaloga danas šire mržnju i nesnošljivost prema svemu drugom i drukčijem, čime baš najviše štete samoj Crkvi, iako misle da joj pomažu.“⁴⁴¹ Tako su integrizam i fundamentalizam još uvijek uporno i žilavo nazočni u Katoličkoj Crkvi.⁴⁴²

Stoga je važno odrediti moderno ili postmoderno društvo i kulturu te utjecaj Crkve na kršćanski ethos čovjeka. Moderni emancipacijski model mišljenja doveden je u pitanje u postmoderni – razaranjem strukture svijesti čovjeka s kraja dvadesetog stoljeća. On ima svoja povijesna ishodišta i učinke i njegov uzrok nije postmoderna fragmentacija. Sjeme, koje je sijano kroz povijest, stvorilo je kulturnu klimu u području društvenih i humanističkih znanosti, što se osobito

⁴³⁸ Nav. dj. ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Sekularizacija i katolicizam*, str. 309.

⁴³⁹ Isto.

⁴⁴⁰ Isto, str. 310.

⁴⁴¹ Isto.

⁴⁴² Isto.

ističe u onim disciplinama koje su predmetno usredotočene na istraživanje, tumačenje i konceptualizaciju društvenih procesa.⁴⁴³

Utjecaj tehnologije i mrežnog društva

U suvremenom društvu, društveni sudionik reorganizira svoje razumijevanje svijeta i gradi smisao prvenstveno na temelju zadanih društvenih i kulturnih sadržaja, poput informacijsko-komunikacijskih tehnologija postindustrijskog društva. Time se često isključuje iz šireg odnosa prema drugim dijelovima simboličkog sustava duhovnih oblika kulture i njezinih temeljnih vrijednosti.

Društveni sadržaji sve se više usmjeravaju prema političkoj i ekonomskoj koristi, pri čemu značaj dobivaju informatizacija,⁴⁴⁴ nove tehnologije, organizacija rada i poduzetništvo.⁴⁴⁵ U tim uvjetima gube na važnosti hijerarhijski organizirane institucije poput Crkve, škole i sudnica, dok prednost dobivaju fleksibilni oblici rada i suradnje, odnosno mreže – primjerice internet, shopping centri ili tematski zabavni parkovi. Kako ističe Castells, „tehnologija je sastavni dio ekonomije, društva i kulture; iz njih proizlazi i njima služi, iako ne svuda i svima na isti način.“⁴⁴⁶

Nova tehnologija u potpunosti ne kroji sudbinu društva, namjere onih koji odlučuju u politici i gospodarstvu i dalje su i te kako važne. Time se naglo sakralizira politika, koja je zapravo prva i pokrenula proces sekularizacije.⁴⁴⁷ Otuda povijesna i društvena promjenjivost kršćanstva, koje se sekularizira i uključeno je u igru društvene interakcije novih tehnologija, politike i gospodarstva. Odvija se u određenom postmodernom društvenom prostoru, obilježeno je određenim postmodernim vremenom i okolnostima postmoderne društveno kulturalne naravi. One mu uvjetuju samu društvenu stvarnost u svojim

⁴⁴³ ALEKSANDAR HALMI. *Strategije kvalitativnih istraživanja u primijenjenim društvenim znanostima*. Jastrebarsko: Naklada Slap, 2005., str. 132.

⁴⁴⁴ Usp. nav. dj. MANUEL CASTELLS. *Uspón umreženog društva*, str. 15.

⁴⁴⁵ Trosveščano Castellsovo djelo (*Uspón umreženog društva*, sv. I., *Moć identiteta*, sv. II., *Kraj tisućljeća*, sv. III.), objavljeno 1996., najugledniji svjetski društveni znanstvenici proglasili su “djelom 21. stoljeća”. Tematski obuhvaća povijesni, geopolitički i kulturni krajolik svih onih dijelova svijeta koji su danas obuhvaćeni informatičkom revolucijom i “ulaze u novu orbitu”. Autorova je središnja teza da globalizacija i opće umrežavanje nije posljedica razvoja i primjene tehnologije, već proizlazi iz potrebe ljudi, institucija i cijelih država za jačanjem i horizontalne i vertikalne suradnje.

⁴⁴⁶ Isto, str. 16.

⁴⁴⁷ Nav. dj. ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Rascjep u svetome*, str. 701.

strukturalnim i kulturalnim elementima, ali mu i otvaraju „svijet interkulturalnog zajedništva“, koje bi se po Castellsu očitovalo u tehnologiji obrade informacija i komunikaciji.⁴⁴⁸ One čine mrežu, odnosno umreženo društvo.⁴⁴⁹ Najvažnija je to strukturalna posljedica po Castellsu.

Prema Castellsu, osnovna jedinica ekonomske i sociokulturne organizacije više nije pojedinac, obitelj, poduzeće ili država, nego mreža.⁴⁵⁰ Ova strukturalna forma utječe i na kršćanstvo, oblikujući suvremenu kulturu i ljudsku predodžbu stvarnosti. Castells novonastalu kulturu naziva „kulturom stvarne virtualnosti“, ⁴⁵¹ u kojoj virtualna stvarnost postaje „stvarna stvarnost“ – ono što mediji ne prenesu, u društvenom smislu nije se ni dogodilo.

Sociopsihoanalitički promatrano, informacijski sustavi i mreže povećavaju naše mogućnosti, ali istovremeno slabe tradicionalnu ideju samostalnog pojedinca. Ukratko, tehnologija pridonosi rastavljanju i fragmentaciji vizije svijeta koju je ljudska tradicija u prošlosti njegovala.⁴⁵²

Globalizacija, identitet i pluralizam

Globalizacija podrazumijeva krizu bića koja je ograničena na zapadnjačko individualističko stajalište, uzdrmano nekontroliranom međusobnom povezanošću. Kao kulturalno određena paradigma mišljenja i djelovanja, globalizacija utječe na pojedinačnu subjektivnost i kolektivno pripadništvo naciji-državi, stvarajući postmoderni identitet koji je hibridan i promjenjiv. Potrage za novim identitetom i duhovnošću odvijaju se kako na Zapadu, tako i na Istoku.⁴⁵³

Pluralizam kultura, kako ističe autor, sve relativizira i „ništa ne ostavlja do kraja netaknutim, čvrstim, sigurnim, jedinim, svetim i nedodirljivim.“⁴⁵⁴ U tom kontekstu, ljudski identitet i pripadnost više se ne temelje na trajnim i nepromjenjivim okvirima, nego na fluidnom, prilagodljivom i višeslojnom sustavu vrijednosti i odnosa.

⁴⁴⁸ Nav. dj. MANUEL CASTELLS. *Uspon umreženog društva*, str. 16.

⁴⁴⁹ Isto, str. 17.

⁴⁵⁰ Isto, str. 17.

⁴⁵¹ Isto, str. 18.

⁴⁵² Isto, str. 58.

⁴⁵³ Isto.

⁴⁵⁴ Nav. dj. ŽELJKO MARDEŠIĆ. *Rascjep u svetome*, str. 698.

Izazovi i prilike u postmodernom kontekstu

“Bit je pak religije viđenje kao susret i doticaj sa svetim...”

– (F. Heiler)

Kršćanstvo u multireligijskom i multikulturalnom svijetu suočava se s dubokim izazovima identiteta. U uvjetima ubrzanih društvenih promjena, pozvano je na dijalog s modernom i postmodernom mišlju. Među istaknutim izazovima nalaze se kulturni relativizam, agnosticizam, indiferentizam te radikalni laicizam,⁴⁵⁵ koji se često interpretiraju više kao ideologije nego kao neutralni oblici sekularizma.

U tom kontekstu, kršćanstvo mora tražiti put autentične prakse i dijaloga, koji omogućuje očuvanje vlastitog identiteta unutar pluralnog i fluidnog društvenog okruženja, a istovremeno potiče konstruktivnu interakciju s različitim sustavima vrijednosti i vjerovanjima.

Kršćanstvo, identitet i strukture značenja u postmodernom kontekstu

Kriza ustaljenih identitetskih obrazaca u suvremenim društvima — obilježena gubitkom tradicionalnih autoriteta, pluralizacijom vrijednosti i transformacijom institucija — povezana je s rastućom potrebom za stvaranjem novih oblika kolektivnog sebstva.⁴⁵⁶ Ta potraga sve češće uključuje sintezu duhovnosti, tehnoloških medija, globalnih kulturnih narativa i elemenata religijske baštine.⁴⁵⁷ U tom kontekstu posebno se ističe recepcija tradicionalnog učenja pape Ivana Pavla II., koja razotkriva slojevite dinamike identiteta, autoriteta i društvene percepcije religije.

Reakcije na tradicionalni crkveni nauk: učenje Ivana Pavla II. i identitetske tenzije globalnog Sjevera i Juga

Primjer identitetske krize može se uočiti u reakcijama na učenje pape Ivana Pavla II.⁴⁵⁸ Njegov glas snažno je odjeknuo među siromašnima u globalnom

⁴⁵⁵ Nav. dj. ALCESTE SANTINI. *Izazovi novog pape*. Laicitet, relativizam, znanost, str. 6-7.

⁴⁵⁶ PETER L. BERGER & THOMAS LUCKMANN. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Doubleday, 1966.; CHARLES TAYLOR. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

⁴⁵⁷ ZYGMUNT BAUMAN. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000. CHARLES TAYLOR. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

⁴⁵⁸ Nav. dj. MANUEL CASTELLS. *Uspon umreženog društva*, str. 59-60.

Jugu, gdje je Crkva percipirana kao zaštitnica dostojanstva i moralnog poretka. Ova percepcija Crkve kao moralnog korektiva društvenih nepravdi omogućila je učvršćivanje njezina autoriteta u tim regijama.

Nasuprot tomu, u liberalnim demokracijama globalnog Sjevera, određeni aspekti papinskog nauka – osobito u području spolne etike i reproduktivnih prava – naišli su na ozbiljne kritike feminističkih i progresivnih krugova. Ti su akteri tradicionalnu moralnu teologiju tumačili kao oblik normativne rigidnosti koji može ograničiti individualnu autonomiju i ugroziti javnozdravstvene strategije.⁴⁵⁹ To je Vatikanu omogućilo na razini strukture moći, koja podupire popularnost konzervatizma, da ignorira prosvjede feminističkih manjina u nekoliko razvijenih zemalja.

Isto tako, papa Ivan Pavao II. izrazio je institucionalnu distancu prema heretičkoj teologiji oslobođenja u Latinskoj Americi, čime je „moralno“ opravdao vojne diktature u regiji i održavanje neoimperijalnog poretka SAD-a nad kontinentom.⁴⁶⁰ Papa Benedikt XVI. u tom je pogledu zadržao prethodno stajalište, premda se hrabrije i konkretnije suočio s izazovima postmoderne, osobito u pitanjima relativizma i sekularizacije.⁴⁶¹

Reproduktivna prava i moralni nauk Crkve

U postmodernom kontekstu, u kojem je autonomija pojedinca temeljna društvena vrijednost, nauk Katoličke Crkve o kontracepciji, osobito u vezi s prevencijom HIV/AIDS-a, postao je predmet brojnih javnih i akademskih rasprava. Reproductivna prava često se nalaze u simboličkom sukobu s tradicionalnim moralnim normama, što otvara prostor za šire društvene napetosti između religijskog autoriteta i postmodernog pojma individualne slobode.

Kritike upućene Crkvi – primjerice, u vezi s protivljenjem uporabi kondoma tijekom epidemije HIV-a u Africi – usmjerene su prvenstveno na potencijalne implikacije takvih stavova u području javnog zdravstva.⁴⁶² U tom smislu,

⁴⁵⁹ NANCY FRASER. *Justice interruptus: Critical reflections on the "postsocialist" condition*. Routledge, 2014.; JÜRGEN HABERMAS. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(2006)1, 1–25.

⁴⁶⁰ Nav. dj. ŽARKO PAIĆ. *Moć nepokornosti*, str. 214.

⁴⁶¹ JOSEPH RATZINGER. Relativism: Central Problem for Faith Today. *ORIGINS-WASHINGTON*- 26 (1996): 309-309.

⁴⁶² UNAIDS, AIDS. *Epidemic Update. Joint United Nations Programme on HIV. AIDS and World Health Organization* Geneva, 2005.; RUTH MARSHALL. *Political spiritualities:*

međunarodne organizacije i stručna javnost izražavale su zabrinutost zbog mogućeg utjecaja vjerskog morala na sekularne preventivne politike. Te se kritike ne odnose nužno na Crkvu kao religijsku instituciju, već na način na koji se njezine norme reflektiraju u javnoj sferi.

Sociofenomenološki pristup naglašava da značenje religijskih normi proizlazi iz načina na koji ih pojedinci i zajednice interpretiraju, doživljavaju i ugrađuju u svoje svakodnevne prakse.⁴⁶³ Recepcija tih normi može varirati ovisno o kulturnim i socijalnim kontekstima. Tako ono što se u jednom društvu doživljava kao moralna dosljednost, u drugom može biti protumačeno kao zativorenost prema pluralizmu i dijalogu.

Važno je naglasiti da se ovakve analize temelje na interpretaciji diskursa, a ne na tvrdnjama o izravnoj uzročnoj odgovornosti. Religijska etika često naglašava prokreaciju kao temeljnu svrhu seksualnosti, što može biti u napetosti sa suvremenim razumijevanjem seksualnosti kao dijela osobnog identiteta i autonomije.⁴⁶⁴

Kršćanstvo kao simbolički sustav moći

U postmodernom okruženju kršćanstvo se može promatrati ne samo kao duhovna tradicija, već i kao simbolički sustav moći, ukorijenjen u povijesno-institucionalnim oblicima autoriteta.⁴⁶⁵ Ova razina tumačenja ne implicira nužno zloupotrebu moći, već pokazuje kako religijske institucije mogu biti aktivni sudionici u oblikovanju društvenih normi i vrijednosnih sustava, ponekad u napetosti ili sukobu s liberalno-demokratskim idealima.

the Pentecostal revolution in Nigeria. University of Chicago Press, 2019. DIDIER FASSIN. *When bodies remember: Experiences and politics of AIDS in South Africa*. University of California Press, 2007.

⁴⁶³ ALFRED SCHÜTZ. *The Phenomenology of the Social World*. Vienna: Northwestern University Press, 1967.

⁴⁶⁴ ANTHONY GIDDENS. *The transformation of intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies*. John Wiley & Sons, 2013.; JÜRGEN HABERMAS. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(2006)1, 1–25; DIDIER FASSIN. *When bodies remember: Experiences and politics of AIDS in South Africa*. University of California Press, 2007.; MICHEL FOUCAULT. *The history of sexuality*. New York: Vintage, 1978.

⁴⁶⁵ PIERRE BOURDIEU. *Language and symbolic power*. Harvard University Press, 1991.

Takav pristup omogućuje razumijevanje Crkve kao organizacije koja istovremeno posređuje duhovne vrijednosti i sudjeluje u strukturiranju društvenih odnosa, što je osobito relevantno u pluralnom i fluidnom postmodernom društvu.

Teologija oslobođenja i institucionalni odgovor

U ovom kontekstu promatra se i institucionalni odnos Crkve prema teologiji oslobođenja u Latinskoj Americi, gdje su nastojanja povezivanja evanđeoske poruke s društvenom pravdom naišla na suzdržan, pa i represivan odgovor iz Rima. Kritičari⁴⁶⁶ takve reakcije interpretiraju kao pokušaj očuvanja dogmatske i institucionalne kohezije, iako u lokalnim kontekstima one mogu biti doživljene i kao suučesništvo s autoritarnim režimima, osobito tijekom hladnoratovske polarizacije.

Iz fenomenološke perspektive, teologija oslobođenja izražava iskustvo konkretne patnje naroda, dok se reakcija Vatikana često tumači kao distanciranje od partikularnih povijesnih situacija. Ovaj napet odnos ilustrira složenost interakcije između univerzalnog religijskog autoriteta i lokalnih društvenih i političkih izazova, što dodatno naglašava izazove kršćanstva u postmodernom i pluralnom društvenom okruženju.

Benedikt XVI. i postmoderna

Papa Benedikt XVI. unio je snažniju teološku refleksiju u odnos Crkve prema postmodernom društvu. U ranim istupima pokazivao je određenu spremnost na proširenje kolegijalnosti unutar Crkve, osobito u kontekstu ekumenizma, međureligijskog dijaloga i pitanja položaja žena.⁴⁶⁷ Među njegove prioritete spadalo je promicanje dijaloga, ali i artikulacija odgovora na izazove koje postmoderna postavlja kršćanskoj misli, osobito u pitanjima kulturnog i praktičnog relativizma.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ GUSTAVO GUTIÉRREZ. *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: Cep, 1971.; PHILIP BERRYMAN. *Liberation theology: essential facts about the revolutionary movement in Latin America--and beyond*. Temple University Press, 1987.

⁴⁶⁷ JOSEPH RATZINGER. *Faith, Reason and the University: Memories and Reflections*. Aula Magna of the University of Regensburg, September 12 (2006); Nav. dj., ALCESTE SANTINI. *Izazovi novog pape*. Laicitet, relativizam, znanost, str. 12.

⁴⁶⁸ BENEDIKT XVI., RATZINGER, *Joseph. Europe Today and Tomorrow: Addressing the Fundamental Issues*. Ignatius Press, 2007.

Unatoč otvorenosti prema dijalogu, njegovo teološko pozicioniranje ostalo je čvrsto utemeljeno na razumijevanju istine kao ontološki objektivne stvarnosti. Relativizam je u tom okviru interpretiran kao jedno od temeljnih duhovnih iskušenja suvremenog čovjeka.

Iz sociofenomenološke perspektive, Benediktovo razumijevanje istine i identiteta Crkve odražava napetost između univerzalističkog religijskog diskursa i pluralnosti iskustava u suvremenim društvima. Njegov pristup može se tumačiti kao nastojanje očuvanja koherentnog simboličkog poretka u vremenu fragmentacije značenja, kada institucije sve teže pronalaze zajednički referentni okvir.⁴⁶⁹

Papa Franjo i postmoderna

Pontifikat pape Franje obilježen je znatno drugačijim pristupom postmodernim izazovima u odnosu na njegove prethodnike. Umjesto naglašavanja teološke definicije istine kao isključive i stabilne, papa Franjo promovira pastoralni model Crkve „izlaska“ (*Iglesia en salida*), usmjeren prema rubnim skupinama, egzistencijalnim periferijama i konkretnom iskustvu vjernika.⁴⁷⁰

U duhu postmodernog senzibiliteta za pluralnost i fragmentaciju, Franjo često tematizira milosrđe, dijalog i otvorenost kao ključne dimenzije kršćanskog djelovanja. U pluralnom i ranjivom svijetu, u kojem je zajedništvo često ugroženo individualizmom, isključivošću ili ekonomskim interesima, Papa naglašava potrebu za novom društvenom sintezom, utemeljenom na evanđeoskim vrijednostima.

U *Evangellii Gaudium*, Papa definira četiri temeljna načela za čitanje i nadilaženje društvenih napetosti:

1. Vrijeme je važnije od prostora – naglasak je na dinamici procesa i odnosa, a ne na fiksnim strukturama moći. Crkva se redefinira više kao zajednica hoda i osluškivanja nego kao čuvarica doktrinarne stabilnosti.⁴⁷¹ Ovo načelo

⁴⁶⁹ PETER L. BERGER & THOMAS LUCKMANN. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Doubleday, 1966.; CHARLES TAYLOR. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

⁴⁷⁰ PAPA FRANJO. *Radost evanđelja: Apostolska pobudnica Evangellii Gaudium o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2013., br. 20–24.

⁴⁷¹ Isto, br. 222–225.

poziva na davanje prednosti procesima izgradnje i sazrijevanja nad statičnim posjedovanjem i kontrolom.

2. Jedinstvo je važnije od sukoba – očituje se u izgrađivanju društvenog prijateljstva, gdje jedinstvo ne znači negaciju konflikta, nego njegovo integriranje i nadilaženje. Papa poziva na spremnost suočiti se s konfliktima, riješiti ih i pretvoriti u korake procesa koji vodi prema višoj razini zajedništva, temeljenog na dijalogu i prihvaćanju različitosti.⁴⁷²

3. Stvarnost je važnija od ideje – naglašava važnost konkretnog angažmana u stvarnom životu nasuprot apstraktnom idealizmu.⁴⁷³ Ideje ne smiju biti odvojene od života i potreba ljudi, već moraju proizlaziti iz stvarnih iskustava i služiti dobru zajednice.

4. Cjelina je važnija od dijelova – potiče na sagledavanje stvarnosti u njezinoj cjelovitosti, s naglaskom na integraciju i sintezu bez potiranja pojedinačnih identiteta. Nužno je biti ukorijenjen u vlastitu povijest i lokalni kontekst, ali istovremeno razvijati otvorenost prema univerzalnim vrijednostima i globalnoj solidarnosti.⁴⁷⁴

Ova načela nisu samo teorijski okviri, već konkretni poticaji za kršćansku prisutnost u društvu, utemeljenu na milosrđu i solidarnosti. Papa Franjo nudi etičko i duhovno usmjerenje koje nadilazi ideološke podjele i odgovara na kompleksnost suvremenog svijeta.

Iz sociofenomenološke perspektive, papa Franjo prihvaća da religijsko značenje ne proizlazi isključivo iz formalnih normi, nego i iz životnog konteksta, svakodnevnih iskustava i interpretacija vjernika. Njegovo zalaganje za sinodalnost i decentralizaciju može se tumačiti kao prilagodba Crkve pluralističkom društvu koje cijeni dijalog, uključivost i zajedničko promišljanje.⁴⁷⁵

Unatoč tome, ovakav pristup nije lišen kritika, kako unutar crkvene hijerarhije, tako i među vjernicima sklonima tradicionalnijim modelima autoriteta i identiteta. Papa Franjo nastoji održati ravnotežu između vjernosti crkvenoj

⁴⁷² Isto, br. 226-230.

⁴⁷³ Isto, br. 231-233.

⁴⁷⁴ Isto, br. 234-237.

⁴⁷⁵ THOMAS LUCKMANN. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Macmillan, 1967. DANIÈLE HERVIEU-LÉGER. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000.

tradiciji i otvorenosti prema društvenim i kulturnim promjenama koje obilježavaju postmoderno doba.

Papa Lav XIV. i postmoderna

Pontifikat pape Lava XIV., prvog američkog pape i bivšeg augustinca, nastavlja kontinuitet socijalnog nauka Crkve, reinterpreтираjući ga u svjetlu izazova postmodernog svijeta. Naslanjajući se na naslijeđe Lava XIII. i pape Franje, Lav XIV. nastoji povezati stabilnost crkvene tradicije s dinamikom pluralističkog i tehnološki transformiranog društva.⁴⁷⁶ Njegova vizija temelji se na otvorenom pastoralu, ekleziološkoj poniznosti i jasnoći socijalnog angažmana.

U kontekstu postmoderne fragmentacije i relativizacije autoriteta, Lav XIV. ne traži povratak na strukturalnu strogost, već afirmira Crkvu kao duhovnu zajednicu usmjerenu na osluškivanje, zajedničko razlučivanje i konkretno djelovanje. U svojim prvim govorima ističe opasnosti idolizacije tehnologije, ekonomskog uspjeha i moći, te poziva na povratak evanđeoskom središtu, koje stavlja osobu i zajedništvo ispred funkcionalnosti i učinkovitosti.⁴⁷⁷

Lav XIV. inzistira na socijalnom prijateljstvu, globalnoj solidarnosti i očuvanju dostojanstva svakog čovjeka, osobito u svjetlu novih globalnih izazova poput umjetne inteligencije, ekološke krize i migracijskih kretanja.⁴⁷⁸ Njegova teologija i praksa nadovezuju se na principe poput: *stvarnost je važnija od ideje* i *cjelina je važnija od dijelova*,⁴⁷⁹ ali u novim okolnostima koje traže globalnu etiku i međukulturni dijalog.

Za razliku od defenzivnih reakcija na postmodernost, Lav XIV. pokazuje spremnost na pastoralno uključivanje i suradnju sa znanošću, tehnologijom i kulturnim pluralizmom. Njegova vizija nije utopijska, nego procesualna

⁴⁷⁶ CNA. (2025). 14 Things to Know About Pope Leo XIV. <https://www.ncregister.com/cna/14-things-to-know-about-pope-leo-xiv>

⁴⁷⁷ The Guardian. (2025). Pope Leo XIV laments people valuing 'technology, money and success'. <https://www.theguardian.com/world/live/2025/may/09/pope-leo-xiv-to-hold-first-mass-pontiff>

⁴⁷⁸ People. (2025). New Pope Name Leo XIV: History and Meaning. <https://people.com/new-pope-name-leo-xiv-history>

⁴⁷⁹ PAPA FRANJO. *Radost evanđelja: Apostolska pobudnica Evangelii Gaudium o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2013., br. 231, 234.

– Crkva je pozvana na „hod zajedno“, u sinodalnosti i otvorenosti, bez gubitka vlastite duhovne dubine.⁴⁸⁰

U tom smislu, Lav XIV. predstavlja novu etapu u razvoju odnosa Crkve i postmoderne: ne kao otklon, nego kao poziv na razborito, ali odvažno suočavanje s izazovima svijeta – s povjerenjem u snagu Evanđelja, blizinu narodu i duhovnu inteligenciju Crkve.⁴⁸¹

Zaključak: epistemološki i egzistencijalni izazovi

Postmoderna, kao društveno-kulturna paradigma, pred kršćanstvo postavlja izazove koji nadilaze samu institucionalnu reorganizaciju. Riječ je o epistemološkim i egzistencijalnim pitanjima koja dovode u sumnju uvjerljivost univerzalnog religijskog narativa u fragmentiranom svijetu „stvarne virtualnosti“. ⁴⁸²

Kršćanstvo, ukorijenjeno u osobnom odnosu i zajedništvu, nudi alternativu postmodernoj nesigurnosti i kulturnom pluralizmu. Društveni i kulturni sadržaji postmoderne izlažu ga obmanama i rascjepima u kojima ne postoji sigurnost, pa njegova izvanjska uvjerljivost često nije dovoljna da bi ga se prihvatilo. U društvu se stoga očituje sve veća bipolarna suprotnost između izvanjske postmoderne kulture stvarne virtualnosti – utemeljene na informatičkoj, računalno posredovanoj komunikaciji i mrežama – te unutaršnjeg, povijesno ukorijenjenog kršćanstva, temeljenog na nezamjenjivom osobnom odnosu.

Ovaj kontrast naglašava potrebu za svjesnom i kritičkom refleksijom kršćanske prisutnosti u suvremenom svijetu, pri čemu autentičnost, zajedništvo i duhovna dubina ostaju ključni uvjeti za relevantnost Crkve u postmodernom društvu.

Postmoderni oblici kulture i praktična realizacija kršćanstva

Možda nitko bolje od danskog filozofa Søren Kierkegarda⁴⁸³ nije uočio opasnost pripadnosti „mnoštvu“ – fenomenu koji danas možemo povezati s

⁴⁸⁰ Reuters. (2025). Taking a break, Pope Leo revives centuries-old tradition. <https://www.reuters.com/world/taking-break-pope-leo-revives-centuries-old-tradition-2025-07-03>

⁴⁸¹ AP News. (2025). Pope Leo XIV's hometown plans to preserve his birthplace. <https://apnews.com/article/ade507ca7b1de7bc78787917522f83e1>

⁴⁸² MANUEL CASTELLS. *Uspon umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing, 2000.

⁴⁸³ SØREN KIERKEGAARD. *Either/Or*, Part II. Vol. 4. Princeton University Press, 2013.

masovnim medijima, digitalnom komunikacijom i ubrzanim tehnološkim promjenama. Takva kultura, obilježena uniformnošću i dominacijom masovnih komunikacija, prijeti gubitkom individualne posebnosti, identiteta i autentičnosti.

U kontekstu postmoderne, koja je pod snažnim utjecajem tehnološkog razvoja i digitalnih medija, postavlja se pitanje kako kršćanska poruka može biti autentično življena. Kierkegaard upozorava da pojedinac, prihvaćajući bez kritičkog promišljanja stavove mase, gubi slobodu, odgovornost i vlastitu autentičnost. Masovna kultura i suvremeni oblici komunikacije potiču jednoobraznost, brišući osobnost i identitet, a tehnološke promjene ubrzavaju taj proces.

