

RELIGIJA I INTEGRACIJA



Biblioteka ZBORNICI, knjiga 5.

Copyright © 1999.

Institut društvenih znanosti IVO PILAR, Zagreb

---

CIP - Katalogizacija u publikaciji  
Nacionalna i sveučilišna knjižnica, Zagreb

UDK 316:2>(063)  
261.6/.7(063)

RELIGIJA i integracija / uredili Ivan  
Grubišić, Siniša Zrinščak. - Zagreb :  
Institut društvenih znanosti Ivo Pilar,  
1999. - 292 str. ; 24 cm. - (Biblioteka  
Zbornici ; knj. 5)

Bibliografija iza svakog rada. - Summaries.

ISBN 953-6666-05-7

1. Grubišić, Ivan 2. Zrinščak, Siniša

990608094

---

ISBN 953-6666-05-7

# RELIGIJA I INTEGRACIJA

Uredili:  
Ivan Grubišić  
Siniša Zrinščak

**Institut**  
društvenih znanosti  
**Institute**  
of Social Sciences

IVO PİLAR



Zagreb, 1999.



---

Uloga religije i vjerskih zajednica u društvu stalna je i izazovna tema društvenih znanosti pa neće biti teško razumjeti potrebu kontinuirane znanstvene analize pa, čak, i društvenu potrebu objavljivanja znanstvenih rezultata. Ova je potreba, osim toga, posebno podcrtana činjenicom golemih društvenih promjena posljednjih desetak godina unutar kojih je i religija bila suočena s neslućenim mogućnostima, ali i neslućenim, ponekad i dramatičnim izazovima.

Autori čije radove objavljujemo u ovom zborniku sudjelovali su na znanstvenom skupu koji je u Splitu održan od 24. do 26. travnja 1997. godine, u organizaciji Instituta društvenih znanosti Ivo Pilar – Centar Split. Tema rasprave bila je *Konfesionalne zajednice u Hrvatskoj u procesima integracije hrvatskog društva*, a što predstavlja istraživačku temu u okviru programa trajne znanstvenoistraživačke djelatnosti Instituta pod nazivom *Socijalna struktura i socijalna integracija*.

Tema konfesionalnih zajednica i integracije označava, čini se, samo jednu teorijsko-metodologijsku mogućnost istraživanja kompleksne uloge religije i vjerskih zajednica u društvu. Tome, ipak, nije tako. Pokazuje to već niz ovdje objavljenih autora koji su različitošću pristupa i sadržaja pridonijeli istraživačkoj plodnosti. Osim toga, većina je priloga i sama za sebe zaokupljena poteškoćama definiranja isključivih kriterija religijskih funkcija. Upravo objavljeni prvi rezultati dva socioreligijska istraživanja (a koji su samo dijelom referirani u nekim radovima zbornika) dodatno govore o tome da znanosti o religiji moraju u Hrvatskoj napraviti iskorak k promišljanju različitosti uloge religije u društvu. Vjerujemo da je ovaj zbornik skroman, ali važan prilog tome te da će predstavljati neizbježan putokaz daljnjim istraživanjima.

Prilozi stranih autora posebno su dobrodošli, ne samo stoga što je riječ o eminentnim imenima svjetske sociologije religije. Oni ocrtavaju neophodan komparativan kontekst i pružaju niz informacija o tome kako su, us-

prkos različitosti povijesnih i aktualnih obrazaca religijske i društvene situacije, na djelu često slični izazovi i slični procesi. Ovi prilozi, stoga, predstavljaju i svojevrsan izazov jasnijoj integraciji Hrvatske u svjetska komparativna istraživanja.