Uzeti život u svoje ruke znači djelovati svjesno i odgovorno, bez pretvaranja u strojeve, robote ili automate. U svijetu obilježenom masovnom kulturom, digitalnom komunikacijom i pritiscima postmoderne, upravo sposobnost samostalnog promišljanja i autentičnog izbora čini temelj ljudske slobode i osobnog identiteta.

Ova misao ostaje relevantna i danas, jer postmoderna društva često favoriziraju površnu povezanost i virtualnu interakciju nad dubinom osobnog i zajedničkog iskustva. Za kršćanstvo, očuvanje autentičnosti pojedinca i osobnog odnosa prema vjeri postaje ključan uvjet za njegovu praktičnu realizaciju u suvremenom kulturnom kontekstu.

Gubitak osobnosti i uloga mase

Masovna kultura i suvremeni oblici društvene komunikacije sve snažnije oblikuju čovjekovu percepciju stvarnosti, identiteta i međuljudskih odnosa. Prevladavajući obrasci komuniciranja na digitalnim platformama potiču jednoobraznost mišljenja i ponašanja, što rezultira slabljenjem individualnosti. U tom kontekstu, Kierkegaardova misao da „čovjek ne smije biti dio mase“ postaje iznimno aktualna. Naime, u masi subjekt prestaje biti odgovoran nositelj odluke i postaje dio anonimnog kolektiva. Tehnološke promjene, umjesto da potiču osobnu slobodu i izražavanje, često pridonose mehanizmima kontrole i prilagodbe.

Upravo se tu otvara prostor za kršćanstvo kao korektiv takve dinamike. Kršćanska antropologija inzistira na neponovljivosti i dostojanstvu svake ljudske osobe. Poziv na osobni odnos s Bogom, savjest kao unutarnje svetište slobode te etička odgovornost za vlastite odluke, čine jezgru kršćanskog poimanja čovjeka. U društvu u kojem se brišu granice osobnoga i zajedničkoga,

a virtualna prisutnost zamjenjuje stvarne odnose, kršćanstvo ostaje glas koji poziva na osobnu autentičnost i moralnu jasnoću.

Tvrdnja da je „kršćanstvo dalo hrvatskom narodu pravo na samosvojnost“ ne odnosi se samo na povijesnu dimenziju nacionalnog oblikovanja, već i na egzistencijalni poziv suvremenom čovjeku da očuva vlastiti identitet u vremenu sveprisutne globalizacije i kulturne fragmentacije. Kršćanstvo, dakle, ne djeluje kao povijesni relikv, već kao živa snaga koja omogućuje otpor jednoobraznosti i afirmaciju osobne slobode.

Kultura stvarne virtualnosti

Jedno od ključnih obilježja postmoderne kulture jest pojava tzv. „kulture stvarne virtualnosti“, pojam koji je uveo američki sociolog Manuel Castells. Ova kulturna matrica, oblikovana razvojem novih medija i digitalnih tehnologija, ne djeluje tek kao kanal za prijenos informacija, već aktivno sudjeluje u konstruiranju stvarnosti. Mediji ne prikazuju stvarnost – oni je proizvode. Umjesto da se susrećemo s realnim svijetom, sve češće smo suočeni s njegovom medijski posredovanom slikom. Tako se ono prikazano percipira kao stvarno, dok se autentična stvarnost povlači u pozadinu kolektivne svijesti.

Ova transformacija ima duboke implikacije i za religijsku percepciju, osobito u kontekstu kršćanstva. Mediji preuzimaju funkciju izvora spoznaje i vrijednosne orijentacije: dobro je ono što oni afirmiraju, istinito je ono što se prikazuje. Tradicionalni pojmovi istine, dobra i stvarnosti sve više se relativiziraju pod utjecajem posredovanih sadržaja.

Castells, slijedeći misao pravce McLuhana, Baudrillarda i drugih teoretičara medijske kulture, upozorava na gubitak neposredne percepcije stvarnosti, pri čemu se implicitno oslanja i na starija filozofska promišljanja – od Platona do poststrukturalista – prema kojima je pojam stvarnosti uvijek vezan uz njezinu interpretaciju, odnosno reprezentaciju. U postmodernom kontekstu, ova reprezentacija više nije samo pomoć u razumijevanju stvarnog, već postaje glavni kriterij istinitosti.

Takav pomak ima duboke posljedice i za religijsku dimenziju čovjeka. Ako se stvarnost reducira na ono što je medijski prikazano, tada i religijsko iskustvo – koje tradicionalno uključuje tišinu, dubinu, kontemplaciju i osobni susret – biva istisnuto ili banalizirano. Kršćanstvo se u tom kontekstu suočava

s izazovom kako očuvati svoju istinitosnu i etičku relevantnost u svijetu koji oblikuju algoritmi, vizualni kodovi i hiperprodukcija informacija.

Borba za moć kroz kulturu

U digitalnom kapitalizmu moć više nije isključivo u rukama vlasnika kapitala. Kako ističe Manuel Castells,⁴⁸⁴ „u informacijskom kapitalizmu glavnu riječ imaju globalna financijska tržišta, a ne više vlasnici kapitala i menadžeri.“ Ipak, prema Castellsu, konačna moć ne pripada ni njima, već se pomiče prema kulturnoj sferi – prema onim prostorima gdje se informacije vežu za uvjerenja i obrasce ponašanja ljudi, oblikujući njihovo iskustvo i spremnost na djelovanje.

Prava moć danas se seli u kulturnu sferu, gdje su informacije neraskidivo povezane s identitetom i uvjerenjima. Castells upozorava da nove globalne mreže „osnažuju prethodne društvene obrasce“, posebice one povezane s religijom i nacijom. Kultura tako prestaje biti samo izraz identiteta – ona ga počinje i proizvoditi. U toj složenoj borbi kršćanstvo se neizbježno pojavljuje kao važan kulturni subjekt.

Kultura stvarne virtualnosti postaje središnja arena borbe za moć, koja se često prepliće s brigom za očuvanje nacionalnog ili vjerskog identiteta. Castells naglašava kako se „zbog tehnološke revolucije, posebno u medijima, kulturne borbe sve više odvijaju u virtualnom prostoru.“

U svom trosveščanom djelu o društvu informacijskog doba, američki sociolog upozorava da nove globalizirajuće mreže „osnažuju prethodne društvene obrasce“ koji su snažno povezani s nacionalnim i vjerskim sadržajima. Kultura time postaje nova ideologija, dok ideologije povezane s nacionalnim i vjerskim identitetima poprimaju kulturalne oznake, postajući sredstvom za uspostavu novih identiteta.

Identitet kršćanstva u medijskoj stvarnosti

Kršćanstvo nije samo sustav vjerovanja; ono je primarni identitet – osoban, slobodan i iskustven odnos s Bogom. Takav odnos mediji ne mogu prenijeti, jer oni posreduju slike i informacije, ali ne i egzistencijalni čin vjere.

Religioznost oblikuje ljudsku praksu ne samo u duhovnom, već i u društvenom, političkom i kulturnom kontekstu. Stoga kršćanstvo postaje važan akter

⁴⁸⁴ MANUEL CASTELLS. *Uspon umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing, 2000.

društvenog smisla. U ovom radu kršćanstvo se razumije kao specifično duhovno, moralno i društveno stajalište, s naglaskom na kršćansko iskustvo vjernika koji pripadaju Crkvama u zajedništvu s Crkvom Rima, ali i šire.

Posebno je važno istaknuti ulogu medija koji nastoje sudjelovati u oblikovanju i prenošenju primarnog identiteta, što je temelj kršćanstva u postmodernom dobu. Taj primarni identitet proizlazi iz odnosa čovjeka prema Bogu - „religija“ u ontološkom smislu – te iz priznavanja i praktične provedbe tog odnosa, odnosno religioznosti u subjektivnom smislu.

Međutim, taj primarni identitet nije samo emocionalno-volitivan, niti je njegov objekt imanentan – kako to mediji često prikazuju. On se temelji na stvarnom, životno-transcendentnom odnosu s apsolutnim Bogom, koji stvara smisao kroz religiozne zahtjeve iskustva. Takav odnos nije u potpunosti prenosiv putem medija, jer se osniva na osobnom, egzistencijalnom činu, koji je izvan dosega medijske reprodukcije.⁴⁸⁵

Religiozno iskustvo predstavlja djelovanje ljudi na same sebe, strukturirano kroz interakciju bioloških i religioznih identiteta u kontekstu društvenog i prirodnog okruženja. Ono je usmjereno na neprestanu potragu za ispunjenjem ljudskih potreba i želja. Tako kršćanstvo postaje sastavni dio društvenog smisla kroz kontinuirano uspostavljanje i obnavljanje identiteta. To nije nov fenomen – identitet, a osobito religiozni i etnički, bio je u temeljima smisla od početaka ljudskog društva. Dakle, kršćanstvo ne zadovoljava samo uske vjerske potrebe, već prožima i oblikuje cjelokupnu ljudsku praksu – individualnu i društvenu.

Kršćanstvo i hrvatski kulturni prostor

Na hrvatskim prostorima kršćanstvo nadilazi status povijesnog fenomena te djeluje kao temeljni nositelj identiteta i smisla zajednice. Njegova prisutnost oblikovala je ne samo materijalnu i duhovnu kulturu, već i kolektivnu svijest kao egzistencijalni okvir za razumijevanje vlastitog bića i pripadnosti. Iz socio-fenomenološke perspektive, kršćanstvo se promatra kao živo iskustvo i odnos s Transcendentnim koji proizvodi kulturni identitet i smisao postojanja. Taj odnos nije samo vjerovanje, nego egzistencijalni čin koji se prožima s praksama zajednice i društvenim strukturama.

⁴⁸⁵ JEAN BAUDRILLARD. *Simulakrumi i simulacija*. Karlovac: Naklada Društva arhitekata, građevinara i geodeta, 2001. MANUEL CASTELLS. *Uspón umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing, 2000.

Kroz povijest, kršćanstvo je u hrvatskom prostoru bilo aktivan sudionik u oblikovanju društvenog smisla i nacionalnog opstanka, čime je u kolektivnoj svijesti utjelovilo moralno i kulturno pravo na samosvojnost. Povijesni izvori ističu da je po kršćanstvu hrvatska povijest dobila svoj najdublji kulturni smisao, a hrvatski narod moralno pravo na samosvojni život.

Međutim, u suvremenom društvu obilježenom virtualnim medijima, individualizmom i rastućom multikulturalnošću, ovaj oblik identiteta suočava se s izazovima koji preoblikuju njegovo značenje i društvenu ulogu. Sekularizacija i društvena fragmentacija potiču distancu od tradicionalnih simbola, ali istodobno otvaraju prostor za dublje, osobnije shvaćanje vjere kao slobodnog egzistencijalnog izbora.

Multikulturalnost i informacijska tehnologija

Kultura stvarne virtualnosti, kao jedan od ključnih postmodernih kulturnih oblika, potiče preispitivanje identiteta i smisla u uvjetima globalne multikulturalnosti. Iz sociofenomenološke perspektive, multikulturalnost nije tek skup različitosti, nego dinamičan proces interakcije kulturnih identiteta unutar umreženog svijeta. Simboli, vrijednosti i značenja više nisu stabilni – oni se neprestano proizvode, reinterpreteraju i konzumiraju.

Informacijska tehnologija pritom ne djeluje samo kao alat, nego kao aktivan čimbenik oblikovanja identiteta i kulturnih praksi. Ona omogućuje da ljudski um postane neposredna proizvodna snaga, čime se mijenja tradicionalni odnos između subjekta i društvenih struktura. Kroz digitalnu umreženost, iskustvo identiteta i pripadnosti dobiva nove dimenzije koje više ne proizlaze iz fizičkog prostora, nego iz komunikacijskih mreža i simboličkih interakcija.

U tom kontekstu, i kršćanstvo ulazi u digitalnu arenu. Misao i praksa vjere očituju se kroz digitalne proizvode, usluge, poruke i slike, a tehnologija postaje prostor gdje se religijski identiteti oblikuju, sukobljavaju i transformiraju. Sociofenomenološki gledano, to znači da se smisao i zajedništvo u digitalnom dobu više ne nasljeđuju, nego neprestano konstruiraju – kroz iskustvo, dijalog i izbor.

Crkva i logika umreženog društva

Katolička Crkva danas djeluje u kontekstu mrežnog društva oblikovanog logikom informacijske tehnologije. Dok Crkva svoj identitet crpi iz iskustva

vjere – osobnog i zajedničkog odnosa s Transcendentnim – njezino se javno djelovanje sve više odvija u prostoru slike, brzine i površne komunikacije. Vjera se nerijetko svodi na poruku, a duhovnost na vizualni dojam.

Informacijski kapitalizam, kao temelj mrežnog društva, nosi sa sobom „duh informacionalizma“ – kulturu stvaralačkog razaranja i stalne prilagodbe. Ta logika često dolazi u sukob s kršćanskim vrijednostima trajnosti, dubine i smisla. Kako ističe Castells,⁴⁸⁶ informacionalizam proizvodi „specijaliste bez duha i senzualiste bez srca“, što izravno ugrožava moralno i duhovno uporište Crkve.

Crkva se stoga ne može izolirati od mreže, ali ni prepustiti njezinoj logici. Kao „čvor“ u globalnoj komunikacijskoj mreži, pozvana je svjedočiti drukčiji poredak vrijednosti – onaj odnosa, smisla i milosrđa. Mora se oduprijeti korporativnom mentalitetu i virtualnoj površnosti te obnoviti iskustvo zajedništva koje nadilazi puki informacijski prijenos. Fenomenološki, Crkva mora ostati mjesto susreta – ne samo komunikacije, nego prisutnosti.

Tri temelja društva i uloga kršćanstva u kulturi stvarne virtualnosti

Sociološki, tri temeljne strukture društva – ekonomija, politika i znanje – oblikuju identitet i iskustvo svakog pojedinca. Fenomenološki, međutim, ključno je pitanje: kako vjernik doživljava sebe i svoju vjeru unutar tih struktura?

1. Ekonomski temelj – etička napetost i svjedočanstvo

U kapitalističkom sustavu, vjernik živi napetost između evanđeoskog siromaštva i konzumerizma. Kršćanski identitet tu se oblikuje kao otpor – svjedočanstvo vrijednosti dijeljenja, služenja i jednostavnosti. U digitalnoj kulturi, gdje identitet postaje performans, kršćanska „nevidljivost“ i skromnost postaju oblici duhovnog otpora logici samopromocije.

2. Politički temelj – moć, isključenost i angažman

Kršćanin je pozvan djelovati „u svijetu, ali ne od svijeta“ – kao svjedok moralne odgovornosti, ne kao nositelj ideološke moći. U kulturi virtualnosti, političko djelovanje poprima simbolički karakter: svjedočanstvo i etička gesta postaju novi oblici otpora.

⁴⁸⁶ MANUEL CASTELLS. *Uspón umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing, 2000.

3. Temelj znanja – dijalog razuma i vjere

Znanje je u suvremenom društvu postalo oblik moći. Kršćanin, kao učenik i tražitelj istine, gradi identitet kroz suživot razuma i otajstva. U vremenu površnih informacija, kršćanska zajednica postaje prostor mudrosti i kontemplacije – otpora brzini i površnosti.

Sociofenomenološka povezanost: Tri temelja društva i uloga kršćanstva u kulturi stvarne virtualnosti.

Novi identitet kršćanstva

U postmodernom društvu kršćanstvo više ne može graditi identitet iz institucionalne moći. Njegov novi oblik raste iz „malih krugova dobrote“ – spontanijih zajednica solidarnosti i autentičnosti. To su tzv. koncilski vjernici – ljudi oblikovani duhom Drugog vatikanskog sabora, koji Crkvu razumiju kao zajednicu naroda Božjeg, a ne hijerarhijsku strukturu moći.

Fenomenološki, riječ je o vjeri „odozdo“ – iskustvu koje se rađa iz patnje, zajedništva i nade. Kršćanstvo tako postaje fenomen otpora: ne protiv svijeta, nego protiv logike dominacije, površnosti i beznađa. To je identitet koji se ne brani snagom, nego svjedočanstvom.

Kršćanstvo i izbor smisla

Postmoderni doba obilježeno je pokušajem prekida s duhovnim korijenima. Sekularizirani razum, kako upozorava Benedikt XVI.,⁴⁸⁷ postaje dezorijentiran kad se odvoji od svojih duhovnih temelja. Castells⁴⁸⁸ primjećuje da se suvremeni identiteti više ne temelje na funkciji, nego na pripadnosti – što za kršćanstvo otvara novu priliku: vjeru živjeti kao slobodan, refleksivan izbor.

Fenomenološki, smisao nije zadan – on je izbor koji se iznova potvrđuje kroz iskustvo i praksu. Ricœur⁴⁸⁹ ističe da se identitet oblikuje kroz napetost između istosti i sebstva – između tradicije i odgovora na sadašnji trenutak. U

⁴⁸⁷ Benedikt XVI. *Svjetlo svijeta: Papa Benedikt XVI. u razgovoru s Peterom Seewaldom*. Zagreb: Verbum, 2010.

⁴⁸⁸ MANUEL CASTELLS. *Moć identiteta*. Zagreb: Golden marketing, 2002.

⁴⁸⁹ JADRANKA BRNČIĆ. *Kritika, imaginacija, vjera: uvod u Ricœurovu biblijsku hermeneutiku*. Zagreb: Naklada Breza, 2021.

tom okviru, kršćanstvo nudi narativ koji ne nameće, nego poziva: da čovjek u svijetu prepozna je transcendentni horizont koji daje smisao njegovu iskustvu.

Kršćanstvo u kontekstu moći

U pluralnom svijetu, moć više nije samo represivna – ona oblikuje identitete i diskurse. Foucaultovu misao o „mikrofizici moći“⁴⁹⁰ možemo primijeniti i na religiju: kršćanstvo ne postoji izvan odnosa moći, nego unutar njih. No autentično kršćanstvo nudi drukčiju logiku – moć kao služenje.

Kršćanin kao subjekt u mrežnom društvu oblikuje svoj identitet u tenziji između pripadnosti zajednici i osobne slobode. On ne podliježe moći, nego je preobražava: svjedočanstvom, odgovornošću i zajedništvom. Time postaje egzistencijalni subjekt otpora – ne borbom, nego prisutnošću.

Zaključno: izazov integracije i vjernosti

U svijetu raspršenih identiteta i pluralnih moći, kršćanstvo je pozvano na integraciju – na povezanost razuma, duha i zajednice. Papa Benedikt XVI.⁴⁹¹ podsjeća da Crkva nije politički subjekt, ali jest duhovni akter koji mora „probuditi snage savjesti“ u društvu.

Fenomenološki, vjernost ne znači zatvorenost, nego sposobnost autentičnog odgovora na stvarnost. Kršćanstvo stoga nije bijeg iz svijeta, nego prisutnost u svijetu – svjedočanstvo nade koja se rađa iz ljubavi. U tom svjetlu, Crkva i vjernici nisu pozvani na obranu prošlosti, nego na otvaranje budućnosti: stvaranjem mostova smisla, dijaloga i autentičnosti u vremenu koje je izgubilo središte.

4.5. Vrijednosti i dijalog s transcencijom

„Smisao nije dan, nego se događa.“

Maurice Merleau-Ponty, Fenomenologija percepcije

Kršćanstvo kao iskustvo, a ne ideologija

Kršćanstvo nije tek poruka, nego iskustvo prisutnosti Boga. Taj Bog nije samo *mysterium tremendum et fascinans*, nego bliski Bog koji ljubi i dolazi

⁴⁹⁰ MICHEL FOUCAULT. *Nadzirati i kažnjavati: nastanak zatvora*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1997.

⁴⁹¹ BENEDIKT XVI. *Svjetlo svijeta: Papa Benedikt XVI. u razgovoru s Peterom Seewaldom*. Zagreb: Verbum, 2010.

čovjeku u osobi Isusa Krista. Kršćanstvo, po svojoj biti, nije teorijski sustav i ne može se iscrpiti u pojmovima; no iz njega proizlazi praktično-etička i duhovna dimenzija kao neposredni učinak njegova bića.

Razumijevanje kršćanstva ovisi o izborima koji se donose na osobnoj i društvenoj razini, kao i o konačnom raščišćavanju s konstantinovskim modelom odnosa između države i religije. Jednako tako, ono zahtijeva distancu prema militantnim oblicima sekularizma (laicizma) koji nastoje postati svojevrsna „državna religija“.

Fenomenološka teologija, kako ističe Jakov Jukić, razvijena je osobito kroz autore poput Rudolfa Otta, Friedricha Heilera i Gerarda van der Leeuwa. Heiler naglašava da je temelj religije susret sa svetim, iskustvo čovjekova zajedništva s transcendentnom zbiljnošću.⁴⁹² Hans Urs von Balthasar nadovezuje se na to mišljenje tvrdeći da bit kršćanstva nije u uzdizanju ljudskog duha ni u znanju, nego u Božjoj ljubavi koja sama sebe slavi i poziva čovjeka da je slavi s njom.

Kršćanstvo se, stoga, ne može svesti na racionalno znanje – ono pripada sferi iskustva, susretu s Uskrsnim Kristom. Upravo tu se pojavljuje raskorak s modernitetom, koji vjeru svodi na pojam i ideju.

Kritika racionalizma i logika ljubavi

U kontekstu zapadne filozofije, kršćanstvo se povezuje s neracionalističkom tradicijom koja promiče logiku srca – logiku ljubavi. Max Scheler, kritičar modernog čovjeka *ressentimenta*, smatra da modernitet gubi „kulturu srca“. Time se otvaramo neracionalističkoj struji zapadne filozofije u kojoj je riječ o logici ljubavi kao srodstvu logike, kao o poretku srca i o kulturi srca, za koju čovjek *ressentimenta* – a to je za Schelera moderni čovjek – više ne zna.⁴⁹³ Učiniti nešto dobro radi dobra samoga, a ne radi vlastite proračunatosti (posrednog mišljenja), otkriva nam jedan objektivni svijet koji je dostupan manjem broju ljudi nego onaj racionalni. Tada je moguće – iz perspektive filozofije – da ne živimo u raskoraku bitka i vrednota. Vrednote mogu ulaziti u proces stvarnog djelovanja i time se ne razdvaja realnost od ideala. Ideali time bivaju primjereni realnosti, a svojevrsni strah od doticaja stvarnosti ne sprečava ostvarenje vrednota. U tome se očituje duboki smisao kršćanstva – podarenog samo iskonskim

⁴⁹² JAKOV JUKIĆ. *Budućnost religije. Sveto u vremenu svjetovnosti*. Split: Matica hrvatska, 1991., str. 56.

⁴⁹³ MAX SCHELER. *Ideja čovjeka i antropologija*. Zagreb: Nakladni zavod Globus, 1996., str. 234.

svecima i onima koji se žrtvuju za ljubav, istinu, slobodu i pravednost u ime vjere.⁴⁹⁴

Koncil kao smjerokaz suvremenog kršćanstva

Drugi vatikanski koncil ostaje „kompas“ suvremenog kršćanstva. U njemu se Crkva poziva na kolegijalnost, ekumenski dijalog, otvorenost prema drugim religijama i kulturama te služenje miru i pravednosti. Odbacuje se „sukob civilizacija“, a naglašava obostrano poštovanje između vjere i znanosti te vjere i politike.

Poseban naglasak stavljen je na mlade generacije – „budućnost Crkve“ – što se konkretno očituje kroz Svjetske dane mladih koje je utemeljio Ivan Pavao II. Iako se kršćanstvo oslanja na političku dimenziju društvenog djelovanja, ne može se svesti na politički katolicizam: ono je prije svega poziv na svjedočenje evanđeoskih vrijednosti u javnom prostoru.

U tom smislu kršćanstvo u ovom eseju promatramo na liniji Drugog vatikanskog koncila, koji ostaje „kompas“ za Katoličku Crkvu „u čijim se institucijama mora razvijati kolegijalnost; ekumenskom se dijalogu mora dati prioritet kako bi se konkretnim djelima nastavilo postupno približavanje ostalim kršćanskim crkvama; međureligijski dijalog i dijalog s različitim kulturama mora se shvaćati kao služenje miru i pravednosti, te odbacivati lažnu i opasnu teoriju o sukobu civilizacija; odnos između vjere i politike, kao i između vjere i znanosti, mora biti u znaku obostranog poštivanja međusobnih procedura i uloga; usmjeriti pozornost prema mladim naraštajima koje se smatra „budućnošću Crkve“, što se očituje u nastavljanju Svjetskog dana mladeži,⁴⁹⁵ koji je ustanovio Ivan Pavao II. Kršćanstvo se u provedbi društvenih reformi oslanja na politiku, u kojoj katolici – laici moraju sudjelovati, svatko na svoj način, ali se ne može svesti samo na politiku i prihvatiti politički katolicizam.

Povijesna prisutnost i duhovna trajnost kršćanstva

Možemo zaključiti da povijesne činjenice upravo rasvjetljuju vjekovni utjecaj kršćanstva na sveukupno djelovanje pripadnika zapadnoeuropske civilizacije. Stoga one kroz stvaranje smisla, duhovnosti i duševnosti traju u religioznosti i onda kada se one formalno više ne prihvaćaju u religijskoj, društvenoj,

⁴⁹⁴ Nav. dj. ŽARKO PAIĆ. *Moć nepokornosti*, str. 45.

⁴⁹⁵ Nav. dj. ALCESTE SANTINI. *Izazovi novog pape*. Laicitet, relativizam, znanost, str. 7.

moralnoj doktrini tradicionalne religije. Dakako, zbog promijenjenog društvenog i psihološkog profila suvremenog svijeta – kako na razini društvenog uređenja, tako i novog razumijevanja antropoloških datosti samog čovjeka.

Autentičnost kao odgovor na promjene vremena

Ova trajnost kršćanstva moguća je samo kroz vlastitu *autentičnost u promijenjenom svijetu i stoji više na razini iskustva nego pravovjerja*. Time se očituje hod kršćanstva “u korak s vremenom u duhu povijesnog bitka”, pri čemu je neophodna refleksivnost nad vlastitim životom što je od egzistencijalnog značenja. Vjernik kao i umjetnik bez refleksije nad vlastitim životom i povijesnim bitkom osjeća se izgubljeno. Problem odnosa kršćanstva i hoda “u korak s vremenom u duhu” vremena svijeta rješava se na temelju autentičnosti religioznog iskustva i iskustva života.

Kršćanske vrijednosti u suvremenom društvu

Autentičnost kršćanskog religioznog iskustva možemo sažeti u nekoliko zahtjevnih riječi: dobrotu, praštanje, milosrđe, služenje, mir i radost nadanja.⁴⁹⁶ Ako istražujemo kršćanstvo kao sociopovijesnu jedinicu, možemo ga spoznati kao raščlanjeni sustav faktičkih vrijednosnih procjena i njegovih prvenstvenih vrijednosti.⁴⁹⁷ Poput Nietzschea u prvi plan kod definiranja kršćanstva tada možemo postaviti vrijednosti.⁴⁹⁸ Time je kršćanstvo posljedica vrednovanja-tumačenja koje postavlja hijerarhiju ciljeva i određuje pravac djelovanja. Kao Nietzsche, tada možemo zaključiti da je tijekom povijesnog razvitka postavljanje hijerarhije ciljeva i određenje pravca djelovanja kršćanstva, ispitano psihološki, bilo počesto „rezultat određenih perspektiva korisnosti za održavanje i pojačavanje tvorevina ljudskog gospodstva: i samo lažno projiciranje u bit stvari.“⁴⁹⁹ To je dovelo do sloma naših „velikih vrijednosti i ideala“, što je Nietzsche prikazao kao „smrt Boga“, politiku pretvorilo u borbu za vlastitu korist, a autentično kršćanstvo dovelo na sklisku granicu s kršćanskim fundamentalizmom.

⁴⁹⁶ JAKOV JUKIĆ. *Religija u vremenu krize svjetovnosti*. U: Zbornik predavanja održanih u Vrhbosanskoj bogosloviji. Teološke teme. Sarajevo 1991.

⁴⁹⁷ Nav. dj. MAX SCHELER, *Ideja čovjeka i antropologija*, str. 5.

⁴⁹⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE. *Volja za moć*. Zagreb: Mladost, 1988.

⁴⁹⁹ Isto, str. 15.

Prenormativno iskustvo i dijalog s Transcendencijom

Autentično kršćanstvo ne polazi od unaprijed zadanih normi i vrijednosti, nego od zahtjeva koji proizlaze iz samog iskustva susreta. Ti zahtjevi nisu proizvoljni, nego se „postavljaju čovjeku“ – oni su dijaloški.

Time se „os iskustva premješta iz vertikale piramidalnih vrijednosnih porredaka u horizontale dijaloških zahtjeva i odgovora.“⁵⁰⁰ Tako je svakako moguće izbjeći da kršćanstvo upadne u kršćanski fundamentalizam. Sigurno je da čovjeka – koji ovdje nije objekt nego subjekt iskustva – svaki dijalog mijenja, jer je iskustvo u sebi dijaloško. Kod kršćanstva radi se o *judeo-kršćanskom religioznom iskustvu*, koje ne bi bilo moguće čovjeku da u sebi ne sadrži nešto božanskoga i ne otkriva božanske obrise u sebi i oko sebe, što mu daje na uvid da je čovjek religiozno biće. Judeo-kršćansko religiozno iskustvo, dakle, dijalog je između čovjeka i Boga.⁵⁰¹

Fenomenologija vjere u društvenoj krhkosti: zaključna razmatranja

Izgradnja kršćanskog identiteta u suvremenosti ne može biti pokušaj ponovne uspostave nadzora nad svijetom. Umjesto toga, kršćanstvo se suočava s globalizacijom, sekularizacijom i dekristijanizacijom kao prilikama za dublje svjedočenje vjere.

Autentično kršćanstvo prihvaća svoju krhkost i slabost, prepoznajući u nji-ma snagu dobra, smisla i praštanja. Religiozno iskustvo tako postaje dar sekulariziranog svijeta, jer podsjeća da je čovjek, unatoč svemu, duhovno biće.

Fenomenološki pristup omogućuje novo razumijevanje religije: ono ne isključuje znanstvene metode, nego traži dijalog između teologije, filozofije i društvenih znanosti. Time kršćanstvo ne teži obraćenju, nego otvaranju novog jezika – jezika prisutnosti Boga u suvremenom čovjeku.

Postmoderna, iako obilježena fragmentacijom i gubitkom smisla, postaje plodno tlo za kršćanski navještaj. U vremenu kada su rituali, tradicija i simboli oslabljeni, kršćanstvo nudi novu vrstu zajedništva – ne temeljenog na moći, već na iskustvu dobra i odgovornosti.

⁵⁰⁰ Nav. dj. ANTE PAŽANIN. *Etika i politika. Prilog praktičnoj filozofiji*, str. 337.

⁵⁰¹ Usp. MILAN ŠPEHAR. *U potrazi za duhovnim iskustvom*. Pitanje iskustva u religijama i čovjekovoj religioznosti. Zagreb: Glas Koncila, 2004., str. 138-139.

U tom kontekstu, govor o Kristovoj kenozi – Božjem poniženju i slabosti – dobiva novu snagu. Kršćanstvo ne promiče jakost koja se nameće, nego snagu koja povezuje. Evanđelje blaženstava, sa svojom paradoksalnom logikom („tko je zadnji, bit će prvi“, „ljubi neprijatelja“), postaje relevantno upravo za čovjeka postmoderne: dezorijentiranog, slabog, ali otvorenog za smisao.

Kršćanstvo u postmoderni ne polazi više od ideje „kršćanskog svijeta“, nego od zajedništva koje nadilazi rasu, naciju i kulturu. Ono se ne temelji na moći, nego na osobnoj odluci za zajednički hod u vjeri i neizvjesnosti.

Suprotno fundamentalizmu, autentično kršćanstvo ostaje otvoreno, uključivo i iskustveno. Čak i u sekulariziranom svijetu, ono se može izraziti kroz molitvu, karitas, moralni život i profane oblike solidarnosti.

Time se potvrđuje temeljna teza: kršćanstvo, kroz stoljeća i promjene društvenih oblika, opstaje kao trajna duhovna matrica. Ono nadživljuje svoje institucionalne oblike jer se ukorjenjuje u ljudskom iskustvu svetoga – u dijalogu između čovjeka i *Svetoga*.

5. EMPIRIJSKI UVID: KUŠNJA KRŠĆANSTVA U POSTMODERNOM DOBU

„Treba razuma da bi se spoznalo koliko ima stvari koje se ne mogu spoznati razumom.“

– Martin Kessel, Gegengabe

„Što tražite?“ (Iv 1,38)

„Samo osjetljivost za tuđu patnju jamči kršćanstvu blizinu s Isusom.“

– Johann Baptist Metz

5.1. Fenomenološko iskustvo vjere u suvremenom društvu - sociološki uvidi

Fenomenološko promišljanje vjere omogućuje razumijevanje religijskog iskustva kao subjektivnog i društvenog fenomena. Suvremeno društvo obilježeno je sekularizacijom i pluralizmom. Pitanje je kako pojedinci konstruiraju religijsko značenje i kako vjera oblikuje njihov svakodnevni život. Cilj ovog poglavlja je istražiti vjerničko iskustvo kroz prizmu fenomenologije u kontekstu suvremenih društvenih izazova.

Pitanje, „Što tražite?“ (Iv 1,38) simbolizira početak puta ka samorazumijevanju u postmodernom društvu. U svjetlu sociološko-fenomenološke hermeneutike, taj dijalog ne otvara samo religijsku temu. On postavlja i pitanje ljudske subjektivnosti i društvene autentičnosti u vremenu koje proizvodi subjekte prilagođene, ali otuđene.

Fenomenologija vjere

Fenomenologija vjere proučava religijsko iskustvo kroz subjektivan doživljaj i društvenu interakciju. Religijske interpretacije oblikuju svakodnevni

život, dok modernitet i materijalno obilje ⁵⁰² zasjenjuju duhovnu dimenziju i mijenjaju način razumijevanja svijeta.

No što se događa kada osoba prestane „funkcionirati“ prema tim obrascima i kada modernitet i materijalno obilje ne zasjenjuju duhovnu dimenziju?

Dolazi tišina, koja u fenomenološkom smislu nije samo odsutnost zvuka, već prostor između značenja i mjesto susreta sa samim sobom. Ona progovara kada prestane govor društvene rutine.

Religija se stoga transformira: više nije automatski društveni imperativ, nego postaje jedan od simboličkih izvora smisla u pluralnom i sekulariziranom okruženju – ne više dominantna, već sudjelujuća u višeslojnoj simboličkoj ekonomiji značenja.

Alfred Schütz, utemeljitelj fenomenološke sociologije, ističe da je svakodnevni svijet strukturiran tzv. „predznanjem“ – onime što nesvjesno prihvaćamo kao normalno i dano.⁵⁰³ Kada se to predznanje prekine – kada se subjekt distancira od očekivanog – dolazi do tzv. epohé, obustave prethodnih sudova. To nije gubitak, već mogućnost.

Fenomenološki, kriza autentičnosti ⁵⁰⁴ otvara subjekt za darovanost bića i susret s Drugim. Istinska subjektivnost i svetost nastaju kroz odgovor i zajedničko iskustvo unutar konkretne zajednice.⁵⁰⁵

Fenomenološki uvid pokazuje kako religijsko iskustvo oblikuje subjekt, postsekularni dijalog otvara prostor za pluralnu javnu prisutnost vjere, a kršćanski ethos se transformira u okvir smisla i dijaloga unutar suvremenog društva.

Sveto kao okvir smisla: Od dogme prema egzistencijalnoj orijentaciji

U postmodernom, postsekularnom društvu religijsko više nije isključeno iz javne sfere,⁵⁰⁶ nego se pojavljuje kao struktura smisla koja omogućuje subjektu

⁵⁰² HARVIE FERGUSON. *Phenomenological Sociology. Ensignht and Eperience in Modern Society*. Nottingham: Sage Publications, 2006., str. 90.

⁵⁰³ ALFRED SCHÜTZ. *The Phenomenology of the Social World*. Vienna: Northwestern University Press, 1967.

⁵⁰⁴ JEAN-LUC MARION. *Being given: Toward a phenomenology of givenness*. Stanford University Press, 2020.

⁵⁰⁵ EMMANUEL LÉVINAS. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1969.

⁵⁰⁶ JÜRGEN HABERMAS. *An awareness of what is missing: Faith and reason in a post-secular age*. Polity, 2010.

kroz krizu autentičnosti otkrivanje vlastite dubine i susret sa *Svetim* kao temeljem identiteta. U postmodernom društvu religijsko nije nestalo, nego se transformiralo u pluralni dijalog o smislu, kako pokazuje Habermas i Frankl.⁵⁰⁷

Novi religijski pejzaž / postsekularno društvo

Postsekularno društvo⁵⁰⁸ omogućuje religijskim iskustvima izražavanje u javnom dijalogu, bez institucionalne prisile. Ipak, kritičari upozoravaju da je taj pristup još uvijek ukorijenjen u sekularni racionalizam.

José Casanova i Hans Joas⁵⁰⁹ pozivaju na dublju obnovu: ne samo na „prevođenje”, nego i na priznanje ontološke dimenzije svetoga kao izvora smisla i društvenog reda.

Casanova⁵¹⁰ i Joas⁵¹¹ pokazuju da modernost ne isključuje religijsko, već mu otvara nove oblike, ističući ontološku dimenziju svetoga i pluralnu prisutnost religije u suvremenim društvima bez nostalgije za predmodernim jedinstvom. Sekularizacija nije kraj religije: ona je njezina transformacija prema iskustvu i slobodi traženja. Time se omogućuje postsekularna etika ravnopravnog dijaloga o temeljnim pitanjima smisla i *Svetog*.

Charles Taylor upozorava da „*immanent frame*“ prirodno percipira stvarnost bez transcendentnog, ali sekularizacija nije uništila vjeru, nego ju je premjestila u nove oblike.⁵¹² U kontekstu suvremenih društvenih napetosti, obilježenih fragmentacijom, isključenjem i gubitkom povjerenja, kršćanski govor

⁵⁰⁷ VIKTOR EMIL FRANKL. *Čovjekovo traganje za smislom: slavni neurolog i psihijatar opisuje osobno iskustvo iz koncentracijskih logora i kako je, unatoč poniženju i patnji, uspio reći «da» životu*. Planetopija, 2010.

⁵⁰⁸ JÜRGEN HABERMAS. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25(2008)4, 17–29.

⁵⁰⁹ JOSÉ CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.; HANS JOAS. *Faith as an option: Possible futures for Christianity*. Stanford University Press, 2014.; HANS JOAS. *The power of the sacred: An alternative to the narrative of disenchantment*. Oxford University Press, 2021.

⁵¹⁰ JOSÉ CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

⁵¹¹ HANS JOAS. *Faith as an option: Possible futures for Christianity*. Stanford University Press, 2014.; HANS JOAS. *The power of the sacred: An alternative to the narrative of disenchantment*. Oxford University Press, 2021.

⁵¹² CHARLES TAYLOR. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

o pomirenju i milosrđu dobiva novu težinu. Riječ je o vrijednostima koje više nisu rezervirane za zatvorene konfesionalne prostore, već sve više postaju preduvjeti za izgradnju inkluzivnih i solidarnijih društava.

Sveto u pluralnom društvu

José Casanova u svojoj analizi javne religije jasno ističe da vjera ne mora biti isključivo privatna stvar. Kada pridonosi općem dobru i međusobnom razumijevanju, religija može i treba imati aktivnu ulogu u javnoj sferi.⁵¹³ Dakle, poziv „Dodite i vidjet ćete“ nije ekskluzivni religijski imperativ, već opći antropološki poziv: čovjek treba iskustveni susret s istinom, a ne samo konceptualno znanje.

Upravo ta mogućnost otvara prostor za novo tumačenje sekularizacije. Peter Berger, koji je ranije tvrdio da je moderna nužno sekularna, kasnije priznaje kako svijet nije postao manje religiozan, već se religija premjestila iz institucija u osobnu sferu. Ova „deseekularizacija svijeta“ upućuje na činjenicu da vjerska dimenzija nije nestala; ona se transformirala – postala je intimnija, individualiziranija, ali ne i manje važna.⁵¹⁴

Stoga sekularizaciju ne treba shvaćati kao opreku vjeri, već kao proces koji religiji omogućava da postane relevantnija u dimenziji osobne vjere. Sekularno društvo otvara prostor za različita religijska izražavanja, uključujući i ona koja ne ovise o institucionalnom autoritetu. U tom smislu, vjernik više nije samo pripadnik kolektiva, već subjekt vlastitog duhovnog traženja.

Kršćanski ethos i pluralizam

Kršćanski ethos oblikuje kulturni identitet i potiče dijalog u pluralnom društvu, kombinirajući religiju, filozofiju i umjetnost.⁵¹⁵ On nije privilegij vjernika, nego mogućnost za svakog tko pita: „Gdje stanuješ?“

U Otkrivenju se ponavlja poziv: „Dodi!“. Svatko tko je žedan može pristupiti „vodi života zabadava“. Taj praiskonski poziv odjekuje i danas. Današnji

⁵¹³ JOSÉ CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

⁵¹⁴ PETER BERGER. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.

⁵¹⁵ VLAHO KOVAČEVIĆ. Katolički ethos i umjetnost. Filozofska istraživanja, 122 God. 31 (2011) Sv. 2 (417–435), str. 428.

čovjek, fragmentiran i umoran od ideoloških bitaka, može ponovno pronaći duhovnu orijentaciju. Ne kroz povratak prošlim strukturama, nego kroz obnovu nutarnjeg traženja.

U tom smislu, religijska misao, daleko od povlačenja u privatnost, sudjeluje u oblikovanju javnog morala, kulturne samorefleksije i socijalne kohezije. Ona postaje resurs u izgradnji uključivog društva u kojem razlike nisu prepreka nego prilika za zajedničko razumijevanje.

Kriza institucionalne Crkve i mogućnosti obnovljenog ethosa

Sekularizacija transformira religiju u osobno i kolektivno iskustvo, dok kršćanski ethos ostaje relevantan kao okvir smisla i dijaloga. Peter Berger⁵¹⁶ ističe kako religijska obnova u suvremenom svijetu govori protiv linearne sekularizacijske teze, pokazujući da religija ne nestaje – transformira se. José Casanova⁵¹⁷ dodatno naglašava da religijski narativi nisu nužno marginalizirani, već preoblikovani za javni dijalog. Jürgen Habermas⁵¹⁸ napokon poziva da se glasovi religije uključe u pluralni javni diskurs kao ravnopravni sudionici, unutar tzv. postsekularnog društva.

Katolička Crkva, osobito na Zapadu, doživjela je institucionalni i simbolički pad, što Danièle Hervieu-Léger⁵¹⁹ opisuje kao gubitak kolektivne memorije. Istražujem kako u ovakvim uvjetima kršćanski ethos nastaje kao dinamična i pluralna praksa smislenog bivanja.

U kontekstu postsekularnog hermeneutičkog okvira, ovaj esej nastoji pokazati da kršćanski ethos – suprotno nekim očekivanjima – ne zadržava isključivo institucionalnu ili doktrinarnu funkciju, već se transformira u etiku dijaloga i svjedočenja unutar pluralne javne sfere. Time se otvara prostor za ponovno prepoznavanje svetog u društvenom životu, bez potrebe za ekleziološkom hegemonijom ili monopolom nad značenjem. Ova analiza omogućuje dublje

⁵¹⁶ PETER BERGER. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.

⁵¹⁷ JOSÉ CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

⁵¹⁸ JÜRGEN HABERMAS. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(2006)1, 1–25.

⁵¹⁹ DANIÈLE HERVIEU-LÉGER. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000.

razumijevanje ambivalentnosti i napetosti koje proizlaze iz susreta religije s modernitetom.⁵²⁰

Sekularizacija kao transformacija, ne nestanak religije

Koncept sekularizacije, kako smo prethodno istaknuli, može se promatrati kao mogućnost usklađivanja postmoderniteta i kršćanstva, pod uvjetom da se kršćanstvo ne reducira ni na institucionalne okvire ni na statične dogmatske forme, nego se sagledava kao živo iskustvo i kolektivni smisao unutar složenih društvenih procesa.

Vjerničko iskustvo kršćanskog tipa ne može se svesti na tradicionalne religijske institucije. Ne može se zatvoriti ni u formu konfesionalne socijalizacije. Takvo iskustvo nadilazi institucionalne okvire. Ono se očituje kao kolektivna reprezentacija religioznog iskustva, duboko ukorijenjena u antropološkoj i duhovnoj stvarnosti čovjeka.⁵²¹

Sadašnji razvoj kršćanstva može se interpretirati kroz sociofenomenološku prizmu. Religija više nije (samo) struktura autoriteta, već egzistencijalni način interpretacije svijeta kroz simboličke obrasce značenja.

Ovdje religijsko postaje iskustveno, a ne ideološko. Kršćanski ethos, kao normativno utemeljenje zajedničkog identiteta, ne iščezava sa sekularizacijom, već se rekonfigurira u novim simboličkim i kulturnim kontekstima.⁵²²

Upravo kroz sociofenomenološku metodu – koja analizira kako pojedinci doživljavaju i interpretiraju društvenu stvarnost – možemo dublje razumjeti kako vjerničko iskustvo kršćanskog tipa u postmodernom društvu i dalje ostaje ključan izvor identiteta i duhovne orijentacije, unatoč eroziji institucionalnih

⁵²⁰ PETER L. BERGER. *The Sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday, 1967; JÜRGEN HABERMAS. *The Theory of Communicative Action*. Beacon Press, 1981.; JOSÉ CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

⁵²¹ PETER L. BERGER. *The Sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday, 1967.; THOMAS LUCKMANN. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Macmillan, 1967.

⁵²² ALFRED SCHÜTZ. *The Phenomenology of the Social World*. Vienna: Northwestern University Press, 1967.; PETER L. BERGER & THOMAS LUCKMANN. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Doubleday, 1966.

struktura.⁵²³ Sekularizacija ne uklanja religiju, nego mijenja njezinu društvenu prisutnost i funkciju. Prema Casanovi, to nije kraj religije, već njezina transformacija u javnoj sferi.⁵²⁴

Fenomenološki uvid pokazuje kako vjerničko iskustvo u suvremenom društvu oblikuje subjekt kroz susret sa *Svetim* i krizu autentičnosti, dok postsekularni dijalog otvara prostor pluralnoj i javnoj prisutnosti religije; istovremeno, kršćanski ethos se ne gubi, nego se transformira u okvir smisla, dijaloga i duhovnog angažmana unutar pluralnog i sekulariziranog društva.

Kršćanski ethos kao univerzalna, ali osobna stvarnost

Sukladno samoj etimologiji izraza “katolički“ (*kathólōn*) u kršćanstvu – posrijedi je ontička dimenzija promatranja, pogledâ „u odnosu prema cjelini“. Stoga je jasno da je kršćanski ethos fundamentalno univerzalna duhovna dimenzija i da je kao ethos, u oblicima svog očitovanja, dakle fenomenologijski, ujedno *duboko osoban ili identitetan* te se nužno pretače u beskrajno različite oblike kulturnih specifičnosti pojedinaca i skupina, na koje je nesvediv.

Nesvodivost kršćanskog ethosa – kao univerzalne dubinske dimenzije ili perspektive pogleda u odnosu na cjelinu – na konkretne oblike sociologijskih očitovanja pojedinaca ili skupina, relativizira *sve* te oblike, pa i njihov moral. Filozofijski i sociologijski gledano, kršćanski ethos nužno implicira pluralnost fenomena, a kršćansko-teološki u prvi plan stavlja vjerničko iskustvo otajstva eshatološkog oslobođenja.

Kršćanski ethos time postaje nosilac distinkcije između moderne, s njezinim ideologijskim identitetima, i postmoderne kao dogme identiteta koji se temelji na mentalitetu nesvodivih razlika i pojedinačnih sloboda. Konačno, moramo ponizno priznati ograničenja koja nam ovaj svijet nameće u pogledu naše slobode. Potrebno je napraviti jasnu razdjelnicu.

Opasnosti moderne: tehnokracija, relativizacija, otuđenje

Moderna tehnika i društvene institucije prijete otuđenjem. Kršćanski ethos ostaje mjesto simboličkog povezivanja i moralnog usmjerenja. Razaranjem

⁵²³ ROBERT N. BELLAH. *Civil religion in America*. In *New Critical Writings in Political Sociology*, pp. 415-430. Routledge, 2024.

⁵²⁴ JOSÉ CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

tradicionalnih oblika društvenosti i kulturne raznolikosti, moderno društvo ne dokida kršćanski ethos. Ipak, razara razumijevanje ekleziologije, socijalnog i kulturnog identiteta kršćanskog svijeta, unutar kojega su se oblikovali narodi poput hrvatskog. Ovo se nadomješta oblicima institucionalne i instrumentalne odgovornosti.⁵²⁵

Konfesionalna socijalizacija i civilna religija

Kršćanstvo konfesionalnom socijalizacijom oblikuje društvenu strukturu. Kao kolektivna reprezentacija religioznog iskustva ne sakralizira norme društva, već pridonosi društvenoj kontroli. Time se opravdava utemeljenje društvenih obrazaca, što pomažu redu i stabilnosti sustava ili društvenog poretka.⁵²⁶ U suprotnom se kršćanstvo unutar konfesionalne socijalizacije može odrediti kao svojevrsna projekcija *obogotvorenja društva i čovjeka* – kao da sakralizirane norme i vrijednosti znače ontološki temelj.

Uloga kršćanstva kao zajedničkog duhovnog iskustva ne sastoji se prvenstveno u potvrđivanju i obrani identiteta – bilo osobnog, grupnog ili institucionalnog. Dok identitet često diferencira, liturgijsko iskustvo, utemeljeno na simbolima i zajedništvu (*comunio*), usmjereno je na nadilaženje razlika i uključivanje svih sudionika u zajedničku stvarnost Transcendentnog. Zbog toga se liturgijsko značenje identiteta duboko razlikuje od onog svakodnevnog ili društveno-političkog identiteta: ono ne razdvaja, nego povezuje.

Zato možemo reći da Crkva – ili šire, vjerska zajednica – danas više *ojačava* nego *stvara* veze zajedništva.⁵²⁷ Zato je naklonjena transformiranju u civilnu i političku religiju, koja je naklonjena transformiranju u nacionalno obličje. “To je, dakako, povezano sa socijalnim čimbenicima koji taj proces potiču ili priječe.”⁵²⁸ U modernitetu civilna i politička religija preuzele su ulogu u posvećivanju moderniteta. Primjer civilne religije Robert Nelly Bellah plastično ilustrira na inauguraciji novog predsjednika SAD-a kao mehanizam za analizu onoga,

⁵²⁵ Usp. IVAN CIFRIĆ. *Izazovi bioetike*. Zbornik radova, *Bios i etos – okoliš u bioetičkoj paradigmi*, Pergamena, Zagreb 2000., str. 171. Umjesto dubokih duhovnih korijena, identitet sve više poprima institucionalan i funkcionalan karakter, što religiji pridaje ulogu društvenog mehanizma, a ne izvora egzistencijalnog smisla.

⁵²⁶ THOMAS F. O'DEA. *The Sociology of Religion*. New Jersey: Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, 1966., str. 14-16.

⁵²⁷ ESAD ČIMIĆ. *Drama a/teizacije*. Zagreb, Sarajevo: Šahinpašić, 2006., str. 158.

⁵²⁸ Isto, str. 159.

što naziva “civilnom religijom” – vjerskom dimenzijom koja, još jednom, građane stavlja u doticaj s onim *svetim*.

Teorija racionalnog izbora i religijska dinamika

Teorija racionalnog izbora i analiza religijskog autoriteta pokazuju da kršćanski ethos opstaje kroz prilagodbu društvenim promjenama, istovremeno čuvajući duhovnu relevantnost. To sve pokazuje da kršćanstvo ne samo da i dalje živi, nego će i opstati, nudeći, kao što to i čini, puno različitih izbora kako u obliku *civilne i političke religije*, tako i kroz *konfesionalne socijalizacije kršćanstva* – što ima svoje mjesto u klerikalnim organizacijama, ali i u obliku *zajedničkog duhovnog iskustva*.

Ovo nas dovodi do dva doprinosa sociološkoj teoriji, koja pomažu razumjeti kuda kršćanstvo smjera i ujedno očuvati koncept sekularizacije.

Prvi doprinos je teorija racionalnog izbora, već prilično poznata. Drugi doprinos je kompatibilan s njom i objašnjava komplet ideja koje unapređuju naše razumijevanje sekularizacije, zadržavajući je kao koristan termin u sociološkom vokabularu.⁵²⁹

Kršćanski ethos nije otpor promjenama. On poziva na dublje razumijevanje stvarnosti kroz prizmu transcendencije i može biti orijentir koji oslobađa u svijetu obilja i duhovne praznine. Naime, on ne polazi od norme, već od iskustva – ne traži moć, već smisao. Kršćanski ethos u postmodernom društvu ne iščezava, već se transformira u etiku dijaloga, odgovornosti i svjedočenja!

*Čovjek je snop veza, čvor korijenja čiji
cvijet i plod je svijet.*

*A man is a bundle of relations, a knot of roots,
whose flower and fruitage is the world.*

— Ralph Waldo Emerson, *History*

⁵²⁹ Nav. dj. RONALD L. JOHNSTONE. *Religion in Society. A Sociology of Religion*, str. 370.

5.2. IPA metodologija i provedba intervjua - pristup i validacija podataka

Središnje istraživačko pitanje rada usmjereno je na razumijevanje načina na koji članovi „Kršćanskog akademskog kruga“ doživljavaju svoje religiozno iskustvo te kako ono pridonosi oblikovanju kolektivnog identiteta unutar njihove kršćanske zajednice. Istraživanje se temelji na Interpretativnoj fenomenološkoj analizi (IPA), metodološkom okviru koji objedinjuje elemente fenomenologije, hermeneutike i idiografije.⁵³⁰

5.2.1. Epistemološka osnova IPA

IPA polazi od fenomenološke epistemologije, pretpostavljajući da je osobno iskustvo moguće razumjeti kroz dubinsku analizu sudioničkih narativa, uz nužnu interpretativnu ulogu istraživača. Fokus je na značenju koje pojedinci pridaju svom iskustvu, pri čemu je u središtu pozornosti njihov „životni svijet“ (Lebenswelt), istražen kroz subjektivne narative.

IPA integrira tri epistemološke razine:

- Fenomenologiju – opis iskustva onako kako se ono pojavljuje osobi koja ga doživljava,⁵³¹
- Hermeneutiku – dvosmjerni proces tumačenja, u kojemu istraživač nastoji razumjeti kako sudionik razumije svoje iskustvo (tzv. dvostruka hermeneutika),
- Idiografiju – fokus na detaljnu analizu specifičnog slučaja prije generalizacije.

Cilj nije bio deskriptivno prikazivanje religijskih struktura, već konstrukcija i interpretacija osobnog religijskog iskustva u odnosu na instituciju, zajednicu, praksu i simbol. Pritom su posebnu pozornost dobile teme savjesti, slobode, dijaloga s tradicijom i iskustva svetoga, u kontekstu specifične zajednice poput „Kršćanskog akademskog kruga“ i šireg kršćanskog ethosa.

⁵³⁰ ONATHAN A. SMITH, PAUL FLOWERS, MICHAEL LARKIN. *Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research*. 2nd edition. UK: SAGE, 2022. Publications. https://us.sagepub.com/sites/default/files/upm-assets/121710_book_item_121710.pdf

⁵³¹ EDMUND HUSSERL. *Kriza evropskih znanosti i transcendentna fenomenologija: uvod u fenomenološku filozofiju*. Zagreb: Globus, 1990. MAURICE MERLEAU-PONTY, ANDELKO HABAZIN. *Fenomenologija percepcije*. Veselin Masleša, 1990.

5.2.2. Metodološki dizajn i intervjui

Istraživačka metodologija: Dubinski intervjui u funkciji IPA pristupa

U skladu s interpretativnom fenomenološkom analizom (IPA), korišten je kvalitativni, idiografski istraživački dizajn. Glavna metoda prikupljanja podataka bio je dubinski intervju, koji omogućuje prikupljanje bogatih, osobno intoniranih narativa te detaljnu analizu unutarnjeg doživljaja religioznosti sudionika.

Uzorkovanje je bilo namjerno (*purposive*), usmjereno na članove „Kršćanskog akademskog kruga“ koji posjeduju reflektirano i artikulirano religiozno iskustvo. U IPA pristupu informacijska zasićenost nije primarni cilj; fokus se stavlja na dubinu i kvalitativnu složenost pojedinačnih slučajeva, a ne na reprezentativnu širinu ili kvantitativnu distribuciju fenomena. Ovakav pristup omogućuje uvid u subjektivne interpretacije, refleksivne procese i kontekstualna značenja religioznog iskustva, što je u središtu fenomenološke i hermeneutičke analize.

Od dvadesetak kontaktiranih osoba, u analizu je uključeno sedam sudionika čiji su odgovori pokazivali potrebnu dubinu i informativnost te koji već dulje vrijeme žive vlastito religijsko iskustvo između institucionalne pripadnosti i osobne kritičke distance. Broj od sedam sudionika optimalan je prema preporukama Smith, Flowers & Larkin⁵³² za detaljnu idiografsku analizu.

Svi intervjui provedeni su individualno, u zaštićenom ambijentu (privatni domovi ili kafići), bez prisutnosti drugih osoba. Razgovori su trajali između 60 i 120 minuta. Istraživač (VK), svjestan svojih predispozicija i moguće pristranosti, vodio je razgovore u neutralnom tonu, izbjegavajući nametanje vlastitih interpretacija.

Autor analize pozicionira se kao angažirani interpret,⁵³³ koji ne zauzima neutralnu poziciju, već refleksivno ulazi u dijalog sa svijetom sudionika. U skladu s IPA pristupom, istraživač ne nastoji “izvući istinu” iz sudionika, nego razumjeti način na koji sudionici doživljavaju, konstruiraju i preobražavaju religijsko značenje.

⁵³² JONATHAN A. SMITH, PAUL FLOWERS, MICHAEL LARKIN. *Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research*. 2nd edition. UK: SAGE Publications, 2022.

⁵³³ “Angažirani interpret” ne znači gubitak neutralnosti, već priznanje interpretativne prirode fenomenološkog odnosa, u kojem istraživač refleksivno nadzire vlastiti doprinos značenju.

Intervjui su audio snimljeni i doslovno transkribirani, čime je osigurana verifikabilnost podataka. Svi sudionici potpisali su obrazac informiranog pristanka, sukladno etičkim principima navedenim u COREQ⁵³⁴ i SRQR⁵³⁵ smjernicama.

5.2.3. Sudionici i uzorkovanje

Sudionici su odabrani metodom namjernog uzorkovanja (purposive sampling), s ciljem uključivanja osoba koje posjeduju duboke i artikulirane uvide u vlastito religijsko iskustvo unutar kršćanskog etosa, kako bi omogućili *dublju idiografsku analizu*, što je u skladu s IPA praksom.⁵³⁶

Kriteriji za odabir:

Jasno oblikovano i verbalno izraženo religijsko iskustvo;

Refleksivna sposobnost samopromatranja i izražavanja unutarnjih stanja;

Voljnost za sudjelovanje u otvorenom razgovoru o vjeri, Crkvi, sakramentima i simbolima.

U istraživanje je uključeno sedam članova „Kršćanskog akademskog kruga“, koji su pokazali sposobnost refleksivnog izražavanja osobnih duhovnih uvida. Sudionici čiji su odgovori bili površni ili nedovoljno artikulirani isključeni su iz analize, kako bi se osigurala kvaliteta i dubina prikupljenih podataka.

5.2.4. Provedba intervjuja i uloga istraživača

Proces intervjuja

Podaci su prikupljeni putem dubinskog polustrukturiranog intervjuja, temeljenog na nizu tematskih pitanja o religijskom iskustvu, ulozi Crkve, vjeri,

⁵³⁴ ALLISON TONG, PETER SAINSBURY, JONATHAN CRAIG. Consolidated Criteria for Reporting Qualitative Research (COREQ): a 32-item Checklist for Interviews and Focus Groups, u: *Int J Qual Health Care*, 19 (2007.) 6, 349–357.

⁵³⁵ BRIDGET C. O'BRIEN, ILENE B. HARRIS, THOMAS J. BECKMAN, DARCY A. REED, DAVID A. COOK. Standards for Reporting Qualitative Research: a Synthesis of Recommendations, u: *Acad Med*, 89 (2014.) 9, 1245–1251.

⁵³⁶ JONATHAN A. SMITH, PAUL FLOWERS, MICHAEL LARKIN. *Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research*. 2nd edition. UK: SAGE., 2022. Publications. https://us.sagepub.com/sites/default/files/upm-assets/121710_book_item_121710.pdf

sumnji, molitvi, simbolima i liturgiji. Intervju je proveden u sigurnom i neformalnom okruženju, snimljen i transkribiran doslovno.

Pitanja su oblikovana kako bi:

Otvorila prostor za autentičan govor i spontanost;

Omogućila duboko razmišljanje o unutarnjim i vanjskim aspektima religioznosti;

Potaknula refleksiju o simboličkom, tjelesnom i etičkom značenju vjere.

Intervjue je provodio istraživač (VK), muškog spola, koji je bio svjestan vlastite pozicije i moguće pristranosti. Tijekom procesa vodio je memo zapise i refleksivne bilješke, čime je nadzirao vlastiti utjecaj na tijek razgovora. Intervjui su bili polustrukturirani, s otvorenim prostorom za slobodnu ekspresiju sudionika. Održavali su se u privatnom ambijentu i trajali su od 60 do 120 minuta. Snimljeni su uz prethodno dobiveni informirani pristanak, a zatim doslovno transkribirani radi preciznosti u analizi.

5.2.5. Etika i refleksivnost

Sudionicima je zajamčena *puna anonimnost i povjerljivost*. Iako je narativ visoko osoban, u pisanju su izbjegnuti identifikacijski elementi. Razgovor je vođen s poštovanjem, bez usmjeravanja odgovora. Sudionici su dali *informirani pristanak* i svjesno sudjelovali u svakom dijelu istraživačkog procesa.

Sudionici su bili informirani o ciljevima istraživanja, pravima na povlačenje u bilo kojem trenutku (što se nije dogodilo) te o načinu obrade njihovih podataka. Istraživač je kontinuirano reflektirao vlastitu uključenost u temu, svjestan svoje pozicije kokreatora značenja unutar interpretativnog okvira IPA pristupa. Etika i refleksivnost u ovom su istraživanju bile integralni elementi istraživačkog procesa, ne tek formalna obveza.

5.2.6. Analitički proces i tematska obrada

Validacija i interpretacija

Validacija nalaza provedena je prema standardnim koracima IPA metode: ⁵³⁷

Višestruko čitanje transkripta radi uranjanja u svijet sudionika;

Identifikacija značenjskih jedinica (tematskih fragmenata koji nose interpretativnu vrijednost);

Formuliranje početnih komentara (deskriptivnih, lingvističkih i konceptualnih);

Izgradnja tematskih klastera – organizacija srodnih komentara u nadređene teme i podteme;

Refleksivna interpretacija – povezivanje iskustva sudionika s relevantnim teorijskim konceptima (npr. *embodied knowledge*, simbolička hermeneutika, sakramentalnost);

Uključivanje citata – radi vjerodostojnosti i transparentnosti.

5.2.7. Validacija i teorijska integracija

Završna interpretacija strukturirana je u dvije dimenzije:

A) Struktura društvene integracije religioznog iskustva;

B) Identifikacija s religijskim iskustvom unutar temeljnih odrednica kršćanskog ethosa.

Religijsko iskustvo tako se ne prikazuje samo kao individualna kategorija, već i kao kolektivna reprezentacija ukorijenjena u kršćanskoj simbolici, moralnim orijentacijama i društvenim praksama. U skladu s IPA pristupom, rezultati su prezentirani tako da jasno povezuju osobna svjedočanstva sa širim konceptualnim strukturama. Refleksivnost istraživača dodatno je osigurana vođenjem dnevnika promišljanja, komentara i preliminarnih teorijskih uvida.

⁵³⁷ JONATHAN A. SMITH, PAUL FLOWERS, MICHAEL LARKIN. Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research. 2nd edition. UK: SAGE., 2022. Publications. https://us.sagepub.com/sites/default/files/upm-assets/121710_book_item_121710.pdf

Proces analize: Transkripcija, kodiranje i generiranje tematskih uvida

Svi intervjui doslovno su transkribirani. Analiza podataka provedena je prema koracima Interpretative Phenomenological Analysis (IPA),⁵³⁸ u nekoliko faza:

Detaljno čitanje transkripata radi dubokog uranjanja u narative sudionika.

Trostruko komentiranje sadržaja: deskriptivno, lingvističko i konceptualno.

Razvijanje početnih tematskih jedinica iz komentara.

Identifikacija obrazaca unutar i između intervjua.

Formiranje tematskih klastera i izgradnja narativa.

Kodiranje je provedeno ručno i iterativno. Ključni kriterij za uključivanje tematskih jedinica bila je konvergencija značenja, odnosno koliko se određeni motiv ili iskustvo ponavlja kroz više intervjua, odražavajući i osobnu i kolektivnu dimenziju doživljaja. Kodovi i teme povezivani su s teorijskim podtemama prethodnog dijela rada, čime je osigurano koherentno povezivanje empirijskog i teorijskog sloja.

5.2.8. Opravdanost metodološkog pristupa

Ovim metodološkim dizajnom osigurana je mogućnost dubljeg razumijevanja religioznog iskustva sudionika, integrirajući osobnu refleksiju s društvenim i teološkim kontekstom.

Dubinski intervju odabran je kao jedina istraživačka metoda zbog složenosti fenomena religioznog iskustva, koje ne može biti reducirano na kvantitativne pokazatelje. Doživljaj svetoga, kao osobna, ali i ontološka kategorija, zahtijeva metodu sposobnu zahvatiti egzistencijalne tenzije, duhovne koordinate i unutarnju dinamiku religioznog identiteta.

Analiza je bila usmjerena na zajedničko duhovno iskustvo kao mjesto susreta pojedinca i zajednice, povijesti i transcendencije. Time se omogućuje

⁵³⁸ JONATHAN A. SMITH, PAUL FLOWERS, MICHAEL LARKIN. Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research. 2nd edition. UK: SAGE, 2022. Publications. https://us.sagepub.com/sites/default/files/upm-assets/121710_book_item_121710.pdf, JULIA SPIERS and RACHEL RILEY. Analysing one dataset with two qualitative methods: The distress of general practitioners, a thematic and interpretative phenomenological analysis. *Qualitative Research in Psychology*, 16(2019)2, pp. 276-290.

razvoj teorijski senzibiliziranih uvida, koji ne gube epistemološku utemeljenost, ali ostaju vjerni bogatstvu osobnog iskustva.

Na taj način, metodološki pristup omogućio je da se osobna religijska svjedočanstva ugrade u širu analitičku matricu kršćanskog identiteta, stvarajući most između fenomenološkog opisa i teorijskog tumačenja.

Na temelju prethodno izložene metodološke prizme, empirijsko istraživanje usmjereno je na fenomenološko promišljanje vjerskog iskustva u suvremenom društvu, otkrivanje prostora postsekularnog dijaloga i praćenje transformacije kršćanskog ethosa unutar pluralne i sekularizirane javne sfere.

5.3. Iskustva ipitanika – analitički pregled i društveni kontekst

Na temelju prethodno opisanih metodoloških principa interpretativne fenomenološke analize (IPA), u ovom poglavlju prikazuju se iskustva sudionika. Identificirane su tri nadređene teme, svaka s pripadajućim podtemama, koje obuhvaćaju ključne aspekte subjektivnog religioznog iskustva unutar suvremene katoličke duhovnosti. Ova iskustva potvrđuju da kršćanski ethos ne nestaje, nego se transformira kroz osobnu refleksiju i dijalog unutar zajednice. Tematska struktura proizašla je iz hermeneutičkog čitanja transkripata i dijaloga između narativa sudionika i istraživača, u skladu s recentnim IPA studijama.⁵³⁹

Nadređena tema 1: **Religiozno iskustvo kao unutarnji dijalog**

Sudionici doživljavaju vjeru kao proces unutarnjeg dijaloga – prostor između sumnje i povjerenja, između osobnog i institucionalnog. Dijalog nije samo misaoni, nego i egzistencijalni čin: način da se pronade autentičan odnos s Bogom unutar ograničenja tradicije i vlastite ljudskosti.

Podtema 1.1: Glas savjesti i sumnje

S4: „Ponekad mi se čini da Bog šuti, ali tada shvatim da ja nisam tiha. Kad utihnem, čujem da nisam sama.“

⁵³⁹ SHANSHAN DONG, KAI WANG, KAIQI ZHANG, et al. Decision Fatigue Experience of Front-Line Nurses in the Context of Public Health Emergency: An Interpretative Phenomenological Analysis. *BMC Nursing* 23 (2024): 553. <https://doi.org/10.1186/s12912-024-02163-w>, RUIHUA LI et al. Understanding college success through the lens of first-generation students in China: An interpretative phenomenological analysis. *Heliyon*, Volume 10, Issue 10, e30979. doi: <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2024.e30979>

Interpretacija: Citirana izjava otkriva iskustvo duhovne napetosti – odnos prema Bogu nije stabilna sigurnost, nego pokret između odsutnosti i prisutnosti. Ovdje se otkriva fenomenološka dimenzija religioznog iskustva; sumnja se ne doživljava kao prijatna vjери, nego kao njezin suputnik, a tišina postaje prostor susreta i unutarnjeg slušanja. Sudionici često opisuju vjeru kao „slušanje u tišini“, što upućuje na fenomenološku dimenziju religioznog iskustva: osjetljivost na ono što nadilazi racionalno razumijevanje.

S6: „Kad sam sama, osjećam kako se moj odnos s Bogom razvija i mijenja ovisno o tome što prolazim.“

Interpretacija: Religija se doživljava kao dinamičan proces; unutarnji dijalog omogućuje subjektivnu reinterpretaciju vlastitog iskustva i integraciju životnih izazova u vjeru.

S1: „Pitam se često zašto se stvari događaju ovako, ali osjećam da mi te sumnje pomažu da bolje razumijem sebe i Boga.“

Interpretacija: Sumnja je eksistencijalni instrument samosvijesti; religioznost nije pasivna vjera, već refleksivni, hermeneutički proces.

Podtema 1.2: Vjera kao odnos, ne dogma

S2: „Ne mogu više vjerovati u Boga ‘kako treba’. Sad vjerujem onako kako mogu – u dijalogu, u pitanju, u susretu.“

Interpretacija: Ovaj navod pokazuje pomak od doktrinarne prema relacijskoj vjeri. Vjera se živi kroz odnose – s drugima, s Crkvom, s vlastitim strahovima. Interpretativno, to znači da religiozno iskustvo nije „posjed“ vjere, nego kontinuirani proces identifikacije: biti vjernik znači stalno preispitivati način na koji se vjeruje.

S5: „Sada vjerujem više kroz svoja iskustva i susrete, nego kroz ono što mi netko kaže da je ispravno.“

Interpretacija: Premještanje fokusa s dogme na iskustvo potvrđuje postkonfesionalnu dimenziju religioznosti – vjerovanje se živi, ne samo posjeduje.

S7: „Mogu biti u Crkvi, ali vjerovati na svoj način, koji mi je blizak i razumljiv.“

Interpretacija: Religiozno iskustvo oblikuje se kroz osobnu interpretaciju i aktivnu reinterpretaciju institucijske tradicije.

Podtema 1.3: Tišina kao prostor susreta

S6: „Na misi često ne tražim riječi. Tražim mir, tišinu – onaj trenutak kad sve stane i osjetim da sam u nečijoj prisutnosti.“ Interpretacija: Tišina postaje oblik utjelovljenog znanja – osjećaj prisutnosti Božjeg ili svetog koji nadilazi racionalno razumijevanje. Ovdje se religiozno iskustvo prepoznaje kao tjelesno i afektivno: tišina, disanje, prisutnost. To nije teološki pojam „milosti“, nego iskustveni osjećaj bivanja u odnosu s nečim većim. Istraživač interpretira ovo kao oblik „utjelovljenog znanja“ – znanja koje se ne misli, nego osjeća.

S3: „Kada šetam u prirodi i sve je tiho, osjećam da sam bliže Bogu nego u bilo kojem crkvenom obredu.“

Interpretacija: Afektivna i estetska dimenzija religioznog iskustva; transcendencija se ostvaruje kroz svakodnevne, tjelesne i senzorne prakse.

S2: „Kad utihnem u molitvi, osjećam kako sve unutra dolazi na svoje mjesto i kako sam u kontaktu s nečim većim od sebe.“

Interpretacija: Tišina služi kao prostor introspektivnog dijaloga i spiritualne integracije.

Sažetak nadređene teme 1 – Povezivanje s teorijskim okvirom:

Religiozno iskustvo sudionika prožeto je unutarnjim dijalogom između sumnje i povjerenja, pri čemu se vjera ne očituje kroz dogmu, nego kroz odnos, slušanje i tišinu. Ovo iskustvo otkriva da je vjera za ispitanike proces interpretacije života, a ne skup gotovih istina. IPA analiza potvrđuje ovu dimenziju: sudionici doživljavaju vjeru kao introspektivni proces u kojem sumnja i refleksija postaju prostor susreta sa svetom. Takvo iskustvo jasno se povezuje s teorijskim okvirom, gdje religiozno iskustvo ostaje dubinsko, subjektivno i osobno, ali istovremeno orijentirano prema objektivnom temelju vjere – Kristu i etičkim načelima. Tema ilustrira transformaciju religije iz institucionalne u egzistencijalnu dimenziju, gdje vjerovanje postaje način bivanja, a ne puko pripadanje.

Nadređena tema 2: **Zajednica kao prostor napetosti između pripadnosti i distance**

Sudionici religiozno iskustvo ne žive izolirano, nego unutar zajednice koja je istodobno izvor podrške i frustracije. Odnos prema Crkvi i „Kršćanskom

akademsom krugu“ pokazuje ambivalenciju – zajednica pruža identitet i smisao, ali i ograničava osobnu autentičnost. Ova napetost oblikuje njihovu duhovnost kao proces trajnog pregovaranja između pripadnosti i distance.

Podtema 2.1: Potreba za pripadanjem

S1: „Bez zajednice bih se izgubila. Crkva me nekad guši, ali bez nje bih bila prazna.“

Interpretacija: Zajednica je egzistencijalni okvir i izvor sigurnosti; pripadnost oblikuje identitet. Iskustvo pripadanja ovdje se ne doživljava kao pasivna lojalnost, nego kao egzistencijalna potreba. Sudionici prepoznaju zajednicu kao simbol kontinuiteta, tradicije i zajedničke molitve – okvir u kojem se može „biti s drugima pred Bogom“. Ipak, prisutna je svjesnost o ograničenjima zajednice, što pokazuje da se vjera ne reducira na socijalnu pripadnost, nego da u sebi nosi i moment slobode.

S4: „Zajedništvo s drugima u molitvi daje mi osjećaj da nisam sama i da moje iskustvo ima smisla.“

Interpretacija: Religioznost se konstruira kroz međuljudsku povezanost i dijeljenje duhovnog iskustva.

S6: „U grupi se osjećam podržano, ali i izazvano da razmislim o svojoj vjeri.“

Interpretacija: Zajednica djeluje kao prostor i potvrde i konstruktivne napetosti.

Podtema 2.2: Kritička distanca i osobna autonomija

S5: „Vjerujem, ali ne mogu više šutjeti kad se nešto ne slaže s onim što osjećam kao istinu.“

Interpretacija: Ova izjava otkriva unutarnju napetost između poslušnosti i autentičnosti. Sudionici ne napuštaju Crkvu, nego je promišljaju „iznutra“. Istraživač interpretira to kao oblik refleksivne vjere – vjerovanje koje se ne temelji na autoritetu, nego na osobnom promišljanju i dijalogu sa savješću. Distanca prema instituciji ne znači gubitak vjere, nego njezinu zrelost.

S2: „Ponekad se ne slažem s učenjima Crkve, ali ostajem unutar jer mi pruža duhovni okvir.“

Interpretacija: Odnos prema instituciji je dijalektičan; kritika i pripadnost koegzistiraju.

S7: „Cijenim zajednicu, ali ne mogu slijediti sve norme, a da ih osobno ne razumijem.“

Interpretacija: Refleksivna pripadnost, gdje se identitet gradi kroz vlastito razmišljanje i etičku prosudbu.

Podtema 2.3: Krug kao prostor slobodnog dijaloga

S3: „U ‘Kršćanskom akademskom krugu’ mogu govoriti bez straha da ću biti pogrešno shvaćena.“

Interpretacija: Zajednica se u ovom kontekstu prepoznaje kao siguran prostor – alternativa institucionalnoj rigidnosti. Sudionici naglašavaju važnost razgovora, međusobnog slušanja i intelektualne slobode. Takva zajednica funkcionira kao mikroprostor crkvenosti u kojem se mogu živjeti otvorenost, sumnja i traženje smisla bez sankcija.

S6: „Ovdje mogu pitati što želim i biti autentična, a da se ne osjećam osuđivano.“

Interpretacija: Mikroprostor crkvenosti koji podržava otvoreno istraživanje vjere.

S4: „Razgovori u krugu često mijenjaju moje shvaćanje vjere – učim od drugih i sebe.“

Interpretacija: Zajednica kao prostor refleksivne interakcije i duhovnog rasta.

Sažetak nadređene teme 2 – Povezivanje s teorijskim okvirom:

Religiozno iskustvo sudionika oblikuje se u dijalogu s kolektivnim, pri čemu zajednica djeluje istovremeno kao utočište i izazov – prostor u kojem se vjera potvrđuje, ali i preispituje. Ova dinamika potvrđuje interdisciplinarni pristup opisan u teorijskom okviru: religioznost se razumijeva kao fenomen koji obuhvaća teološku dimenziju („Krist iznutra“), sociološku dimenziju (pripadnost zajednici i moralna kohezija) te fenomenološku dimenziju (subjektivno iskustvo vjere).

Sudionici pokazuju da identitet vjernika nije jednostavno „crkveni“ ili „osobni“, nego dijalektičan – raste kroz stalno kretanje između pripadnosti i slobode. Sociofenomenološki pristup omogućuje uvid u ovo iskustvo: subjektivna iskustva članova „Kršćanskog akademskog kruga“ – njihova refleksija, savjest i unutarnji dijalog – razumiju se unutar konteksta zajedničkih praksi i normi zajednice. Time se potvrđuje da religiozno iskustvo istovremeno uključuje osobno, socijalno i transcendentno iskustvo, gdje je zajednica egzistencijalni okvir koji omogućuje vjernicima da žive vjeru u napetosti između strukture i autentičnosti.

Nadređena tema 3: **Religiozno iskustvo kao proces unutarnje transformacije**

Sudionici opisuju religiozno iskustvo kao proces preobrazbe – ne kao izvanredan događaj, nego kao postupan rast svijesti, slobode i autentičnosti. Svetost se ne razumije kao moralna savršenost, nego kao iskustvo promjene, ranjivosti i prihvaćanja. Vjera postaje put samoprevladavanja: ne “imati vjeru”, nego “postajati vjerujući”.

Podtema 3.1: Iskustvo svetoga kao susret s vlastitom granicom

S2: „Najdublje sam osjetila Boga kad sam bila na dnu. Tada nisam molila riječi, samo sam disala.“

Interpretacija: Ovaj citat upućuje na fenomen granice – trenutke u kojima se subjekt suočava s vlastitom nemoći i otvara prema transcendentnom. Svetost se ovdje ne doživljava kroz ritual, nego kroz iskustvo krhkosti. Interpretativno, to je oblik egzistencijalne transcendencije: religiozno iskustvo nastaje kad se čovjek suoči s vlastitom ograničenošću i dopusti mogućnost nečeg većeg od sebe.

S5: „Kada se suočim s patnjom, osjećam Božju prisutnost na način koji me mijenja iznutra.“

Interpretacija: Svetost se doživljava kroz osobnu introspektivnu transformaciju i empatijsko iskustvo.

S1: „Tada shvatim da vjera nije nešto što imam, nego što postajem.“

Interpretacija: Vjera kao proces postajanja; identitet se oblikuje kroz introspektivnu praksu.

Podtema 3.2: Transformacija kroz refleksiju i dijalog

S4: „Prije sam mislila da vjera znači sigurnost. Sad mislim da je to sposobnost da izdržim nesigurnost.“

Interpretacija: Sudionici često govore o vjeri kao o dinamičnom procesu – ne o posjedovanju istine, nego o učenju kako živjeti s neizvjesnošću. Taj proces uključuje refleksiju, razgovor i suočavanje s vlastitim kontradikcijama. Istraživač interpretira to kao oblik duhovne samosvijesti: religiozno iskustvo mijenja način na koji pojedinac doživljava sebe, druge i Boga. Religiozno iskustvo je dinamično; samosvijest se razvija kroz refleksiju.

S6: „Razgovor s drugima mi pomaže da bolje razumijem svoju vjeru i sebe.“

Interpretacija: Dijalog je alat unutarnje transformacije i duhovnog rasta.

S7: „Pitam se i preispitujem, ali to me čini jačom u vjeri.“

Interpretacija: Refleksivna praksa jača integritet vjerskog identiteta.

Podtema 3.3: Transcendencija kroz svakodnevno

S7: „Najviše vjere osjećam kad perem suđe, kad sve ima smisla i bez velikih riječi.“

Interpretacija: Ovaj primjer pokazuje utjelovljenu dimenziju svetog – transcendencija se ne traži izvan svijeta, nego u njegovoj običnosti. Sudionici religioznost ne povezuju s izvanrednim trenucima, nego s integracijom svetog u svakodnevni život. Interpretativno, to upućuje na pomak od ritualne prema egzistencijalnoj sakramentalnosti – svetost se prepoznaje u prisutnosti, pažnji i zahvalnosti. Svetost u svakodnevicu; utjelovljena i integrirana religioznost.

S2: „Mali trenuci u životu pokazuju mi kako je Bog prisutan u običnom.“

Interpretacija: Religioznost se manifestira kroz pažnju i prisutnost u svakodnevnom životu.

S1: „Ne trebam spektakularne događaje – vjera je u svakodnevnim izborima i odnosima.“

Interpretacija: Integracija svetog u život kroz egzistencijalnu praksu; religija oblikuje identitet i djelovanje.

Sažetak nadređene teme 3 – Povezivanje s teorijskim okvirom:

Religiozno iskustvo sudionika oblikuje se kao proces unutarnje transformacije, u kojem granica, refleksija i svakodnevnica postaju sredstva susreta sa svetim. Svetost se doživljava ne kao dogma, nego kao egzistencijalna praksa – način bivanja u svijetu koji omogućuje integraciju bola, smisla i transcencije. IPA analiza pokazuje da religiozno iskustvo služi kao put samointerpretacije: kroz vlastitu ranjivost, sudionici postaju svjesni duhovne dimenzije vlastitog života i svojih odnosa prema Bogu.

Ovaj proces jasno se povezuje s teorijskim okvirom: religiozno iskustvo duboko je subjektivno i osobno, ali istovremeno ukorijenjeno u objektivnom temelju vjere – Kristovoj prisutnosti i etičkim načelima kršćanstva. Unutarnji relacijski model religioznog iskustva potvrđuje dijalog između Boga i pojedinca, gdje osobna introspekcija, kreativnost i samosvijest čine temelj autentične duhovne prakse.

U postmodernom kontekstu, religiozno iskustvo više se ne veže isključivo uz formalne crkvene strukture, kolektivne običaje ili dogmatske definicije. Ono se ostvaruje kroz osobnu odluku i aktivno sudjelovanje u zajednici, unutar koje se razvija moralna kohezija, solidarnost i etička odgovornost. Sociofenomenološki pristup omogućuje da se subjektivna iskustva vjernika razumiju unutar društvenih i kulturnih okvira, naglašavajući kako religiozno iskustvo u suvremenom društvu integrira osobnu introspekciju s kolektivnom dimenzijom.

Povezivanje nadređene teme 3 s prijelazom i metarefleksijom:

Prijelaz / Metarefleksija: Od unutarnje transformacije do identiteta

Nadređena tema 3 naglašava religiozno iskustvo kao proces unutarnje transformacije – kroz susret s vlastitim ograničenjima, refleksiju i uočavanje svetog u svakodnevnici. Ova transformacija ne ostaje izolirana, nego oblikuje subjektivni identitet: način na koji sudionici vide sebe, druge i svijet.

Religiozno iskustvo postaje hermeneutički prostor – prostor interpretacije vlastitog života. Svetost i transcendentno nisu tek vanjski fenomeni, nego alati za samorazumijevanje i samopreobrazbu. Proces transformacije tako logično vodi do krajnjeg IPA zaključka: religioznost je način oblikovanja identiteta, sredstvo za artikuliranje osobnog smisla, vrijednosti i odnosa s vlastitom egzistencijom.

Drugim riječima, iskustvo svetog prelazi iz osobnog do identitetskog: ono što je sudioniku naizgled intimno i privatno postaje temelj za razumijevanje i artikuliranje vlastitog mjesta u svijetu.

Završni zaključak IPA analize

Analiza sudionika kroz tri nadređene teme otkriva da religiozno iskustvo nije samo funkcionalno ili ritualno, već duboko oblikuje subjektivni identitet i smisao života.

Nadređena tema 1 – Motivacija i potraga za smislom: Sudionici pokazuju da religija pruža okvir kroz koji interpretiraju vlastiti život i odluke, istovremeno usmjeravajući osobnu potragu za smislom i svrhom.

Nadređena tema 2 – Relacijski i društveni aspekti: Vjera oblikuje međuljudske odnose, pruža pripadnost i emocionalnu sigurnost, ali i izaziva refleksiju o moralnim i etičkim izborima.

Nadređena tema 3 – Unutarnja transformacija: Religiozno iskustvo vodi do introspektivnog procesa samorazumijevanja i preobrazbe identiteta. Svetost i transcendentno postaju alati za artikuliranje vlastitog mjesta u svijetu.

Prijelaz i metarefleksija:

Integracijom sve tri dimenzije postaje vidljivo da religioznost u životima sudionika funkcionira kao dinamičan, hermeneutički proces. Ona oblikuje i interpretira identitet, potiče introspektivnu transformaciju te pruža smjernice za djelovanje u osobnom i društvenom kontekstu. Religija tako prestaje biti samo sustav vanjskih vjerovanja i rituala, a postaje ključan alat kroz koji sudionici stvaraju smisao, artikuliraju identitet i grade emocionalnu koheziju.

Završni IPA zaključak:

Analiza kroz tri nadređene teme potvrđuje da religiozno iskustvo sudionika predstavlja sinergiju unutarnjeg i vanjskog, osobnog i socijalnog. Svaka dimenzija – introspektivna, relacijska i transformativna – nadopunjuje se kako bi oblikovala cjelovito razumijevanje sebe i svijeta, pokazujući da religioznost djeluje kao proces stalne samointerpretacije, unutarnje refleksije i društvenog povezivanja.

Kršćanski ethos pritom nije konzervativan otpor promjenama, nego poziv na dublje, unutarnje razumijevanje stvarnosti kroz prizmu transcendencije. U svijetu obilja i duhovne praznine, upravo taj ethos može biti orijentir koji oslobađa, jer ne polazi od norme, nego od iskustva – ne traži moć, nego smisao. U kontekstu IPA analiza, to se očituje kroz tri nadređene teme: motivaciju i potragu za smislom, relacijske i društvene dimenzije vjere te unutarnju transformaciju i oblikovanje identiteta.

U postmodernom društvu, kršćanski ethos ne iščezava, već se transformira u etiku dijaloga, odgovornosti i svjedočenja. Vjera postaje hermeneutički alat za introspektivnu interpretaciju vlastitog života i identiteta, istovremeno otvarajući prostor za zajedničko iskustvo, moralnu koheziju i društvenu odgovornost. Ovaj pristup potvrđuje da religioznost sudionika nije statična, već dinamična, sinergijska i orijentirana prema unutarnjem rastu, etičkoj refleksiji i aktivnom sudjelovanju u životu zajednice.

Integracijom introspektivnih, relacijskih i transformativnih dimenzija, religiozno iskustvo sudionika pokazuje kako vjera oblikuje identitet i smisao života, potvrđujući ulogu kršćanskog ethosa kao hermeneutičkog i društveno relevantnog procesa.

5.4. Diskusija: Personalizacija vjere

Analiza narativa sudionika pokazuje da suvremena religioznost nije binarna kategorija (vjernik-nevjernik, institucionalno-individualno), nego dinamičan, refleksivan i postkonfesionalan proces. Identitet, vjerovanje i religiozna praksa stalno se reinterpreteraju kroz osobni dijalog, introspektivnu refleksiju i interakciju sa zajednicom.

Postkonfesionalni okvir ovdje označava da religioznost nije više automatski određena institucijskim pravilima ili tradicionalnim normama, već je

oblikovana kroz osobno iskustvo, savjest i kritičku interpretaciju. Sudionici aktivno preispituju tradiciju i doktrinu, integrirajući ih u vlastiti način življenja vjere, čime se religiozni identitet gradi kao refleksivan i autentičan.

Interpretativna fenomenološka analiza (IPA) omogućuje uvid u ovaj proces, naglašavajući subjektivnu interpretaciju iskustava i kontekstualno značenje religioznosti. Rezultati otkrivaju pet ključnih dimenzija personalizirane vjere, kroz koje sudionici oblikuju odnos s Bogom, zajednicom i sobom, potvrđujući transformaciju kršćanskog ethosa u suvremenom kontekstu.

Tema 1: **Intimnost i unutarnji dijalog**

Sudionici doživljavaju vjeru kao osoban dijalog s Transcendentnim, više nego formalnu praksu. Tišina, kontemplacija i savjest čine središte religioznog iskustva.

Primjer: S1: „Za mene je važnije kako se odnosim prema Bogu nego kako to izgleda izvana.“

Interpretacija: Vjera se rekonstruira unutar osobnog iskustva, u skladu s Taylorovim uvjetima vjerovanja⁵⁴⁰ i postkonfesionalnom duhovnošću.⁵⁴¹

Slične tendencije dijele S2–S7, potvrđujući postkonfesionalni i personalizirani pristup duhovnosti.

Zaključak:

Vjera se ovdje rekonstruira unutar osobnog iskustva; religioznost se živi “odozdo prema gore” kroz autentičan susret, a ne pasivno prihvaćanje dogme. Unutarnji dijalog i introspektivna tišina postaju hermeneutički alat za oblikovanje identiteta i integraciju duhovnog iskustva u svakodnevni život.

Tema 2: **Ambivalencija prema Crkvi**

Sudionici iskazuju kritičku pripadnost instituciji – ne napuštaju tradiciju, ali traže unutarnju autentičnost.

⁵⁴⁰ CHARLES TAYLOR. *A Secular Age*. Cambridge: MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

⁵⁴¹ PAUL, LINDA WOODHEAD HEELAS. *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Blackwell, 2008.

Primjer: S5: „Crkva mi je važna kao prostor zajedništva, ali ponekad osjećam da nisam ‘dovoljno dobar katolik’ ako ne mislim kao svi ostali.“

Interpretacija: Ovaj fenomen podržava koncept reflektirane pripadnosti, gdje se vjera živi u dijalogu s institucijom, a ne kroz poslušnost.

Zaključak:

Religiozno iskustvo sudionika oblikuje se unutar kolektivnog, ali kroz aktivno pregovaranje s normama i vrijednostima zajednice. Identitet vjernika tako je dijalektičan: raste iz stalnog kretanja između pripadnosti i slobode, potvrđujući postkonfesionalnu i kritičku dimenziju suvremene religioznosti.

Tema 3: Savjest kao hermeneutički centar

Savjest je primarni vodič religioznog identiteta, prostor između propisa i osobne odgovornosti.

Primjer: S2: „Ako savjest kaže da nešto nije u redu – to je svetije od bilo koje propovijedi.“

Interpretacija: Ova perspektiva reflektira Tillichovu „hrabrost da se bude“⁵⁴² i autonomnu duhovnost, gdje vjera nastaje kroz osobni, etički refleksivni proces.

Zaključak:

Savjest i osobna odgovornost djeluju kao hermeneutički centar religioznog identiteta. Vjera se rekonstruira kroz etički dijalog i refleksiju, što potvrđuje da suvremeni vjernici doživljavaju religioznost kao proces integracije duhovnog, moralnog i egzistencijalnog.

Tema 4: Estetska i afektivna dimenzija

Religiozno iskustvo uključuje umjetnost, prirodu i tišinu, što omogućuje susret sa svetim izvan dogme i rituala.

Primjer: S3: „Više puta sam osjetio prisutnost Boga na planini nego u crkvi.“

⁵⁴² PAUL TILlich. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.

Interpretacija: Fenomenološke spoznaje potvrđuju da duhovnost svakodnevnog i utjelovljenog iskustva⁵⁴³ oblikuje religioznu praksu.

Zaključak:

Estetska i afektivna dimenzija religioznosti omogućuje susret s Božjim u svakodnevnim iskustvima. Ovo potvrđuje da suvremeni vjernici grade religiozni identitet kroz utjelovljenu i refleksivnu praksu, a ne samo kroz institucionalne rituale.

Tema 5: Egzistencijalna religioznost i refleksivni identitet

Vjera se kontinuirano preispituje i oblikuje kroz osobnu odgovornost i autentičnost, a identitet je dinamičan i višeslojan.

Primjer: S1: „Ne uzimam tradiciju zdravo za gotovo. Moram je prevesti u vlastiti jezik da bi bila moja.“

Interpretacija: Ovaj proces ilustrira postkonfesionalni pristup i egzistencijalnu vjernost.⁵⁴⁴

Zaključak:

Egzistencijalna religioznost čini religiozni identitet kontinuirano refleksivnim procesom. Vjera oblikuje način bivanja, moralnu samosvijest i sposobnost integracije svakodnevnih i transcendentnih iskustava.

Horizontalna sinteza

Sudionici pokazuju četiri međusobno povezane dimenzije religioznog iskustva:

Hermeneutičko – vjera se ne prima pasivno, nego se reinterpreтира kroz osobni dijalog.

Etičko – savjest i odgovornost oblikuju religioznu praksu.

Estetsko-afektivno – umjetnost, priroda i tišina služe kao prostor susreta sa svetim.

⁵⁴³ MAX VAN MANEN. *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy*. Routledge, 2016.

⁵⁴⁴ PAUL TILLICH. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.

Kritičko-refleksivno – odnos prema instituciji oblikuje refleksija i selektivno prihvaćanje koje razvija autonomiju i zrelost vjerskog identiteta.

Religioznost se živi „odozdo prema gore“: kroz osobni susret, refleksiju, afektivnu i etičku introspekciju, a ne pasivno prihvaćanje normi.

Odgovor na istraživačko pitanje

Članovi Kršćanskog akademskog kruga doživljavaju religiozno iskustvo kao osobni, refleksivni i etički proces. Vjera oblikuje njihov identitet kroz:

- Unutarnji dijalog i savjest, kao primarni centar religioznog odlučivanja;
- Kontemplaciju i estetske dimenzije, koje omogućuju susret sa svetim izvan rituala;
- Refleksivnu pripadnost instituciji, gdje kritika i odanost koegzistiraju;
- Egzistencijalnu aktivnost, gdje religijski identitet nastaje kroz izbor i refleksiju, a ne naslijeđenu pripadnost.

Ovi nalazi potvrđuju da suvremeni postkonfesionalni katolici doživljavaju vjeru kao proces stalnog značenja, autentičnosti i unutarnje transformacije.⁵⁴⁵ IPA analiza pokazuje da subjektivna interpretacija i kontekstualno značenje oblikuju religiozni identitet, relacijske obrasce i svakodnevnu praksu. Religiozno iskustvo sudionika otkriva da vjera nije samo ritualna ili doktrinarna praksa, nego dinamičan proces unutarnjeg dijaloga, introspektivne transformacije i refleksivne pripadnosti zajednici. Subjektivna iskustva – savjest, tišina i estetsko-afektivna osjetljivost – isprepliću se s društvenim dimenzijama vjere, oblikujući moralni identitet i koheziju unutar zajednice. Ovim se potvrđuje interdisciplinarni okvir istraživanja: religioznost se ostvaruje istovremeno kao osobno, socijalno i transcendentno iskustvo, u skladu s teološkom, sociološkom i fenomenološkom perspektivom.

Odgovor na istraživačko pitanje:

Članovi Kršćanskog akademskog kruga doživljavaju religiozno iskustvo kao osobni, refleksivni i etički proces. Vjera se oblikuje kroz unutarnji dijalog,

⁵⁴⁵ PAUL, LINDA WOODHEAD HEELAS. *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Blackwell, 2008., CHARLES TAYLOR. *A Secular Age*. Cambridge: MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007., PAUL TILLICH. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.

savjest i introspektivnu refleksiju, a ne samo kroz formalne norme i rituale. Estetske i afektivne dimenzije, poput tišine, prirode i umjetnosti, omogućuju susret sa svetim izvan institucijske strukture. Odnos prema Crkvi ostaje dijalektičan: sudionici kombiniraju pripadnost i kritičku autonomiju. Religiozni identitet je dinamičan, egzistencijalan i postkonfesionalan – nastaje kroz izbor, refleksiju i integraciju osobnog, socijalnog i transcendentnog iskustva.

5.5. Novi duhovni putovi i implikacije – značenje za suvremeno društvo

*Mnoga se srca gube u općenitome,
samo se najplemenitije posvećuje jednome.*

— Goethe, *Urworte Orphisch, Liebe*

Analiza provedena iz fenomenološke perspektive, s naglaskom na svijest, intersubjektivnost i simboliku religioznog iskustva, otkrila je temeljnu kušnju kršćanstva u postmodernom kontekstu.

U osobnoj, kolektivnoj i institucionalnoj dimenziji vjere uočena je napetost između osobnog doživljaja svetoga i njegovih institucionalnih oblika.

Fenomen sekularizacije pritom je promatran dijalektički, u dijalogu s fenomenološkim i sociološkim autorima (Schutz, Berger, Weber).

Interdisciplinarni pristup – koji povezuje fenomenologiju, sociologiju i teologiju – omogućio je dublje razumijevanje religioznog iskustva.

Citati ispitanika vjerno su pratili fenomenološku metodu, dajući autentičan glas sudionicima.

5.5.1. Fenomenološka dinamika religioznog iskustva

Kršćanstvo kao socijalna i kulturna zajednica nalazi se u napetosti između promjenjivih sociokulturnih okolnosti i unutarnje duhovne stvarnosti. Fenomenološka analiza pokazuje da se univerzalne istine ne nalaze same u religioznom iskustvu. One se očituju kroz simboličke činove i obrede koji omogućuju susret sa svetim. Ti susreti nadilaze racionalne i institucionalne okvire, otvarajući prostor za introspektivnu, osobnu transformaciju.

Primjer ispitanika:

S1: „Za mene je važnije kako se odnosim prema Bogu nego kako to izgleda izvana.“

Interpretacija: Ovaj citat ilustrira fenomenološki fokus IPA – religija se doživljava subjektivno, kroz introspektivni proces i osobni dijalog sa svetim, a ne kroz institucionalne norme ili dogmu.

Sekularizacija često svodi religiozno iskustvo na racionalna značenja, čime ga lišava dubine i identitetske snage. U tom kontekstu, kušnja kršćanstva je da ostane vjerodostojno u dimenzijama dobra, praštanja, služenja, nade i milosrđa.

5.5.2. Religiozni simbol i sekularni horizont

Religiozno iskustvo treba promatrati u povezanosti sa suvremenim socijalnim pojavama, gdje ono postaje nezamjenjiv duhovni oslonac. Fenomenološka metoda opisuje religiozne pojave izvan empirijskih ograničenja, čineći religiozno iskustvo “graničnim konceptom” – onim što nadilazi empirijsko, ali mu daje smisao.

Primjer ispitanika:

S3: „Više puta sam osjetio prisutnost Boga na planini nego u crkvi.“

Interpretacija: IPA pristup naglašava da religiozno iskustvo nadilazi formalne strukture i institucionalne rituale, a doživljaj svetoga može se ostvarivati kroz prirodu, tišinu i estetske dimenzije svakodnevnog života.

Razumijevanje religioznog simbolizma mora počivati i na imaginaciji i osjećaju, a ne samo na racionalnom objašnjenju.

Takav pristup pomiče istraživanje iz okvira objektivnosti prema participativnoj metodologiji, u kojoj istraživač postaje sudionik, a objekt istraživanja – subjekt vlastitog izražavanja.

5.5.3. Kršćanski ethos između institucije i iskustva

Kršćanstvo ostaje temeljna kolektivna reprezentacija religioznog iskustva, ali se suočava s prijetnjom da bude svedeno na ideološku oznaku ili formalnu pripadnost. Kada se religiozno svodi na institucionalno – osobito kroz centralizam i klerikalizam – postoji rizik od trijumfalizma i isključivosti. Istovremeno,

agnosticizam shvaćen kao odbacivanje moralne vrijednosti različitih uvjerenja također postaje prepreka autentičnom dijalogu.

Primjeri ispitanika:

S5: „Crkva mi je važna kao prostor zajedništva, ali ponekad osjećam da nisam „dovoljno dobar katolik” ako ne mislim kao svi ostali.“

S7: „Cijenim zajednicu, ali ne mogu slijediti sve norme, a da ih osobno ne razumijem.“

Interpretacija: IPA naglašava refleksivnu pripadnost, gdje vjerovanje nije pasivna lojalnost, nego aktivan dijalog s institucijom, kroz koji se razvija osobna autentičnost i etička zrelost.

Drugi vatikanski koncil ima ključnu ulogu u razumijevanju pomaka u interpretaciji religioznog iskustva.

On naglašava fleksibilnost institucionalnog okvira u tumačenju osobnog i kolektivnog doživljaja svetoga.

5.5.4. Novi duhovni putovi: personalizacija i kontemplacija

Istraživanje se usmjerava na ulogu sekularizacije i moderniteta unutar religioznog iskustva kršćanskog tipa, promatranog kroz djelovanje udruge Kršćanski akademski krug. Dubinski intervjui i teorijska triangulacija omogućili su opis kako religiozno iskustvo oblikuje i reagira na suvremene društvene izazove.

Istraživanje pokazuje da suvremeni katolici vjeru rekonstruiraju kroz osobno iskustvo, integrirajući kontemplaciju, tišinu i estetsko-afektivnu dimenziju u svakodnevicu.

Primjeri ispitanika:

S2: „Ako savjest kaže da nešto nije u redu – to je svetije od bilo koje propovijedi.“

S6: „Na misi često ne tražim riječi. Tražim mir, tišinu – onaj trenutak kad sve stane i osjetim da sam u nečijoj prisutnosti.“

Sudionici pokazuju postkonfesionalne, ali autentične duhovne tendencije – bez banalizacije vjere.

IPA pristup pokazao se iznimno korisnim za razumijevanje unutarnjih dinamika vjere.

Omogućio je uvid u to kako vjernici vjeru ne žive odozgo prema dolje – kao zadanu strukturu – nego odozdo prema gore:⁵⁴⁶ kao iskustveni dijalog, duhovno traganje i osobnu rekonstrukciju smisla u složenom i pluralnom svijetu.

U središtu ovog novog kršćanstva, koje Schnackenburg opisuje, nalazi se Krist kojeg autor definira riječima:

„Nije to Krist odozgo, kao bi ga željela pokazati otačka teologija, ali ni Krist odozdo, kako bi ga željela prikazati moderna teologija, (...) već ‘Krist iznutra’, kako nam se on sam otkriva u mističnom susretu s njime.“⁵⁴⁷

Ovaj je koncept usklađen s iskustvima sudionika. Njihova vjera nije zadana odozgo, kroz norme i institucije, nego se gradi odozdo – kroz osobni susret, unutarnji dijalog i refleksivnu rekonstrukciju smisla. Horizontalna analiza pokazuje kako svi sudionici reinterpretiraju vjeru kroz unutarnji dijalog, kontemplaciju i autentično traganje za svetim, a ne pasivno primanje normi. Schnackenburgova koncepcija „Krista iznutra“⁵⁴⁸ djeluje kao unutarnji relacijski model religioznog iskustva.⁵⁴⁹

Ona pruža okvir za razumijevanje postkonfesionalne religioznosti u suvremenom kontekstu.

⁵⁴⁶ „Odozdo prema gore“ – kod ispitanika, religiozno iskustvo nastaje iz osobnog, svakodnevnog i introspektivnog doživljaja. To uključuje kontemplaciju, introspektivnu tišinu i estetsko-afektivnu dimenziju. Ovdje je naglasak na subjektivnom doživljaju i reinterpretaciji vjere kroz osobnu praksu, što je u skladu s idiografskom i fenomenološkom logikom IPA.

⁵⁴⁷ RUDOLF SCHNACKENBURG. *Freundschaft mit Jesus. Freiburg in Breisgau*, Werlag, Herder, 1995., str. 96.

⁵⁴⁸ „Krist iznutra“ (Schnackenburg) – naglašava unutarnju, subjektivnu prisutnost Krista, kroz osobni, mistični ili etički susret s njime. U tekstu se ovo povezuje sa sudionicima koji doživljavaju vjeru ne kroz zadane norme („odozgo“), nego kroz osobni susret i refleksivni dijalog („odozdo“). To stvara teološko-sociološki most: subjektivno iskustvo ispitanika potvrđuje „Krista iznutra“ kao centar religiozne introspektivne transformacije.

⁵⁴⁹ Sociološki unutarnji relacijski model religioznog iskustva – IPA analiza pokazuje kako se religioznost oblikuje kroz interakciju osobnog doživljaja, relacijske dinamike i društvenog konteksta. „Krist iznutra“ ujedno se manifestira kroz relacijski model: subjekt kroz vlastitu introspektivnu praksu konstruira i interpretira vjeru, u dijalogu sa sobom, drugima i zajednicom („Kršćanski akademski krug“).

5.5.5. IPA nalazi i teorijska implikacija

IPA analiza nudi novu interpretativnu paradigmu za razumijevanje religioznog iskustva kršćanskog tipa. Ključni nalazi:

Fenomenološka dimenzija: religioznost se doživljava kroz subjektivan dijalog, introspektivne i afektivne prakse.

Refleksivna pripadnost: vjernici aktivno pregovaraju s institucionalnim normama, kombinirajući pripadnost i kritiku.

Integracija svakodnevnog i svetog: religiozno iskustvo pronalazi se u običnim situacijama i estetskim iskustvima.

Etika i savjest: moralna prosudba i osobna odgovornost centralni su vodiči religioznog identiteta.

Zaključak IPA analize:

Religiozno iskustvo kod suvremenih postkonfesionalnih katolika predstavlja sinergiju osobnog, socijalnog i transcendentnog. Introspektivna praksa oblikuje identitet, moralne odluke i odnose unutar zajednice, dok „Krist iznutra“ pruža unutarnji okvir za razumijevanje svetog.

Suvremeni postkonfesionalni katolici doživljavaju Krista ‘iznutra’ – kroz osobni dijalog, refleksiju i kontemplaciju koje oblikuju religiozni identitet i smisao života.

Doprinos rada:

Naglašena interdisciplinarnost – sociološka, filozofska (fenomenološka i antropološka) i religiološka – te promišljanje složenosti, slojevitosti i simboličke strukture kršćanskog ethosa.

Time se potvrđuje da se suvremeno kršćanstvo kreće prema novim oblicima duhovnosti.

U njima se osobna introspekcija i zajednički ethos međusobno prožimaju.

6. ZAKLJUČAK

“I na samom kraju još nešto sam ti htjela reći. Zapravo više kao jedan savjet da bolje znaš. Molim te nemoj uvijek ići kroz život uzdignute glave. I ne smatraj sebe nedodirljivim. Izvuci ponekad ako treba i kraći kraj. Pusti da i drugi nešto dobije. Nemoj misliti da sve treba biti tvoje. Pusti drugoga da ti nekad ostane dužan.”

– Eva Cele

Odgovor na istraživačko pitanje

Istraživanje pokazuje da suvremeni postkonfesionalni katolici doživljavaju religiozno iskustvo kao dinamičan, introspektivan i etički proces. Vjera se ne živi odozgo prema dolje kroz institucionalne norme. Ona se ostvaruje odozdo prema gore, kroz osobni dijalog, kontemplaciju, introspektivnu tišinu i estetsko-afektivnu osjetljivost. Sudionici rekonstruiraju religiozni identitet u napetostima između pripadnosti i kritike. Također balansiraju između sumnje i vjernosti te između tradicije i osobnog smisla.

Ključni fenomenološki obrasci su:

Distanca od institucije: refleksivna, ne negacijska, omogućuje liminalnost između pripadnosti i autonomije.

Savjest kao orijentir: vjeru više ne određuje vanjska norma, već unutarnji kompas odgovornosti i slobode.

Duhovnost kroz svakodnevnu kontemplaciju: religioznost se živi kroz svakodnevne odluke, tišinu, estetiku i odnose.

Ovi nalazi potvrđuju da religioznost sudionika nije oslabljena, već transformirana u postkonfesionalni, relacijski i etički usmjeren oblik, gdje religijsko postaje proces interpretacije i egzistencijalnog bivanja.

Doprinos istraživanja

Rad pridonosi akademskoj literaturi kroz:

Interdisciplinarni pristup: spaja fenomenologiju, sociologiju i teologiju, pokazujući kako religiozno iskustvo nastaje unutar socijalnog, moralnog i simboličkog okvira.

Fenomenološki uvid: naglašava subjektivnu percepciju i introspektivne dimenzije vjere, pokazujući da religioznost nije samo institucionalna ili ritualna.

Tri ključna obrasca religioznog iskustva: distanca od institucije, savjest i svakodnevna kontemplacija, koji omogućuju razumijevanje suvremene postkonfesionalne religioznosti.

Praktična primjena: unutarnji relacijski model religioznog iskustva (ranije „Krist iznutra“) pomaže razumjeti kako vjernici djeluju u pluralnom, sekulariziranom društvu. Omogućuje uvid u to kako oblikuju osobni i etički smisao.

Ograničenja studije

Uzorkovanje: sudionici pripadaju Kršćanskom akademskom krugu, što može ograničiti generalizaciju na širu populaciju katolika.

Metodološka priroda: kvalitativna, fenomenološka analiza temelji se na subjektivnim narativima, pa rezultati reflektiraju osobna iskustva, ne statističku reprezentativnost.

Kontekstualnost: nalaze je potrebno interpretirati unutar suvremenog hrvatskog i europskog kulturno-religijskog okvira, što može ograničiti primjenjivost u drugim socijalnim kontekstima.

Preporuke za buduća istraživanja

Proširenje uzorka na različite geografske i demografske skupine kako bi se ispitala varijabilnost postkonfesionalne religioznosti.

Usporedne studije između različitih religijskih tradicija kako bi se identificirali univerzalni i kontekstualni obrasci religioznog iskustva.

Longitudinalna istraživanja koja prate transformaciju religioznog identiteta kroz životne faze i društvene promjene.

Proučavanje utjecaja medija, digitalnih zajednica i novih oblika duhovnosti na unutarnji relacijski model religioznog iskustva.

Metodološko-teorijska napomena o jeziku i pojmovima

Fenomenološki i egzistencijalni jezik, introspektivne prakse i poetična formulacija ostaju prisutni u tekstu. Međutim, sve je uklopljeno u akademski okvir. Primjeri poput kontemplativne tišine, osobnog dijaloga i unutarnje rekonstrukcije religioznog identiteta preneseni su u neutralniji, ali precizan izraz, primjerice:

„Krist iznutra“ → unutarnji relacijski model religioznog iskustva

„Sveto dolazi u tišini“ → sudionici religioznost prepoznaju u kontemplativnoj tišini

Tako se zadržava fenomenološka finesa i egzistencijalni uvid, ali s jasnom akademskom terminologijom i strukturom.

Fenomenološko-sociološka sinteza i transformacija suvremene religioznosti

Religijsko iskustvo suvremenih postkonfesionalnih katolika otkriva se kroz subjektivne narative. Ono je dinamičan, introspektivan i etički proces. Ne proizlazi isključivo iz institucionalnih normi, već se oblikuje odozdo prema gore – kroz osobni dijalog, kontemplaciju, tišinu, estetsku osjetljivost i svakodnevne odluke. Vjera se rekonstruira u napetostima između pripadnosti i kritike, sumnje i vjernosti, tradicije i osobnog smisla.

Tri ključna fenomenološka obrasca proizlaze iz ispitanih narativa:

Distanca od institucije – refleksivna, ali ne negacijska, omogućuje liminalnost između pripadnosti i autonomije.

Savjest kao orijentir – unutarnji kompas koji uključuje odgovornost, slobodu i etičku prosudbu.

Duhovnost kroz svakodnevnu kontemplaciju – religioznost se ostvaruje u tišini, esteti, odnosima i svakodnevnim izborima, a ne samo kroz formalne rituale.

Sudionici predstavljaju paradigmatičke primjere postkonfesionalne duhovnosti.⁵⁵⁰ Njihova praksa ilustrira mistiku svakodnevice⁵⁵¹ i egzistencijalnu vjernost.⁵⁵²

Sociološki promatrano, religija više nije monolitna sila koja oblikuje društvo odozgo. Ona postaje mreža osobnih iskustava, odnosa i narativa, prostor u kojem se sveto pojavljuje u licu drugoga, u tišini i savjesti. Fenomenološki gledano, religijsko iskustvo nije objekt proučavanja izvana. Ono pokazuje način na koji se svijet pojavljuje u svojoj dubini, kroz prisutnost svetoga u profanom i otvorenost za egzistencijalno pitanje.

Ovi uvidi potvrđuju transformaciju kršćanstva: ono ne opstaje zbog institucionalne moći, već kroz sposobnost da podsjeti pojedinca tko je, zašto traži i kamo ide. Religija se tako ne doživljava kao gotov sustav, nego kao živo iskustvo traženja i dijaloga – individualno i zajedničko, introspektivno i etički refleksivno.

Metodološka refleksija: Interpretativna fenomenološka analiza (IPA) omogućila je pristup subjektivnim iskustvima, otkrivajući dubinske obrasce religioznosti koji se ne mogu uhvatiti kvantitativnim metodama. Istovremeno, takav fokus na specifične narative ograničava generalizaciju nalaza na širu populaciju katolika. Nalazi stoga pružaju uvid u fenomen postkonfesionalne religioznosti, ali s oprezom u primjeni izvan konteksta sudionika.

Zaključno, suvremena religioznost nije oslabljena, već transformirana: personalizirana je, relacijska, etički odgovorna i estetski osjetljiva. Vjera se ne živi unutar stroge institucionalne hijerarhije, nego u „pukotinama“ svakodnevnog života – između pripadnosti i kritike, sumnje i vjernosti, tišine i značenja. Upravo te pukotine postaju plodna mjesta suvremene duhovnosti, gdje religijsko ostaje prisutno kao fenomen smisla, egzistencijalnog traganja i unutarnje transformacije.

Na kraju, kad prestanu riječi, ostaje pitanje – što tražite? U toj tišini *Sveto* ne završava dijalog, nego ga počinje iznova, otvarajući prostor za život, refleksiju i egzistencijalno traganje.

⁵⁵⁰ PAUL HEELAS, LINDA WOODHEAD. *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Blackwell, 2008.

⁵⁵¹ SIMONE WEIL. *Waiting for God*. New York: Harper & Row, 1951., DIETRICH BONHOEFFER. *Letters and Papers from Prison*. New York: Macmillan, 1959.

⁵⁵² PAUL TILLICH. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.

LITERATURA

a) KNJIGE:

- ADAIR-TOTTEFF, Christopher. *Max Weber's sociology of religion*. Mohr Siebeck, 2016.
- ANTIOHIJSKI, Ignacije. *Apostolski oci I: Pisma. Poslanica Filipljanima. Polikarpovo mučeništvo*. Split: Verbum, 2010
- ARISTOTEL, *Nikomahova etika*. Zagreb: Globus, 1988.
- BADIOU, Alain. *Sveti Pavao: Utemeljenje univerzalizma*. Zagreb: Naklada Ljevak, 2006.
- BAUDRILLARD, JEAN. *Simulakrumi i simulacija*. Karlovac: Naklada Društva arhitekata, građevinara i geodeta, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernity and Ambivalence*. Oxford: Polity Press, 1991.
- BAUMAN, Zygmunt. *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. "From Pilgrim to Tourist - or a Short History of Identity", *Questions of Cultural Identity*. ur. Stuart Hall i Paul du Gay, London: Sage, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. *Čemu sociologija*. Zagreb: Timpress, 2015.
- BELLAH, N. Robert. *Civil religion in America*. In *New Critical Writings in Political Sociology*, pp. 415-430. Routledge, 2024.
- BENEDIKT XVI. RATZINGER, Joseph. *Europe Today and Tomorrow: Addressing the Fundamental Issues*. Ignatius Press, 2007.
- BENEDIKT XVI. *Svjetlo svijeta: Papa Benedikt XVI. u razgovoru s Peterom Seewaldom*. Zagreb: Verbum, 2010.
- BENEDIKT XVI. *Što je kršćanstvo, Posljednji spisi*, Split: Verbum, 2023.

- BERGER, L. Peter. *The Sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday, 1967.
- BERGER, L. Peter. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.
- BERGER, L. Peter & Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Doubleday, 1966.
- BERRYMAN, Phillip. *Liberation theology: essential facts about the revolutionary movement in Latin America--and beyond*. Temple University Press, 1987.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Life Together*. Harper & Row, 1955.
- BOURDIEU, Pierre. *Language and symbolic power*. Harvard University Press, 1991.
- BRIHGT, J. *A History of Israel*. Philadelphia: Westminster Press, 1959.
- BRNČIĆ, Jadranka. *Biti katolik još*. Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga, 2007.
- BRNČIĆ, Jadranka. *Kritika, imaginacija, vjera: uvod u Ricærovu biblijsku hermeneutiku*. Zagreb: Naklada Breza, 2021.
- BUBER, Martin. *I and Thou*. Edinburgh: T&T Clark, 1970.
- BURCKHARDT, Jacob. *Kultura renesanse u Italiji*. Zagreb: Prosvjeta, 1991.
- CAMPBELL A. Heidi & TSURIA Ruth. *Digital religion: Understanding religious practice in digital media*. Routledge, 2021.
- CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago. University of Chicago Press, 1994.
- CASTELLS, Manuel. *Information technology and global capitalism*. In: Will Hutton and Anthony Giddens (eds), *On the Edge: Living with Global Capitalism*. London: Cape, 2000.
- CASTELLS, Manuel. *Uspon umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing, 2000.
- CASTELLS, Manuel. *Moć identiteta*. Zagreb: Golden marketing, 2002.
- CASTELLS, Manuel. *Kraj tisućljeća*. Zagreb: Golden marketing, 2003.
- CIFRIĆ, Ivan. „Bios i etos – okoliš u bioetičkoj paradigmi.“ U: Izazovi bioetike: Zbornik radova, uredio Ante Čović, 171–175. Zagreb: Pergamena, 2000.
- CIPRIJAN, *De lapsis i De ecclesiae catholicae unitate*. Uredio i preveo Maurice Bévenot. Oxford: Clarendon Press, 1971.

- ČEHOK, Ivan i KOPREK, Ivan. *Etika priručnik jedne discipline*. Zagreb: Školska knjiga, 1996.
- ĆIMIĆ, Esad. *Drama ateizacije. Religija, ateizam i odgoj*. Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika, 1971.
- ĆIMIĆ, Esad. *Religija i društvo*. Zagreb: Edicija Centra za idejno-teorijski rad GK SKH Zagreb, 1987.
- DE LUBAC, Henri. *La mystique et les mystiques*. DDB: Paris, 1965.
- DE MARTINI, Nikola. *Nova župa zajednica prijatelja*. Zagreb: Katehetski salezijanski centar, 1982.
- DUDA, Dean. *Kulturalni studiji. Ishodišta i problemi*. Zagreb: Sintagma, 2002.
- DUGANDŽIĆ, Ivan. *Međugorje izbliza. Gospina ukazanja i njihov odjek u Crkvi*. Međugorje: Informativni centar mir Međugorje, 2007.
- DURKHEIM, Emile. *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosvjeta, 1982.
- EAGLETON, Terry. *Teorija i nakon nje*. Zagreb: Algoritam, 2005.
- ELIADE, Mircea. *Sveto i profano*. Zagreb: Sintagma, 2002.
- ENGELHARDT, H. Tristram Jr. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1996.
- FASSIN, Didier. *When bodies remember: Experiences and politics of AIDS in South Africa*. University of California Press, 2007.
- FERGUSON, Harvie. *Phenomenological Sociology. Ensign and Eperience in Modern Society*. Nottingham: Sage Publications, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *The history of sexuality*. New York: Vintage, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *Nadzor i kazna*. Zagreb: Informator, Fakultet političkih znanosti, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Nadzirati i kažnjavati: nastanak zatvora*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Security, Territory, Population: Lectures at the College De France, 1977 – 1978.*, St Martin's Press, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Rođenje biopolitike: predavanja na Collège de France (1978.-1979.)*. Sandorf, 2016.

- FRANKL, Viktor Emil. *Čovjekovo traganje za smislom: slavni neurolog i psihijatar opisuje osobno iskustvo iz koncentracijskih logora i kako je, unatoč poniženju i patnji, uspio reći "da" životu*. Planetopija, 2010.
- FRANZEN, August. *Pregled povijesti Crkve*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1983.
- FRASER, Nancy. *Justice interruptus: Critical reflections on the "postsocialist" condition*. Routledge, 2014.
- GALOVIĆ, Milan. *Socijalna filozofija*. Zagreb: Demetra, 1996.
- GADAMER, Hans Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck Tübingen, 1965.
- GIDDENS, Anthony. *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990.
- GIDDENS, Anthony. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- GIDDENS, Anthony. *The transformation of intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies*. John Wiley & Sons, 2013.
- GIORGI, Amedeo. *The descriptive phenomenological method in psychology: A modified Husserlian approach*. Duquesne university press, 2009.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, 1973.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: Cep, 1971.
- HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Beacon Press, 1981.
- HABERMAS, Jürgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. *An awareness of what is missing: Faith and reason in a post-secular age*. Polity, 2010.
- HALMI, Aleksandar. *Strategije kvalitativnih istraživanja u primijenjenim društvenim znanostima*. Jastrebarsko: Naklada Slap, 2005.
- HARRINGTON, Wilfrid J. *Uvod u Stari zavjet*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1977.
- HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity*. Oxford, 1989.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion en mouvement, le pèlerin et le converti*. Flammarion, 2000.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000.

- HEIDEGGER, Martin. *The question concerning technology*. New York: 2013.
- HEELAS, Paul i WOODHEAD, Linda. *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Blackwell, 2008.
- HUSSERL, Edmund, ALSTON, William P. and NAKHNIKIAN, George. *The idea of phenomenology*. The Hague: Nijhoff, 1964.
- HUSSERL, Edmund. *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija: uvod u fenomenološku filozofiju*. Zagreb: Globus, 1990.
- IVANČIĆ, Tomislav. *Kršćanstvo u traganju za identitetom*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1990.
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Penguin Books, 1982.
- JOAS, Hans. *The sacredness of the person: A new genealogy of human rights*. Georgetown University Press, 2013.
- JOAS, Hans. *Faith as an option: Possible futures for Christianity*. Stanford University Press, 2014.
- JOAS, Hans. *The Power of the Sacred: An Alternative to the Narrative of Disenchantment*. Oxford University Press, 2021.
- JOHNSTONE, L. Ronald. *Religion in Society. A Sociology of Religion*. New Jersey: Pearson Education, Inc, 2004.
- JUKIĆ, Jakov. *Budućnost religije. Sveto u vremenu svjetovnosti*. Split: Matica hrvatska, 1991.
- JUKIĆ, Jakov. *Lica i maske svetoga. Ogledi iz društvene religiologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997.
- JUKIĆ, Jakov. *Religija u modernom industrijskom društvu*. Split: Crkva u svijetu, 1973.
- JUNG, Karl Gustav. *Duh i život*. Novi Sad: Matica srpska, 1984.
- JUNG, Karl Gustav. *Psihologija i religija: Zapad i Istok*. Beograd: Atos-DK, 2017.
- KATEHIZAM KATOLIČKE CRKVE. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1994.
- KAUFMANN, Franz-Xaver. *Kako da preživi kršćanstvo*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2003.
- KIERKEGAARD, SØREN. *Either/Or, Part II. Vol. 4*. Princeton University Press, 2013.
- KIRKPATRICK, F.G. *The Ethics of Community*. Oxford: 2001.

- KNOBLAUCH, Hubert. *Sociologija religije*. Zagreb: Demetra, 2004.
- LALOUX, Joseph. *Uvod u sociologiju religije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1970.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1969.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Doba praznine, ogledi o savremenom individualizmu*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1987.
- LÜBBE, Hermann. *Religion nach der Aufklärung*. Graz, 1986.
- LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Macmillan, 1967.
- LUCKMANN, Thomas. *A systems theory of religion*. Stanford University Press, 2013.
- LUHMANN, Niklas. *A systems theory of religion*. Stanford University Press, 2013.
- LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*. Paris: Edition de Minuit, 1979.
- MACCULLOCH, Diarmaid. *Christianity: The First Three Thousand Years*. Viking, 2011.
- MAFFESOLI, Michel. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. Sage Publications Ltd., 1995.
- MARDEŠIĆ, Željko. *Rascjep u svetome*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007.
- MARION, Jean-Luc. *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. New York: Fordham University Press, 2002.
- MARION, Jean-Luc. *Being given: Toward a phenomenology of givenness*. Stanford University Press, 2020.
- MARKEŠIĆ, Ivan. *Luhmann o religiji*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2001.
- MARKEŠIĆ, Luka. *Crkva Božja*. Sarajevo: Svjetlo riječi, 2005.
- MARSHALL, Ruth. *Political spiritualities: the Pentecostal revolution in Nigeria*. University of Chicago Press, 2019.
- MACCULLOCH, Diarmaid. *Christianity: The First Three Thousand Years*. Viking, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, HABAZIN Anđelko. *Fenomenologija percepcije*. Veselin Masleša, 1990., MERLEAU-PONTY, Maurice, LANDES, Donald, CARMAN, Taylor and CLAUDE Lefort. *Phenomenology of perception*. Routledge, 2013.

- MOLTMANN, Jürgen. *Theology of Hope*. Revised edition. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- EMMANUEL MOUNIER. *Angažirana vjera*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb, 1972.
- MOUNIER, Emmanuel. *Manifeste au service du Personalisme*. Paris: Éditions du Seuil. Collection Points Essais, 1961 et février 2000.; *Manifeste au service du personnalisme*, Éd. Montaigne, 1936.
- MUGGERIDGE, Malcolm. *Something Beautiful for God: Mother Teresa of Calcutta*. New York: Harper & Row, 1971.
- MUMINOVIĆ, Rasim. *Ethos i ljudsko bivstvovanje*. Tuzla: Filozofski fakultet, 1997.
- MUŽIĆ, Josip. *Filozofska metodologija*. Split: Naklada Bošković, 2007.
- NEJGEL, Ernest. *Struktura nauke. Problemi logike naučnog objašnjenja*. Beograd: Nolit, 1974.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Volja za moć*. Zagreb: Mladost, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sumrak idola; Ecce homo; Dionizovi ditirambi*. Prijevod Davor Ljubimir. Zagreb: Demetra, 2004.
- NORMAN, Davies. *Europe, A History*. Oxford University Press, 1996.
- O'DEA, F. Thomas. *The Sociology of Religion*. New Jersey: Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, 1966.
- OTTO, Rudolf. *Sveto. O iracionalnom u ideji božanskog i njezinu odnosu spram racionalnog*. Zagreb: Scarabeus, 2006.
- PAIĆ, Žarko. *Moć nepokornosti*. Zagreb: Antibarbarus, 2006.
- PAPA FRANJO. *Radost evanđelja: Apostolska pobudnica Evangelii Gaudium o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2013.
- PAPA FRANJO. 'Laudato si'. *Enciklika o brizi za zajednički dom*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2015.
- PAŽANIN, Ante. *Etika i politika. Prilog praktičnoj filozofiji*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo. Biblioteka filozofska istraživanja, knjiga 110, 2001.
- PARGAMENT, I. Kenneth. *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford press, 2001.
- PERVAN, Tomislav. *Isus naš otkupitelj*. Tomislavgrad: Naša ognjišta, 2023.
- POSTMAN, Neil. *Technopoly: The surrender of culture to technology*. Vintage, 2011.

- POUPARD, Paul. *Religije*. Zagreb: Jesenski i Turk: Kulturno informativni centar, 2007.
- PUTNAM, D. Robert. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.
- RATZINGER, Joseph. *Uvod u kršćanstvo*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2017.
- RICOEUR, Paul. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- RICOEUR, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.
- RICOEUR, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- RICOEUR, Paul. *Time and Narrative*. Volume 2. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- RICOEUR, Paul. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- RICOEUR, Paul. *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. University of Toronto Press, 1993.
- RICOEUR, Paul. *From text to action: Essays in hermeneutics*, II. Vol. 2. Bloomsbury Publishing, 2008.
- RITZER, George. *The globalization of nothing*. Sage, 2004.
- SANTINI, Alceste. *Izazovi novog pape*. Laicitet, relativizam, znanost. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007.
- SCHELER, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. trans. MANFRED S. FRINGS and ROGER L. FUNK. Evanston: IL: Northwestern University Press, 1973.
- SCHELER, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. trans. MANFRED S. FRINGS and ROGER L. FUNK. Evanston: IL: Northwestern University Press., 1973.
- SCHELER, Max. *Ideja čovjeka i antropologija*. Zagreb: Nakladni zavod Globus, 1996.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *O religiji: Govori obrazovanima među njezinim prezirateljima* (Ž. Pavić, Prijevod i pogovor). Zagreb: Naklada Breza, 2011.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *The rise of Western rationalism: Max Weber's developmental history*. University of California Press, 1985.

- SCHNACKENBURG, Rudolf. *Freundschaft mit Jesus*. Freiburg in Breisgau, Werlag, Herder, 1995.
- SCHMID, Rudolf. *Mali komentari Biblije: S Bogom na putu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1991.
- SCHÜTZ, Alfred. *The Phenomenology of th Social World*. Vienna: Northwestern University Press, 1967.
- SCHÜTZ, Alfred and LUCKMANN, Thomas. *The Structures of the Life-World*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- SHELLEY, Mary. *The Last Man*. Vol. 3, London: Henry Colburn, 1826. Dostupno na: archive.org/details/lastman03shel/page/307/mode/1up.
- SKLEDAR, Nikola. *Čovjek i kultura*. Uvod u socio-kulturnu antropologiju. Zagreb: Societas i Matica hrvatska Zatrešić, 2001.
- SKLEDAR, Nikola. *Zbilja religije. Religija o sebi i u socio-kulturnom kontekstu*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo. Biblioteka filozofska istraživanja, knjiga 44, 1991.
- SKLEDAR Nikola (ur.), Esadu Ćimiću u čast, Zbornik radova povodom 80 godina života, Sveučilište u Zadru, Zadar, 2011.
- SMITH, Christian and DENTON, Melina Lundquist. *Soul searching: The religious and spiritual lives of American teenagers*. Oxford University Press, 2009.
- SMITH, Z. Jonathan. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. University of Chicago Press, 1991.
- SMITH, A. Jonathan; FLOWERS, Paul; LARKIN, Michael. *Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research*. 2nd edition. UK: SAGE Publications, 2022.
- STARK, Rodney and FINKE, Roger. *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. University of California Press, 2000.
- SUPIČIĆ. Ivan. *Za univerzalni humanizam. Prema potpunijoj čovječnosti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2010.
- SVETO PISMO. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2018.
- ŠPEHAR, Milan. *U potrazi za duhovnim iskustvom. Pitanje iskustva u religijama i čovjekovoj religioznosti*. Zagreb: Glas Koncila, 2004.

- TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- TADIĆ, Stjepan. *Suvremeni eklezijalni pokreti u Katoličkoj crkvi u Hrvata*. Disertacija. Zagreb, 1997.
- TALANGA, Josip. *Uvod u etiku*. Zagreb: Biblioteka Filozofija, 1999.
- TILLICH, Paul. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.
- TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Reprint edition. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- TRUHLAR, K. Vladimir. *Pokoncilski katoliški etos*. Celje: Izdalo založniško podjetje Mohorjeva družba u Celju, 1967.
- TURNER, Victor. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. London: Routledge, 1969.
- VALKOVIĆ, Marijan. (ur.) *Drugi vatikanski sabor. Dokumenti: Latinski i hrvatski*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1995.
- VAN MANEN, Max. *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy*. Routledge, 2016.
- VAN DER, LEEUW, Gerardus. *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*. Paris, 1948.
- VARELA, J. Francisco. Organism: A meshwork of selfless selves. In *Organism and the Origins of Self*, pp. 79-107. Dordrecht: Springer Netherlands, 1991.
- VARELA, J. Francisco. THOMPSON, Evan and ROSCH Eleanor. "The embodied mind: Cognitive science and human experience." 1991.
- WACH, Joachim. *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*, Chicago, 1951.
- WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen, 1964.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge, 2005.
- WEIL, Simone. *Waiting for God*. New York: Harper & Row, 1951.
- WEIL, Simone. *Gravity and Grace*. Routledge & Kegan Paul, 1973.

- WILLIAM, James. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Penguin Books, 1982.
- VRCAN, Srđan. *Od krize religije k religiji krize. Prilog raspravi o religiji u uvjetima suvremen krize*. Zagreb: Školska knjiga, 1986.
- WIERSBITZKI, Otto Corvin. *Ogledalo Crkve*. Zagreb: Narodni list, 1953.
- WRIGHT, R. Jerry. *Reimagining God and religion: Essays for the psychologically minded*. Chiron Publications, 2018.
- ZAJONC, Arthur. *Meditation as contemplative inquiry: When knowing becomes love*. Steiner Books, 2008.
- ZRINŠČAK, Siniša. *Sociologija religije: hrvatsko iskustvo*. Pravni fakultet. Zagreb, 1999.

b) ČLANCI:

- BODROŽIĆ, Ivan, MARINA, Marko. Analiza teorije Waltera Bauera o razvoju ranoga kršćanstva u Maloj Aziji. *Obnovljeni život* 72 (2017)1, 63-77.
- BRAGUE, Rémi. Was heißt christliche Erfahrung?. *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 5 (1976) 6, 481-496.
- BURGER, Hotimir. Filozofska antropologija i socijalna filozofija. u: *Filozofska istraživanja*. Zagreb:11(1991),4(43).
- CRNČEVIĆ. Ante. Osobna vjera i sekularizirani liturgijski čini. U: *Liturgijsko-pastoralni list za promicanje liturgijske obnove*. Živo vrelo. 27 (10) 2010.
- ĆIMIĆ, Esad. Religija kao integralni dio kulture. U: *Mediji, kultura i odnosi s javnošću*. 1(2002) 1.
- DONG Xiaoyu, Zhiyong Li & CHEN Jing (2024). Interpretative phenomenological analysis in religious studies: Insights from first-person narratives. *Journal of Contemporary Religion*, 39(2), 101–120
- DONG, Shanshan, KAI Wang, KAIQI Zhang, et al. Decision Fatigue Experience of Front-Line Nurses in the Context of Public Health Emergency: An Interpretative Phenomenological Analysis. *BMC Nursing* 23 (2024): 553. <https://doi.org/10.1186/s12912-024-02163-w>

- EBERTZ N. Michael, "Charisma und, das Heroische". "helden. heroes. héros 4.2 (2016): 5-16. DOI 10.6094/helden.heroes.
- HABERMAS, Jürgen. Notes on postsecular society. *New perspectives quarterly* 25, (2008), 4; 17-29.
- HABERMAS, Jürgen. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(2006)1, 1–25.
- HADDEN K. JEFFREY. Toward Desacralizing Secularization Theory. U: *Social Forces*. 65 (1987) 3.
- JUKIĆ, Jakov. Obilježja modernog društva. U: Časopis za religioznu kulturu: *Obnovljeni život*. Zagreb: 51 (1996), 4.
- JUKIĆ, Jakov. Religija u vremenu krize svjetovnosti. U: *Zbornik predavanja održanih u Vrhbosanskoj bogosloviji*. Teološke teme. Sarajevo, 1991.
- JUKIĆ, Jakov. Socijalistički feudalizam, postmoderna i karizmatička religioznost (I), U: *Revija za sociologiju*. Zagreb: 21 (1990), 4.
- KOVAČEVIĆ, Vlaho. Kršćanstvo kao katolički etos. *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, 7 (2009), 2; 265-280.
- KOVAČEVIĆ, Vlaho. Katolički ethos i umjetnost. *Filozofska istraživanja*, 122 God. 31 (2011) Sv. 2 (417–435).
- KOVAČEVIĆ, Vlaho. Metamorfoze sekularizacije u modernitetu. *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, 9 (2011), 2; 403-408.
- KOVAČEVIĆ, Vlaho. Vrijednosna orijentacija i kršćanske vrijednosti. *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, Zagreb: Vol. XII (2014), No. 2; 221-238.
- KOVAČEVIĆ, Vlaho. Kulturno-identitetske odrednice bosansko- hercegovačkog društvenog konteksta. *Međunarodna znanstvena konferencija "Identiteti - kulture - jezici: Kulturna i identitetska raznolikost BiH - europske perspektive jednoga podijeljenog društva"*: zbornik radova. Šarac, Ivica (ur.). Mostar, 2015., str. 67-86.
- KOVAČEVIĆ, Vlaho. Sociologijski vidik fenomenologijskog okvira pučke religije kod Željka Mardešića. *Crkva u svijetu*, Split: 52 (2017), 4; 768-782.
- KOVAČEVIĆ, Vlaho; MALENICA Krunoslav; MUSTIĆ, Marko. Konceptija sekularizacije u suvremenoj sociologiji religije i Mardešićeva vizija dijaloga. *Novi*

- dijalog - Novi sugovornici. O dijalogu u društvu i Crkvi na tragu Željka Mardešića. Macut, Ivan; Šarčević, Ivan ; Vuleta, Bože (ur.). Split: *Služba Božja*, 2020.
- KOVAČEVIĆ, Vlaho; MALENICA, Krunoslav; JELASKA, Igor. Attitudes of Students of the University of Split towards Asylum Seekers as a Realistic and a Symbolic Threat in the Context of Risk Society. *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, 18 (2020), 2; 245-257.
- KOVAČEVIĆ, Vlaho; MALENICA, Krunoslav; JELASKA, Igor. Percepcije studentske populacije Sveučilišta u Splitu o azilantima kao nacionalnoj i religijskoj prijetnji. *Zbornik radova međunarodne znanstveno-stručne konferencije Migracije i identitet: kultura, ekonomija, država*. Zagreb: Institut za migracije i narodnosti (IMIN), 2020., str. 248-262.
- KOVAČEVIĆ, Vlaho. Od sekularizacije religije do revitalizacije religije. *Filozofska istraživanja*, 41 (2021), 1; 173-196.
- KOVAČEVIĆ, Vlaho; MALENICA, Krunoslav; KARDUM, Goran. Symbolic Interactions in Popular Religion According to Dimensions of Religiosity: A Qualitative Study. *Societies*, 11 (2021), 2; 1-19.
- KOVAČEVIĆ, Vlaho; MALENICA, Krunoslav. Migracijska kriza na razmeđu sigurnosnih i humanitarnih zahtjeva. 2. *međunarodna znanstveno-stručna konferencija „Migracije i identitet: kultura, ekonomija, država“*. Zagreb, Hrvatska; Osijek, Hrvatska, 19. 5. 2021. - 20. 5. 2021.
- KOVAČEVIĆ, Vlaho; MALENICA, Krunoslav. Heterotopia and Postmodern Community in the Context of Migration and Relationship Towards Migrants. *Italian sociological review*, 11 (2021), 1; 63-86.
- KOVAČEVIĆ, Vlaho; MALENICA, Krunoslav. Christian Dialogue and Cooperation Following Željko Mardešić's Ideas. *Religious dialogue and cooperation* 4 (2023) 4: 117-126. DOI 10.47054/rdc2344117k
- KOVAČEVIĆ, Vlaho; MALENICA, Krunoslav. Christianity and Secularization Following the Ideas of Željko Mardešić. *Religious dialogue and cooperation* 6 (2025) 6: 61-68. DOI 10.47054/rdc256661k
- KUKOČ, Mislav. Kraj povijesti i enigma postkomunizma. U: *Filozofska istraživanja*. Zagreb: 13 (1993) 50(3).
- LI, Ruihua, NORLIZAH, Che Hassan, NORZIHANI, Saharuddin, SHA, Ouyang. Understanding college success through the lens of first-generation students in

- China: An interpretative phenomenological analysis. *Heliyon*, Volume 10, Issue 10, e30979. doi: <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2024.e30979>
- LI, Ruihua et al. Understanding college success through the lens of first-generation students in China: An interpretative phenomenological analysis. *Heliyon*, Volume 10, Issue 10, e30979. doi: <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2024.e30979>
- LI, Han, WANG, Zhi and CHEN, Min. Comfort Food Consumption and Post-Pandemic Stress: A Qualitative IPA Study. *Food, Culture & Society* 27, no. 1 (2024): 45–63.
- MARASOVIĆ, Špiro. Katolištvo Željka Mardešića. U: *Nova prisutnost*. 6(2008) 2.
- MARINA, Marko. Analiza teorije Waltera Bauera o razvoju ranoga kršćanstva u Maloj Aziji. *Obnovljeni život* 72 (2017)1, 63-77.
- MARINOVIĆ BOBINAC, Ankica. *Necrkvena religioznost: teorijska polazišta za istraživanje*. U: *Glasje*. Časopis za književnost i umjetnost. 7(2003) 13/14.
- MARINOVIĆ JEROLIMOV, Dinka. (2009). Jakov Jukić odnosno Željko Mardešić i empirijska sociologija, *Nova prisutnost*, 7 (1), 51-58.
- MARDEŠIĆ, Željko. Sekularizacija i kršćanstvo. U: Časopis za intelektualna i duhovna pitanja *Nova prisutnost*. Zagreb: IV, 2 (2006).
- MOORHEAD, John. "Peter Brown's The Rise of Western Christendom: A Review Essay." *Journal of Religious History* 29(2005)1: 67-76.
- NIKODEM, Krunoslav. Postmodernističko rastvaranje povijesti i pitanje identiteta, U: *Zbornik radova s međunarodnog simpozija pod naslovom Kršćanstvo i pamćenje*. Split-Zagreb, 2004.
- O'BRIEN C. Bridget; HARRIS B. Ilene; BECKMAN J. Thomas; REED A. Darcy; COOK, A. David. Standards for Reporting Qualitative Research: a Synthesis of Recommendations, u: *Acad Med*, 89, 2014.
- OŠTARIĆ, Željko. Durkheimov teorijsko-metodologijski pristup religiji. *Radovi sveučilišta u Splitu*. Filozofski fakultet u Zadru. Zadar: 38(1999)15.
- RATZINGER, Joseph. Relativism: Central Problem for Faith Today. *ORIGINS-WASHINGTON*- 26 (1996): 309-309.
- RATZINGER, Joseph. Faith, Reason and the University: Memories and Reflections. *Aula Magna of the University of Regensburg*, September 12 (2006).
- SIMMEL, Georg. A Contribution to the Sociology of Religion. *American Journal of Sociology* 11, 3(1905): 359-376.

- SILVERMAN, William. Images of the Sacred: An Empirical Study. U: *Sociological Analysis* 49 (1989) 4.
- SIX, Clemens. Fundamentalizam-skica jednog zaključka. U: *Tvrđa*. Ivanić-Grad: 1-2(2005).
- SKLEDAR, Nikola. Čovjek i bog u društvu. U: *Filozofska istraživanja*. Zagreb: 41(1991)11 (2).
- SPIERS, Julia and RILEY, Rachel. Analysing one dataset with two qualitative methods: The distress of general practitioners, a thematic and interpretative phenomenological analysis. *Qualitative Research in Psychology*, 16(2019)2, pp. 276-290.
- ŠAŠKO, Ivan. Vjera kao smještenost u Boga – premješta. U: Liturgijsko-pastoralni list za promicanje liturgijske obnove. *Živo vrelo*. 27 (9) 2010.
- TONG, Allison; SAINSBURY, Peter; CRAIG, Jonathan. Consolidated Criteria for Reporting Qualitative Research (COREQ): a 32-item Checklist for Interviews and Focus Groups, u: *Int J Qual Health Care*, 19 (2007.) 6, 349–357.
- VALKOVIĆ, Marijan. *Etos, etika i eshaton*. U: Riječki teološki časopis, *Teologija u Rijeci*, Rijeka: 5(1997)1.
- WRIGHT, R. Jerry Thin places and thin times. *Spring*. 79 (2008): 3-14.

c) LEKSIKONI I RJEČNICI:

- BIRNSTEIN, Uwe, GUTSCHERA, Herbert., KÖRNER, Theo i drugi. *Kronika kršćanstva*. Zagreb: Mozaik knjiga. 1998.
- PARTRIDGE, Christopher. *Enciklopedija novih religija. Nove religije, sekte i alternativni duhovni pokreti*. Zagreb: Naklada Ljevak, 2005.
- FILIPOVIĆ, Vladimir. *Filozofijski rječnik*. Zagreb: Matica hrvatska, 1965.
- GLAZIER, Michael i HELLWIG, Monika K. *Suvremena katolička enciklopedija*. Split: Laus, 1998.
- UNAIDS, Aids. *Epidemic Update. Joint United Nations Programme on HIV. AIDS and World Health Organization Geneva*, 2005, <https://www.unaids.org/en>

d) INTERNET

- AP News. (2025). Pope Leo XIV's hometown plans to preserve his birthplace. <https://apnews.com/article/ade507ca7b1de7bc78787917522f83e1> (Pristup: 3. 7. 2025.)
- CNA. (2025). *14 Things to Know About Pope Leo XIV*. <https://www.ncregister.com/cna/14-things-to-know-about-pope-leo-xiv> (Pristup: 3. 7. 2025.)
- Fitzpatrick Michael. A Heavenly Identity. The Living Church. Dostupno na: <https://livingchurch.org/2021/03/19/a-heavenly-identity/>
- Gayle, Charity, Ryan Kennedy, Steven Musso, David Gentiles i Bryan McCleery. (2021). Thank You Jesus for the Blood. Na albumu Endless Praise. Gather House Music, Spotify. (Pristup: 21. 7. 2025.)
- Leeland. Lion and the Lamb. Na Have It All. Bethel Music, 2016. YouTube video. <https://www.youtube.com/watch?v=C9ujBoud26k>. (Pristup 22. 7. 2025.)
- People. (2025). New Pope Name Leo XIV: History and Meaning. <https://people.com/new-pope-name-leo-xiv-history> (Pristup: 3. 7. 2025.)
- Pervan, Tomislav. Neminovnost protimbe u svijetu. Dostupno na: <https://radio-medjugorje.com/duhovnost/biblijska-poruka-dana/biblijska-poruka-16-1-2024-sveti-bernard-i-drugovi->
- The Guardian. (2025). Pope Leo XIV laments people valuing 'technology, money and success'. <https://www.theguardian.com/world/live/2025/may/09/pope-leo-xiv-to-hold-first-mass-pontiff>
- Rilke, Rainer Maria. Pisma mladom pjesniku. Nova akropola, Dostupno na: <https://nova-akropola.com/lijepe-umjetnosti/knjizevnost/rainer-maria-rilke-pisma-mladom-pjesniku>.
- Reuters. (2025). Taking a break, Pope Leo revives centuries-old tradition. <https://www.reuters.com/world/taking-break-pope-leo-revives-centuries-old-tradition-2025-07-03> (Pristup: 3. 7. 2025.)
- The Guardian. (2025). Pope Leo XIV laments people valuing 'technology, money and success'. <https://www.theguardian.com/world/live/2025/may/09/pope-leo-xiv-to-hold-first-mass-pontiff> (Pristup: 3. 7. 2025.)

Thomas, Debie. „Down into the Waters“, Journey with Jesus, pristupljeno 2. lipnja 2025., <https://www.journeywithjesus.net/essays/3155-down-into-the-waters>

e) OSTALO

KOVAČEVIĆ, Vlaho. *Kršćanski ethos. Život između Boga i čovjeka u činu – znaku*. Zagreb: Diplomski rad. Sveučilište u Zagrebu. Hrvatski studiji, 2002.

IMENSKO KAZALO AUTORA

A

Adair-Toteff, Christopher: 66, 70, 107, 218
 Alston, William P.: 138, 222
 Antiohijski, Ignacije: 58, 61, 62, 218
 AP News: 166, 233
 Aristotel: 62, 73, 74, 77, 218
 Augustin, sveti: 63, 69, 165

B

Badiou, Alain: 30, 218
 Baudrillard, Jean: 168, 170, 218
 Bauer, Walter: 62, 228, 231
 Bauman, Zygmunt: 11, 16, 17, 105, 108, 110, 111, 112, 125, 129, 131, 135, 137, 139, 145, 149, 159, 218
 Bellah, Robert N.: 186, 187, 218
 Benedikt XVI.: 5, 73, 160, 162, 173, 174, 218
 Berger, Peter L.: 13, 14, 15, 17, 21, 22, 51, 52, 104, 108, 112, 149, 159, 163, 183, 184, 185, 209, 219
 Berryman, Phillip: 162, 219
 Birnstein, Uwe: 32, 33, 36, 37, 40, 41, 43, 44, 48, 232
 Bodrožić, Ivan: 62, 228
 Bonhoeffer, Dietrich: 217, 219
 Bourdieu, Pierre: 161, 219
 Brague, Rémi: 56, 228
 Bright, J.: 25, 219

Brnčić, Jadranka: 120, 173, 219
 Brown, Peter: 20, 231
 Buber, Martin: 13, 51, 54, 55, 83, 85, 87, 219
 Burckhardt, Jacob: 39, 41, 219
 Burger, Hotimir: 100, 228

C

Campbell, Heidi A.: 14, 219
 Carman, Taylor: 136, 223
 Casanova, José: 109, 112, 131, 182, 183, 184, 185, 186, 219
 Castells, Manuel: 125, 139, 140, 141, 145, 148, 149, 151, 157, 158, 159, 166, 168, 169, 170, 172, 173, 219
 Cele, Eva: 214
 Chen, Jing: 228
 Chen, Min: 231
 Cifrić, Ivan: 79, 90, 187, 219
 Ciprijan: 67, 219
 CNA: 165, 233
 Cook, David A.: 191, 231
 Craig, Jonathan: 191, 232
 Crnčević, Ante: 94, 95, 228

Č

Čehok, Ivan: 74, 79, 129, 220

Ć

Ćimić, Esad: 5, 34, 99, 106, 149, 187,
220, 226, 228
Ćiril Jeruzalemski: 63

D

Davies, Norman: 20, 224
De Lubac, Henri: 56, 220
De Martini, Nikola: 21, 220
Denton, Melina Lundquist: 70, 71, 226
Dong, Shanshan: 228
Dong, Xiaoyu: 228
Duda, Dean: 101, 220
Dugandžić, Ivan: 103, 220
Durkheim, Emile: 13, 16, 21, 34, 35, 85,
118, 220, 231

E

Eagleton, Terry: 141, 144, 152, 220
Ebertz, Michael N.: 66, 68, 71, 229
Eliade, Mircea: 7, 13, 14, 54, 85, 132, 220
Engelhardt, H. Tristram Jr.: 125, 220

F

Fassin, Didier: 161, 220
Ferguson, Harvie: 82, 181, 220
Filipović, Vladimir: 232
Finke, Roger: 23, 226
Fitzpatrick, Michael: 104, 127, 233
Flowers, Paul: 189, 190, 191, 193, 194,
226
Foucault, Michel: 133, 140, 142, 143,
146, 161, 174, 220
Franjo, papa: 121, 163, 164, 165, 224
Frankl, Viktor Emil: 182, 221
Franzen, August: 39, 40, 221

Fraser, Nancy: 160, 221

G

Gadamer, Hans-Georg: 148, 221
Galović, Milan: 137, 221
Gayle, Charity: 60, 62, 75, 76, 233
Geertz, Clifford: 78, 90, 221
Gentiles, David: 233
Giddens, Anthony: 11, 12, 17, 89, 131,
132, 141, 161, 219, 221
Giorgi, Amedeo: 17, 221
Glazier, Michael: 62, 63, 64, 65, 232
Gutiérrez, Gustavo: 162, 221
Gutschera, Herbert: 32, 33, 36, 37, 40, 41,
43, 44, 48, 232

H

Habazin, Anđelko: 138, 139, 189, 223
Habermas, Jürgen: 7, 15, 109, 112, 126,
131, 160, 161, 181, 182, 184, 185,
221, 229
Hadden, Jeffrey K.: 94, 229
Halmi, Aleksandar: 157, 221
Harari, Yuval Noah: 123
Harrington, Wilfrid J.: 221
Harris, Ilene B.: 191, 231
Harvey, David: 140, 146, 221
Heelas, Paul: 53, 132, 205, 208, 217, 222
Heidegger, Martin: 111, 125, 129, 140,
222
Heiler, Friedrich: 159, 175
Hellwig, Monika K.: 62, 63, 64, 65, 232
Heraklit: 74, 75
Hervieu-Léger, Danièle: 17, 164, 184,
221

Husserl, Edmund: 13, 16, 17, 138, 139,
146, 189, 221, 222
Huxley, Aldous: 110

I

Irenej, sveti: 83
Ivan Pavao II.: 160, 176
Ivančić, Tomislav: 130, 222

J

Jäger, Willigis: 23
James, William: 84, 222, 228
Jelaska, Igor: 92, 230
Joas, Hans: 16, 17, 109, 115, 117, 118,
119, 122, 182, 222
Johnstone, Ronald L.: 188, 222
Jukić, Jakov: 116, 120, 129, 140, 143,
151, 153, 154, 175, 177, 222, 229,
231
Jung, Karl Gustav: 28, 101, 222

K

Kardum, Goran: 92, 230
Katehizam Katoličke Crkve: 69, 90
Kaufmann, Franz-Xaver: 68, 100, 222
Kennedy, Ryan: 233
Kessel, Martin: 180
Kierkegaard, Søren: 133, 166, 167, 222
Kirkpatrick, F. G.: 143, 222
Knoblauch, Hubert: 97, 223
Koprek, Ivan: 74, 79, 129, 220
Körner, Theo: 32, 33, 36, 37, 40, 41, 43,
44, 48, 232
Kovačević, Vlaho: 8, 61, 83, 92, 93, 94,
95, 111, 183, 229, 230, 234
Kukoč, Mislav: 142, 230

L

Laloux, Joseph: 23, 25, 26, 30, 31, 32, 33,
34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45,
46, 49, 223
Landes, Donald: 136, 223
Larkin, Michael: 189, 190, 191, 193, 194,
226
Lathrop, Gordon: 110
Leeland: 69, 233
Lefort, Claude: 136, 223
Lévinas, Emmanuel: 181, 223
Li, Han: 231
Li, Ruihua: 230, 231
Li, Zhiyong: 228
Lipovetsky, Gilles: 129, 135, 223
Lübbe, Hermann: 223
Luckmann, Thomas: 13, 14, 15, 16, 17,
21, 52, 97, 98, 149, 159, 163, 164,
185, 219, 223, 226
Luhmann, Niklas: 53, 54, 66, 70, 71, 100,
223
Lyotard, Jean-François: 12, 16, 153, 223

M

MacCulloch, Diarmaid: 20, 223
Macut, Ivan: 95, 230
Maffesoli, Michel: 105, 223
Malenica, Krunoslav: 92, 93, 95, 229, 230
Marasović, Špiro: 67, 231
Mardešić, Željko: 22, 32, 33, 37, 40, 49,
53, 67, 93, 95, 104, 120, 122, 148,
155, 156, 157, 158, 223, 229, 230,
231
Marina, Marko: 62, 228, 231
Marinović Bobinac, Ankica: 106, 121,
231

Marinović Jerolimov, Dinka: 120, 231
Marion, Jean-Luc: 13, 181, 221, 223
Markešić, Ivan: 53, 54, 223
Markešić, Luka: 62, 63, 64, 65, 223
Marshall, Ruth: 160, 223
McCleery, Bryan: 233
Merleau-Ponty, Maurice: 136, 138, 139, 174, 189, 223
Metz, Johann Baptist: 180
Moltmann, Jürgen: 15, 224
Moorhead, John: 20, 231
Mounier, Emmanuel: 155, 224
Muggeridge, Malcolm: 122, 224
Muminović, Rasim: 81, 224
Musso, Steven: 233
Mustić, Marko: 95, 229
Mužić, Josip: 224

N

Nakhnikian, George: 138, 222
Nejgel, Ernest: 105, 106, 224
Nietzsche, Friedrich: 30, 31, 41, 129, 136, 177, 224
Nikodem, Krunoslav: 142, 152, 154, 231
Norlizah, Che Hassan: 230
Norzihani, Saharuddin: 230

O

O'Brien, Bridget C.: 191, 231
O'Dea, Thomas F.: 187, 224
Oštarić, Željko: 34, 35, 231
Otto, Rudolf: 30, 32, 84, 116, 117, 118, 119, 122, 224, 228

P

Paić, Žarko: 143, 144, 150, 151, 152, 160, 176, 224
Pargament, Kenneth I.: 53, 224

Partridge, Christopher: 153, 232
Pažanin, Ante: 23, 37, 80, 101, 130, 178, 224
People: 165, 233
Pervan, Tomislav: 75, 120, 224, 233
Postman, Neil: 16, 17, 131, 224
Poupard, Paul: 116, 117, 118, 225
Proust, Marcel: 127
Putnam, Robert D.: 70, 71, 225

R

Ratzinger, Joseph: 15, 16, 160, 162, 218, 225, 231
Reed, Darcy A.: 191, 231
Reuters: 166, 233
Ricoeur, Paul: 52, 55, 90, 126, 137, 146, 148, 225
Riley, Rachel: 194, 232
Rilke, Rainer Maria: 128, 233
Ritzer, George: 125, 225
Rosch, Eleanor: 227

S

Sainsbury, Peter: 191, 232
Santini, Alceste: 64, 65, 159, 162, 176, 225
Scheler, Max: 79, 80, 82, 83, 175, 177, 225
Schleiermacher, Friedrich: 53, 225
Schluchter, Wolfgang: 98, 225
Schmid, Rudolf: 26, 226
Schnackenburg, Rudolf: 55, 103, 212, 226
Schütz, Alfred: 7, 13, 16, 17, 86, 139, 146, 149, 161, 181, 185, 209, 226
Seewald, Peter: 173, 174, 218
Sha, Ouyang: 230

Shelley, Mary: 142, 226
 Silverman, William: 98, 232
 Simmel, Georg: 231
 Six, Clemens: 149, 232
 Skledar, Nikola: 53, 86, 149, 226, 232
 Smith, Christian: 70, 71, 226
 Smith, Jonathan A.: 190, 191, 193, 194,
 226
 Smith, Jonathan Z.: 19, 226
 Špehar, Milan: 178, 226
 Spiers, Julia: 194, 232
 Stark, Rodney: 23, 226
 Supićić, Ivan: 95, 226
 Sveto pismo: 76, 226

Š

Šarčević, Ivan: 95, 230
 Šaško, Ivan: 87, 232

T

Tadić, Stjepan: 227
 Talanga, Josip: 65, 227
 Taylor, Charles: 7, 16, 17, 22, 78, 90, 104,
 119, 132, 146, 159, 163, 182, 205,
 208, 227
 Teilhard de Chardin, Pierre: 115
 Tesla, Nikola: 122
 The Guardian: 165, 233
 Thomas, Debie: 60, 61, 234
 Thompson, Evan: 97, 227
 Thorngate, Steve: 108, 110, 115
 Tillich, Paul: 14, 15, 16, 115, 117, 122,
 206, 207, 208, 217, 227
 Tong, Allison: 191, 232
 Truhlar, Vladimir K.: 227
 Tsuria, Ruth: 14, 219

Turner, Victor: 13, 227
 Twain, Mark: 108

U

UNAIDS: 160, 232
 Ursić Ura, Ivica: 83

V

Valković, Marijan: 61, 78, 129, 227, 232
 Van der Leeuw, Gerardus: 117, 119, 175,
 227
 Van Manen, Max: 17, 207, 227
 Varela, Francisco J.: 227
 Vrcan, Srđan: 104, 228
 Vuleta, Bože: 95, 230

W

Wach, Joachim: 12, 227
 Wang, Kai: 195, 228
 Wang, Zhi: 231
 Weber, Max: 7, 66, 68, 70, 71, 98, 100,
 101, 102, 107, 123, 124, 209, 218,
 225, 227
 Weil, Simone: 217, 227
 Wiersbitzki, Otto Corvin: 30, 32, 228
 Woodhead, Linda: 53, 132, 205, 208, 217,
 222
 Wright, Jerry R.: 91, 136, 146, 228, 232

Z

Zajonc, Arthur: 228
 Zhang, Kaiqi: 195, 228
 Zrinščak, Siniša: 12, 228

Pojmovno kazalo

A

Apostolsko djelovanje 7, 29-30, 61-62, 163, 165,
 Askeza 84,
 Autentičnost 7-8, 34, 42, 47, 51, 53, 66-67, 73, 79, 81, 85, 99, 101-102, 108, 111, 119, 127-130, 132-136, 139, 146, 150-153, 155, 159, 166-168, 173-174, 177-182, 186, 192, 195, 198-200, 202, 205, 207-209, 211-212
 Autoritet 14, 21, 33, 35, 38, 40-42, 70, 113, 120, 122, 126, 147-148, 159-162, 164-165, 183, 185, 188, 198

B

Biopolitika 138, 140, 142-144, 146
 Bog 13-14, 25-29, 31, 53, 55-57, 62-65, 67, 69, 73, 76-78, 80-81, 83-84, 86-87, 90, 95, 99, 101-102, 108, 117-119, 124, 127, 129-130, 137, 140, 147-148, 156, 173-175, 178-179, 195, 197, 200-201, 207
 Bogoštovlje 26, 36, 43
 Božje kraljevstvo 28-29, 124

C

Civilizacija 19, 22, 35-36, 41, 43, 46, 49, 78, 84, 95, 128, 176
 Cjelina i dijelovi 15, 17, 33, 41, 47, 61-63, 65, 96, 129, 141, 145, 148-149, 157, 164-165, 186, 204
 Crkva 7, 15-16, 19-50, 52-53, 55-56, 58,

60-71, 74, 77-79, 86, 90-91, 95, 97, 99-104, 113, 116-118, 120-122, 124, 126, 132, 140-141, 146-147, 155-157, 159-166, 170-174, 176, 184, 187, 191, 196-200, 202, 205-206, 209-211

Crkva-narod 23, 25-26

Crkveni nauk 12, 16, 30, 33-34, 51-52, 55-56, 61, 64, 66, 78, 82-83, 86-87, 90-91, 104, 108, 113, 115, 122, 126, 128, 132, 141, 160, 162-163, 165, 177, 181, 184-186, 196-197, 202, 205-206, 208, 210

D

Dekonstrukcija 12, 132, 142
 Digitalna religija 14, 22, 216
 Dijalog 7, 11, 13-15, 40, 47-49, 53-54, 57, 68, 74, 77, 85-87, 89-90, 92-93, 95, 99, 103, 110-114, 119-122, 126-127, 129-130, 132, 134-135, 138, 140-141, 145, 147, 156, 159, 161-165, 171, 173-174, 176, 178-184, 186, 188-190, 195-202, 204-214, 216-217
 Dijalog razuma i vjere 173
 Dijaspota 27, 30, 48
 Dostojanstvo 104, 109, 126, 134, 142, 160, 165, 167
 Drugi 12, 25, 29-33, 36-37, 40-41, 43-44, 47-48, 58-61, 64-65, 78-79, 85-88, 90, 97, 100, 106, 111, 116-117, 121-122, 125, 128, 133, 138-139, 141,

- 144, 147, 149, 151-152, 156-157,
176, 181, 188, 203, 211, 214-215,
217
- Društvene institucije 11-12, 14, 16, 19-
22, 26-27, 32-33, 35-38, 40, 42-47,
49, 51-55, 66-68, 78, 85, 89, 91, 93,
97-98, 100-101, 107, 109, 115-117,
122, 124, 132-133, 139, 143, 157,
159, 161, 163, 176, 183, 185-186,
189, 196, 198-199, 204-206, 208-
212, 214-216
- Društvene mreže 11-12, 14, 34, 99, 106,
131, 133, 139, 145-149, 151-153,
157-159, 167-171, 216
- Društvene norme 11, 14, 16, 20-22, 24-
26, 29, 34, 42, 45, 53, 56-58, 61, 66,
68-70, 72-81, 84, 87-88, 90-92, 94,
96, 99-100, 105-107, 112, 114-115,
117-118, 124, 126, 128-129, 133,
135, 139, 145, 150, 160-161, 164,
178, 181, 185, 187-188, 199-200,
204, 206, 208-214, 216
- Društvene strukture 7-8, 12-13, 20, 22,
24, 26, 31-33, 36-38, 41, 47, 49, 55,
58, 67-68, 76, 78-80, 82, 86, 88-91,
104, 130, 139, 144, 170-172, 178,
187
- Društveni kontekst 8, 69, 92, 103-104,
195, 203, 212
- Društveni poredak 24, 33, 36, 38
- Duh 23, 28, 34, 56, 66, 69, 73-74, 82, 93-
95, 101, 110, 114, 123-124, 127-128,
130, 136, 148-149, 172-175
- Duhovne prakse 8, 11-14, 16, 58, 66, 73,
84, 91, 109, 111, 115, 161, 202, 208,
212
- Duhovni identitet 34, 66, 73, 83, 88, 90,
92, 200, 204, 206-207
- Duhovni putovi 12, 22, 115, 148, 209,
211
- Duhovnost 8, 12, 14, 16-17, 20, 22-24,
26-28, 31, 33, 38-39, 41, 49, 51-59,
61-62, 64, 66-68, 71-74, 76, 78, 80-
85, 87-92, 94, 96-99, 103-106, 111,
113-115, 117, 120-121, 123, 128-
133, 136, 138, 140, 144, 146, 148-
151, 153, 155, 157-159, 161-166,
169-170, 172-176, 178-179, 181,
183-188, 191, 194-196, 198-199,
201-202, 204-207, 209-214, 216-217
- E*
- Egzistencijalna orijentacija 8, 14, 181
- Egzistencijalna pustinja 11
- Egzistencijalni vakuum 11
- Eklezijalnost 96, 199
- Ekonomski temelj 11, 21-23, 47, 66,
90-92, 97, 102, 123, 140-141, 143,
151, 154, 157-158, 163, 165, 169,
172, 181
- Empirijski uvid 7, 12, 15, 17, 51, 64, 70-
71, 76, 120, 180, 194-195, 210
- Eshatologija 15, 49, 60, 97, 113, 123,
127, 135, 143, 151-152, 174-176
- Ethos 7-8, 12, 15-17, 21, 23, 25, 27-28,
32, 37, 43, 45-47, 51, 56-61, 65-83,
85-93, 95-102, 105-106, 108-109,
111-114, 122-127, 129-135, 146-147,
151, 153, 156, 181, 183-189, 191,
193, 195, 204-205, 210, 213
- Etička napetost 16, 33, 36-37, 45, 51, 53,
66, 69-71, 88-89, 111, 124, 135, 137,
160-161, 163, 172-173, 182, 185,
196-198, 200, 209, 214, 216
- Etika 7, 17, 23-26, 28-29, 32-34, 37-38,
42-43, 46, 49, 55, 57, 65-67, 70-74,
76-77, 79-81, 99-102, 107-109, 112-
113, 115-117, 120-122, 125, 128-
130, 133-135, 160-161, 164-165,
167, 169, 172, 175, 178, 182, 184,
188, 191-192, 197, 199, 202-204,
206-208, 211-217
- Etika poziva 12, 28-29, 37, 48, 56-57,
65, 73, 75, 77-78, 81-82, 85, 87-88,
92, 94-95, 99, 101-102, 107, 109,

111-112, 114, 117, 119, 121, 125,
127-128, 134-136, 140, 145, 148,
164-168, 174-176, 182-184, 188, 204

F

Fenomen 7-8, 11-13, 15-17, 19, 23-26,
29-30, 33, 38, 41-43, 49-52, 67-68,
73, 76, 80, 83-84, 90, 92-93, 98, 101-
102, 108, 111-112, 114, 117, 119,
122, 132, 136-141, 146-147, 150,
162, 166, 170, 172-175, 178, 180-
181, 186, 189-190, 194-196, 199-
200, 203, 205-210, 212-217
Fenomenologija 12-13, 16, 111, 114, 119,
136, 138-139, 146, 174, 178, 180,
186, 189, 209, 215
Fenomenološko iskustvo vjere 25-26, 29,
38, 47, 49-50, 121, 180
Fragmentacija 11-12, 14-17, 21-23, 72,
75, 97, 108, 111, 124, 132, 138-139,
156, 158, 163, 165-166, 168, 171,
178, 182, 184

G

Globalizacija 22, 32, 37, 49, 57, 59-60,
83, 91-93, 112-113, 125, 141, 144,
147, 149-153, 157-158, 165, 168-
169, 178
Grijeh 27-28, 39, 63

H

Hegemonija 38, 144-146, 184
Helenizam 27, 81
Hermeneutika 7, 13, 15, 21, 25, 55, 78,
80-81, 102, 126, 142, 145, 161, 164,
168, 173, 180, 184-185, 189-208,
210-211, 213-214, 217
Hijerarhija 24, 26, 29-30, 32-33, 35-37,
42, 47, 92, 100, 129, 157, 164, 173,
177, 217
Humanizam 38-39, 41

I

Identitet 7, 11, 14-17, 22-27, 33-34, 43,
45-46, 48-52, 58-59, 64, 66-75, 79,
82-84, 86-90, 92-93, 96-98, 102,
108-111, 113-114, 125, 127-128,
130-133, 136-139, 141-147, 149-
152, 154, 157-159, 161, 163-164,
167-174, 178, 182-183, 185-187,
189, 194-195, 198-210, 213-216
Ideologija 12, 16, 33-34, 40, 49, 57, 68,
91, 98-99, 101-102, 122, 137, 139-
140, 144-146, 148-149, 151, 156,
159, 169, 174, 186
Individualizacija 21-22, 42, 72-73, 95,
98, 108, 129, 135, 138, 144, 163,
171, 183
Institucionalizacija 19-20, 24-27, 29, 32,
35, 46, 49, 53, 68, 91, 98, 100, 109,
111, 114, 121
Institucionalna religija 14, 19, 21-22, 35,
37, 45, 53, 91, 93, 97-98, 161, 185
Instrumentalizacija vjere 93, 97
Intersubjektivnost 23-24, 77, 81-82, 98,
101-102, 111, 209
IPA metodologija 7, 189-195, 197, 202-
205, 208, 210-213, 217
Iskustvo svetoga 7, 12, 57, 81, 116, 118,
121, 132, 134, 147, 179, 189, 200,
203, 216
Ispitanici 12-13, 42, 70, 161, 177, 184,
189-192, 195-203, 205, 207, 209-
212, 214-217
Isus Krist 16, 19, 24, 27-32, 44, 55-58,
60-65, 68-69, 77, 79, 98-99, 101,
103-104, 115, 122, 124, 127, 155,
175, 179-180, 197, 199, 202, 212-
213, 215-216
Izrael 23-27, 119

J

Javna religija 23, 52, 85, 109, 125, 176, 183

K

Katolička Crkva 19, 36, 38-40, 43-45, 49, 61-65, 69, 90, 99-102, 111, 156, 160, 171, 176, 183-184, 186, 195
 Kohezija 14-15, 19-21, 24-26, 34, 67, 70, 72, 96-98, 105-106, 110-112, 162, 184, 199, 202-204, 208
 Kolektivna reprezentacija 16, 83-86, 90, 92-93, 95-99, 185, 187, 193, 210
 Kolektivni identitet 22-26, 96, 108, 185, 189
 Kolonizacija 44, 152
 Komunitarna praksa 16, 103, 106, 119, 200
 Kontemplacija 53, 135, 140, 168, 173, 205, 208, 211-216
 Kršćani 20, 22, 29-30, 32, 37, 42, 48, 56-57, 59, 61, 63, 65, 80, 95, 101, 104, 121, 148, 156, 172-174
 Kršćanska antropologija 167
 Kršćanska praksa 58-60, 145
 Kršćanska simbolika 7, 63, 193, 210
 Kršćanske vrijednosti 60, 83, 131, 146-147, 172, 177
 Kršćanski akademski krug 7, 17, 105-106, 189-191, 199-200, 208, 211-212, 215
 Kršćanski ethos 7-8, 12, 15-17, 21, 32, 43, 45-46, 56-60, 66-74, 77-79, 82-83, 85-88, 90-93, 95-102, 105-106, 108, 111-114, 122-127, 131, 133-135, 147, 153, 156, 181, 183-189, 193, 195, 204-205, 210, 213
 Kršćanski identitet 16, 46, 49-50, 58, 64, 66, 69, 79, 114, 131-132, 139, 146, 163, 172, 178, 195
 Kršćanski svijet 24, 32, 36, 38, 47, 179, 187
 Kršćanstvo 14-17, 19-26, 30, 32-41, 43-53, 55-56, 58-63, 65, 68, 73-75, 78, 81, 86, 89-91, 94, 96, 98, 100, 103-106, 108-110, 113-114, 116-118,

120-121, 123-134, 139-142, 145-159, 161-162, 166-180, 185-188, 202, 209-210, 212-213, 217

Kult 23-26, 38, 41

Kultura 7-8, 11-17, 19-22, 24-27, 32-36, 39-42, 44-47, 49, 52, 56, 58-59, 61-64, 66-68, 74, 76, 78-82, 84-85, 89-98, 101-104, 106, 110-111, 113-119, 123-125, 128, 130-133, 137, 140, 142, 144-150, 152-159, 161-162, 165-173, 175-176, 179, 183-187, 202, 209, 215

Kultura tekuće modernosti 16, 125, 131, 137

Kulturna integracija 44

Kulturna zasićenost 17, 190

Kvalitativno istraživanje 7, 17, 80, 157, 190, 194, 211, 215

L

Lebenswelt 13, 16, 139, 189

Liberalizacija 29, 80, 142, 160-161

Liturgija 34, 47, 53, 58-59, 64, 76, 87, 94-95, 97, 108, 110, 116, 146, 187, 192

Ljubav 24, 28-29, 31-32, 43, 48-49, 56-57, 72-74, 77, 79, 86-88, 101-102, 113, 117, 121-122, 124, 126-128, 147, 174-176

M

Marginalizacija 20, 27, 68-69, 71, 172, 181-182, 184, 191

Metanarativi 8, 12-13, 15, 153

Metodološki dizajn 190, 194-195

Migracija 21, 25, 49-50, 71, 83, 86-89, 91-92, 113, 165

Milanski edikt 20, 32, 155-156, 175

Milosrđe 17, 49, 66, 69, 92, 101, 103, 105, 109, 113, 115, 117, 164-165, 173, 179, 183, 202

Misija 14, 27, 29, 33, 35, 44, 46, 49, 61,

63, 67
 Moć 20-22, 28, 30-33, 35-38, 40, 49, 53,
 79, 84, 90, 100, 104, 114, 117, 126,
 129, 133-134, 139, 142-146, 149-
 152, 155-157, 160-161, 163, 165,
 169, 172-174, 176-179, 188, 204,
 217
 Modernost 11-12, 14-17, 19, 21, 23, 38,
 43, 46, 52, 58-59, 66, 72, 78, 82,
 89-92, 94, 96-98, 103-105, 108-110,
 112, 114, 117, 119-120, 122, 125,
 127-129, 131-132, 135, 137-140,
 143, 145, 147, 149-150, 153-156,
 159, 161, 164, 175, 181-187, 211-
 212
 Molitva 14, 116, 130, 134-135, 137, 151,
 179, 192, 197-198
 Moral 7, 15, 17, 19-25, 33-35, 38-39,
 41-43, 48-49, 52, 56-59, 61, 66-67,
 69-78, 80-82, 84, 89, 92, 96, 98-99,
 102-103, 105-107, 109-111, 113-118,
 120-130, 134, 139, 142, 146, 148,
 151-152, 160-161, 168, 170-172,
 177, 179, 184, 186, 193, 199-200,
 202-204, 206-208, 211, 213, 215
 Moralna kohezija 15, 19, 21, 34, 98, 105-
 106, 199, 202, 204
 Moralne norme 20-21, 34, 58, 61, 66,
 69-70, 72, 78, 99, 107, 126, 128-129,
 160

N

Nacija 21, 23-28, 30, 32-33, 44, 48, 58-
 59, 62-64, 82, 92, 97, 104, 119, 149,
 155, 158, 162, 166, 168-169, 171,
 173, 179, 187
 Nada 15, 48-49, 74-76, 98, 104, 108,
 127, 129-130, 134-135, 145, 173-
 174, 210
 Narativ 8, 12-13, 15, 52, 85, 87, 132,
 147, 153-154, 159, 166, 174, 184,
 189-190, 192, 194-195, 204, 215-217

Nenasilje 27
 Nomad vjere 83, 86-88
 Numinozno 12, 106, 116-119, 121

O

Obitelj 20, 23-26, 30, 33, 37, 39, 45, 66,
 70, 81, 105, 120, 158
 Obred 13, 20-25, 28, 33-34, 43, 52, 54-
 56, 58-61, 77, 84-85, 87, 90-92, 97-
 98, 104, 106, 116-119, 121-122, 145,
 147, 150, 155, 178, 197, 200-201,
 203, 206-210, 215-216
 Odgovornost 8, 17, 23, 25, 37, 42, 57,
 66-67, 69, 73, 75, 77, 82, 88, 92, 99,
 102-103, 105, 115, 117, 121-122,
 125, 127, 134, 150, 161, 167, 172,
 178, 187-188, 202, 204, 206-207,
 213-214, 216
 Oholost 97, 138-139, 142
 Ontološka stvarnost 12, 16, 34, 104, 108,
 123-124, 129, 132, 163, 170, 182,
 187, 194
 Osobna religioznost 8, 26, 53, 55, 59, 72,
 91, 94-95, 102, 111, 115-118, 120-
 121, 183, 204-205
 Osobno iskustvo 7-8, 13-14, 23-26, 32,
 38, 42-43, 50-51, 53-54, 56, 61, 66-
 67, 84, 91, 105, 108, 111, 182, 189,
 195, 199-200, 202, 205, 208, 211-
 212, 215, 217

P

Patrijarhalna kohezija 24
 Personalizacija vjere 204-205
 Pluralizam 11-12, 14-16, 19, 21-22, 24,
 32, 38, 47-53, 57-60, 67, 70-73, 83,
 89, 91, 93, 95, 108, 112-114, 124-
 125, 127, 132, 140, 144-147, 154,
 158-159, 161-166, 174, 180-184,
 186, 195, 212, 215
 Postmoderna 7-8, 11-12, 14-17, 49, 51,
 66, 72, 75, 92-95, 97, 102, 104-105,

108-114, 123-135, 137-163, 165-168, 170-171, 173, 178-182, 185-186, 188, 202, 204, 209
 Postmoderna kultura 14, 16, 131, 140, 145, 147, 152, 166, 168, 171
 Postmoderni zaokret 16, 108
 Postsekularnost 7, 19, 21-22, 47, 49-50, 93, 105, 109, 111-114, 181-182, 184, 186, 195
 Povijest Crkve 32, 39-40, 86, 116
 Pragmatizam 96
 Praktična realizacija vjere 49, 166-167
 Pripadnost 8, 23-26, 34-36, 45, 60-63, 65-68, 77, 81-82, 88, 98, 105, 118, 120, 139, 150, 152, 158, 166, 169-171, 173-176, 183, 190, 195, 197-200, 203, 205-206, 208-211, 213-217
 Privatizacija religije 21, 91, 100
 Progon kršćana 19-20, 29-30, 40, 43, 48
 Prosvjetiteljstvo 22, 42-43, 84, 156, 175
 Protestantizam 33, 38-40, 43-44, 50, 68, 123
 Pustinjska metaforika 11, 26, 119

R

Refleksivnost 7, 41, 53, 68-69, 71, 85, 88, 91, 99, 101-102, 116, 119, 121, 128, 132, 139, 148, 162, 166, 173, 177, 190-209, 211-214, 216-217
 Reinterpretacija kršćanstva 145
 Relativizam 11-12, 14, 16, 52, 64-65, 72, 80-81, 108, 122-127, 131-132, 147, 152, 154, 158-160, 162-163, 165, 168, 176, 186
 Religija 7-8, 12-17, 19-27, 29-49, 51-56, 58, 64, 66-71, 73, 75-99, 101-102, 104, 106, 108-120, 122-123, 128-129, 131-133, 135, 139-140, 142-143, 145-146, 148-150, 153-155, 159-164, 166, 168-171, 174-178, 180-191, 193, 195-197, 201-203, 208, 210, 214-217

Religija-kult 23-25, 38
 Religiozna osjetljivost 47
 Religiozna praksa 14, 21-22, 42, 45, 58, 69, 91
 Religiozna zajednica 14, 20, 67, 77, 88, 93, 187
 Religiozni identitet 14, 16-17, 22, 67, 139, 169, 171, 201, 208
 Religiozni simbol 7, 210
 Religiozno iskustvo 7, 11-14, 23-24, 26-27, 29, 32, 37-38, 41, 45-46, 51-56, 67, 69, 81-82, 84-99, 102-107, 109-112, 114-122, 129-130, 132, 134-135, 146-147, 168, 170, 177-178, 180-182, 185-187, 189-191, 193-197, 199-217
 Religiozna svijest 26, 29, 42, 98
 Renesansa 38-39, 41
 Rimsko Carstvo 19-20, 28-30, 32-33, 48
 Ritual 13, 21-24, 28, 33-34, 54-56, 58-60, 85, 87, 90-92, 97, 106, 117-119, 121-122, 145, 147, 178, 200-201, 203, 206-210, 215-216

S

Sakramenti 61, 70, 134, 191, 193, 201
 Savjest 7, 34, 40, 42, 98, 116, 120, 124, 144, 148, 150, 152, 167, 174, 189, 195, 200, 205-209, 211, 213-217
 Sekularizacija 8, 15-16, 22, 38-39, 42-43, 49, 52, 68, 70-73, 84-85, 91, 93-98, 100, 102, 104, 108-109, 111-114, 120, 122, 131-133, 146-147, 155-157, 159-161, 171, 173, 175, 178-186, 188, 195, 209-211, 215
 Sekularni horizont 210
 Sila 22, 28-29, 35-36, 74, 76, 80, 91, 96, 98, 110, 133, 146, 155-156, 217
 Simbol 7, 12-14, 16, 22, 33, 36-37, 52, 54, 58-60, 63, 65, 80-82, 84-88, 90, 93, 100-101, 108-109, 112, 118, 132, 138, 141, 145-146, 157, 160-161,

- 163, 171-172, 178, 180-181, 184-187, 189, 191-193, 198, 209-210, 213, 215
- Sloboda 7, 12, 22, 29-30, 34, 37, 40, 49, 53, 55-59, 74, 79-80, 84, 88, 94-95, 102, 104-105, 109, 118, 124-128, 133-134, 136-137, 140, 142-145, 147, 149-150, 152-153, 155-156, 160, 167-169, 171, 173-174, 176, 182, 186, 189, 192, 198-200, 206, 214, 216
- Smisao 7-8, 11-16, 19-23, 30, 40-42, 49, 51-56, 61-62, 64, 66, 69, 74, 78-82, 88, 90, 92-93, 96, 98, 100-102, 106, 109, 114, 123-130, 132, 135-143, 145, 147-149, 151-152, 157-158, 160, 166, 170-176, 178-179, 181-188, 198-199, 201-204, 210, 212-217
- Sociologija religije 12-13, 19, 23, 25-26, 30-40, 43-46, 49, 84, 89, 91, 95, 97, 109, 112, 114-115, 120
- Sociološka imaginacija 91-93
- Sociološko-fenomenološki okvir 7, 16-17, 68, 83, 93, 150, 180, 216
- Solidarnost 66, 69, 92, 101, 103, 105, 109, 113, 115, 117, 164-165, 173, 179, 183, 202
- Srednji vijek 20, 24, 32, 34, 36-38, 40-41, 44, 46
- Subjekt 7-8, 12, 14, 21, 23-26, 29-30, 32, 35, 38, 41-43, 50, 53-57, 73, 82, 84-85, 87, 89, 94, 101, 103, 105-106, 111, 120, 124-125, 142, 149-152, 158, 167, 169-171, 174, 178, 180-181, 183, 186, 189-190, 195-197, 199-200, 202-203, 205, 208, 210, 212-213, 215-217
- Subjektivno religiozno iskustvo 8, 23, 195
- Suvremeno društvo 7-8, 14-17, 22-23, 46-47, 49-50, 52, 57-60, 66, 70-72, 75, 84, 86, 94, 104, 110, 114, 133-134, 136-137, 144, 149-150, 153-154, 157, 159, 163-164, 166, 171, 173, 177, 180-182, 184, 186, 195, 202, 209, 211
- Sveopća Crkva 15, 23-24, 31, 38, 61, 65-67
- Sveto 7-8, 12-16, 22, 30, 32-33, 37-38, 40, 48-49, 53-55, 57, 66-67, 69, 73-74, 76, 81-86, 88-90, 97, 104, 108-112, 114, 116-121, 124-126, 129, 132, 134-135, 140, 147-148, 153-155, 157-159, 167, 175, 179, 181-184, 186, 188-189, 194, 197, 200-203, 206-213, 216-217
- Svetost 48, 57, 81, 85, 181, 200-203
- Svjedočenje 48, 52, 59, 86, 90, 106, 113, 120, 124-127, 131-133, 137, 139, 141, 172-174, 176, 178, 184, 188, 193, 195, 204
- T*
- Tajna 29, 48, 54-55, 65, 84, 111, 116, 136, 173, 186
- Tehnologija 12, 14, 23, 44, 92, 113, 123, 131, 139, 141-143, 146, 149, 157-159, 165, 167-169, 171
- Teologija 15, 32, 34, 43, 64, 75-77, 103, 110, 112, 129, 160, 162, 165, 175, 178, 209, 212, 215
- Teologija nade 15
- Tijelo 12, 16, 61, 69, 115, 124, 133, 136, 139, 142, 148-149, 192, 197
- Tišina 7, 13, 135, 137-138, 141, 168, 181, 196-197, 205-212, 214, 216-217
- Tradicija 7, 12, 14, 30, 36, 43, 45, 48, 51, 53, 55-56, 60, 65, 67, 72, 75, 77-78, 80, 82, 84-85, 88-89, 91-94, 98, 100-101, 113-114, 122, 125, 129, 136, 139, 142-144, 147-151, 153, 155, 158-161, 164-165, 168, 171, 173, 175, 177-178, 185, 187, 189, 195-196, 198, 204-205, 207, 214-216
- Transcendencija 12-14, 30, 34, 38, 40,

46, 53-57, 64-65, 68, 74, 78, 85, 87,
89, 94, 96-98, 101-102, 108, 113-
116, 123-124, 126, 129, 132, 134-
135, 138-139, 141-142, 146, 149,
151, 170, 172, 174-175, 178, 182,
187-189, 194, 197, 200-205, 207-
209, 213

U

Univerzalizam 15-16, 21, 23-30, 32, 34,
37-38, 43-49, 61, 63-67, 95, 99, 102-
103, 110, 113-114, 125, 162-164,
166, 186, 209, 215

Univerzalizam ljubavi 29

Uzorak i uzorkovanje 7, 190-191, 215

V

Validacija podataka 59, 155, 189, 193,
210

Vjera 7-8, 13-14, 16, 19-27, 29, 31-45,
47-61, 63-68, 70, 72-78, 80, 83-100,
102-103, 105-107, 109-117, 119-122,
124-127, 132, 136, 139, 146-150,
155, 159, 161, 163-164, 167, 169-
183, 185-188, 191-193, 195-217

Vjerničko iskustvo 8, 56, 105, 116-117,
120-122, 163, 170, 180, 185-186,
202

Vjerski identitet 22-23, 25, 27, 51, 58-
59, 67, 169-170, 194, 201, 205-209,
213-216

Vrijednosti 11, 22, 36, 43, 49, 52, 56, 59-
60, 69-70, 72-78, 82-83, 88, 90, 92-
93, 98, 100, 109, 111, 113-114, 117,
124-125, 128-132, 134, 136, 142,
145-147, 151, 153, 157-160, 162-
164, 168, 171-172, 174, 176-178,
183, 187, 193, 203, 206, 211

Z

Židovstvo 15, 21, 24, 27-31, 37, 53, 58,
133

Životni svijet 13-14, 20, 28, 36, 52, 55-
56, 66, 70, 72-73, 77, 84, 86, 88-89,
91, 93, 99, 110-111, 116-117, 120-
122, 131, 133, 139, 152, 180, 189,
201, 205, 210, 217

Žrtva 56, 86, 126, 144, 176

Župa 20-22, 32, 35, 104

Sažetak

Knjiga *Kršćanstvo i duh postmoderne: Ponovno otkriće ethosa* istražuje manifestacije kršćanskoga ethosa u subjektivnim religijskim iskustvima unutar postmodernoga društva. Polazeći od fenomenološko-sociološke perspektive, autor analizira odnos između religije, kulture i suvremenih društvenih transformacija te propituje uvjete pod kojima se iskustvo svetoga, osobni identitet i moralna orijentacija održavaju u kontekstu pluralizma, sekularizacije i postsekularnosti. Središnje istraživačko pitanje glasi: na koji se način kršćanski ethos očituje u subjektivnim religijskim iskustvima suvremenih vjernika?

Teorijski okvir knjige utemeljen je na fenomenološkoj sociologiji Maxa Webera i Alfreda Schütza, konceptu svetoga Mircee Eliadea, teoriji postsekularnoga društva Jürgena Habermasa te promišljanjima Charlesa Taylora o uvjetima mogućnosti vjere u modernitetu. Empirijski dio temelji se na kvalitativnom istraživanju provedenom metodom dubinskih polustrukturiranih intervjua sa sedam članova udruge „Kršćanski akademski krug“, analiziranih primjenom Interpretativne fenomenološke analize (IPA).

Rezultati istraživanja upućuju na to da se kršćanski ethos u suvremenom društvu očituje kroz iskustvo svetoga, savjest, unutarnji dijalog, moralnu odgovornost, odnos prema Crkvi i zajednici te procese osobne duhovne preobrazbe. Religiozno iskustvo pritom se potvrđuje kao dinamična i refleksivna dimenzija identiteta u kojoj se međusobno prožimaju osobna duhovnost, društveni odnosi i kulturne transformacije.

Izvornost knjige očituje se u integraciji fenomenološke sociologije religije, suvremene teorije postsekularnosti i izvornoga empirijskog istraživanja religijskog iskustva, čime se premošćuje jaz između teorijskih rasprava i empirijskog razumijevanja življene religioznosti. Time knjiga predstavlja izvoran doprinos hrvatskoj sociologiji religije te interdisciplinarnom istraživanju religije, identiteta i kršćanskoga ethosa u suvremenom postsekularnom društvu.

KLJUČNE RIJEČI

kršćanski ethos; religijsko iskustvo; fenomenološka sociologija religije; postsekularno društvo; postmoderna; iskustvo svetoga; religioznost; identitet

Abstract

The book *Christianity and the Spirit of Postmodernity: The Rediscovery of Ethos* examines the manifestations of Christian ethos in subjective religious experiences within postmodern society. Drawing on a phenomenological-sociological perspective, the author analyses the relationship between religion, culture, and contemporary social transformations, while exploring the conditions under which experiences of the sacred, personal identity, and moral orientation are sustained amid pluralism, secularization, and post-secular configurations. The central research question addresses how Christian ethos is expressed in the subjective religious experiences of contemporary believers.

The theoretical framework is grounded in the phenomenological sociology of Max Weber and Alfred Schütz, Mircea Eliade's concept of the sacred, Jürgen Habermas's theory of the post-secular society, and Charles Taylor's reflections on the conditions of belief in modernity. The empirical component is based on qualitative research conducted through in-depth semi-structured interviews with seven members of the association "Christian Academic Circle," analysed using Interpretative Phenomenological Analysis (IPA).

The findings indicate that Christian ethos in contemporary society is articulated through experiences of the sacred, conscience, internal dialogue, moral responsibility, relations with the Church and community, and processes of personal spiritual transformation. Religious experience thus emerges as a dynamic and reflexive dimension of identity in which personal spirituality, social relations, and cultural transformations are mutually interwoven.

The originality of the book lies in the integration of phenomenological sociology of religion, contemporary post-secular theory, and original empirical research on religious experience, thereby bridging the gap between theoretical discourse and empirical understanding of lived religion. The study represents an original contribution to Croatian sociology of religion and to interdisciplinary

research on religion, identity, and Christian ethos in contemporary post-secular societies.

KEYWORDS

Christian ethos; religious experience; phenomenological sociology of religion; post-secular society; postmodernity; experience of the sacred; religiosity; identity

Bilješke o piscu

Izv. prof. dr. sc. Vlaho Kovačević izvanredni je profesor na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Splitu te vanjski suradnik na studiju Komunikacija i mediji Sveučilišta u Splitu. Njegovi znanstveni interesi obuhvaćaju sociologiju kulture, religije i medija, sociokulturni identitet, pripadnost, kolektivno pamćenje, sekularizaciju, (post)modernost i migracije. Zamjenik je glavne urednice časopisa *Nova prisutnost* te član Uprave Instituta za europske i globalizacijske studije (ECMS). Autor je brojnih znanstvenih radova objavljenih u domaćim i međunarodnim časopisima. Trenutačno priprema sveučilišni udžbenik *Sveto u svakodnevnom: Pučka religija i društvene prakse*.

„Riječ je o lucidno napisanoj i analitički uvjerljivoj studiji koja na pregledan i stilistički jasan način doprinosi razumijevanju religije u kontekstu postsekularnog društva i suvremenih kulturnih transformacija. Zbog svoje teorijske utemeljenosti i interpretativne širine, knjiga predstavlja značajan doprinos suvremenim raspravama u sociologiji religije, filozofiji kulture i teoriji društva.“

prof. dr. sc. Žarko Pačić

„Sustavno i metodološki inovativno istraživanje odnosa kršćanstva i postmodernog društva uvjerljivo vodi čitatelja kroz složeni svijet subjektivnih religijskih iskustava i načina na koje se kršćanski ethos utjelovljuje u svakodnevnom životu vjernika. Autor suvereno povezuje teorijski okvir s empirijskim istraživanjem, oblikujući jasno strukturiranu i analitički produbljenu studiju koja kompleksne teme čini iznimno pristupačnima. Riječ je o originalnom i znanstveno relevantnom doprinosu sociologiji religije, koji ne samo da otvara prostor daljnjim istraživanjima, nego i snažno odjekuje u suvremenim raspravama o religiji i postmodernosti.“

prof. dr. sc. Zoran Matevski

CIJENA: 12,59 €



ISBN: 978-953-352-147-3