Urednici

---

## 1. TEORIJSKA PROPITIVANJA

Inga Tomić-Koludrović <i>Pojam integracije u suvremenim sociološkim teorijama</i> .....	11
Srđan Vrcan <i>Religija i integracija - neupitan ili upitan odnos?</i> .....	29
Jakov Jukić <i>Religijske integracije i uloga pomirenja</i> .....	57
Branko Jozić <i>Religijska netolerancija u procesima dez/integracije</i> .....	81

## 2. POSTKOMUNISTIČKI KONTEKST

Patrick Michel <i>Politika i religija poslije propasti komunizma. O funkcijama religijskog u situaciji globalnog preustrojavanja</i> .....	95
Irena Borowik <i>Integracijske i dezintegracijske funkcije religije u procesu transformacije suvremene Srednje i Istočne Europe</i> .....	109
Eileen Barker <i>Ali tko će pobijediti? Nacionalne i manjinske religije u postkomunističkom društvu</i> .....	127

## 3. IZAZOVI HRVATSKOGA DRUŠTVA

Siniša Zrinščak <i>Razvojne i religijske dvojbe hrvatskoga društva</i> .....	163
Dinka Marinović Jerolimov <i>Religijske promjene u Hrvatskoj od 1989. do 1996. godine</i> .....	187
Ivan Grubišić <i>Religija, struktura i integracija hrvatskog društva</i> .....	205

Stipe Tadić	
<i>Novi eklezijalni pokreti i njihov spontani ekumenizam</i> .....	215
Ankica Marinović Bobinac	
<i>Evandeoske zajednice u integracijskim procesima u Hrvatskoj</i> .....	243
Stanko Jambrek	
<i>Crkve reformacijske baštine i integracijski procesi</i> .....	255
ABSTRACTS .....	269
BILJEŠKE O AUTORIMA .....	287



---

*1.*

TEORIJSKA  
PROPITIVANJA





---

Inga  
TOMIĆ-KOLUDROVIĆ

POJAM  
INTEGRACIJE  
U SUVREMENIM  
SOCIOLOŠKIM  
TEORIJAMA



Od kraja šezdesetih godina nadalje, s pojavom novih socijalnih konflikata i raspadom linearnog životnog tijeka<sup>1</sup> dotada dominirajuća shvaćanja integracije kao socijalnog konsenzusa postala su neprimjerena za razumijevanje funkcioniranja suvremenih, postindustrijskih društava. Budući su se do tada dominantne teorije sustava bavile pretežito problemima društvenog poretka, njihov se analitički instrumentarij pokazao nedostatnim u području društvene promjene. S druge strane, ni marksistička paradigma nije posjedovala instrumentarij za objašnjenje kolektivnih djelovanja čiji cilj nije bio promjena sustava. Potreba da se znanstveno obrazlože novi načini diferencijacije i novi tipovi konflikata, ali i novi tipovi zajedništava, prisilila je sociološku teoriju da pojam integracije promatra iz novog rakursa. Budući je integracija povezana s načinima uspostavljanja društvene strukture globalnih društvenih tipova, a da se hrvatsko društvo, kao i većina postsocijalističkih društava, sporo oslobađa predmodernih elemenata, analizu promjena značenja pojma integracije u suvremenim društvima korisno je započeti najprije analizom značenja integracije u kontekstu prijelaza predmodernih u moderna društva.

### Klasična sociološka tradicija i integracija

---

U ozračju prodiranja industrijalizacije: prostorne i socijalne mobilnosti, fragmentacije, diferencijacije, mrvljenja velikih, partijarhalnih obitelji i sekularizacije, sociološki su klasici, uočavajući te probleme, pojam integracije koristili u kontekstu pokušaja sprečavanja raspada zajednice. Svjesni neminovnosti prijelaza u moderna društva dok zagovaraju promjene, istodobno, međutim, žale za predmodernim vremenima. Ta ambivalentnost klasične sociologije evidentna je i u shvaćanju pojma integracije.

Prijelaz s tradicionalnog, predmodernog društvenog uređenja na moderno građansko društvo XIX. st. Ferdi-

nand Tönnies, primjerice, doživljava kao raspadanje organske zajednice. (Tönnies, 1988.) Za razliku od “zajednice” u kojoj je život određen afektivnom blizinom, osjećajem pripadnosti, zajedničkim uvjerenjima i vrijednostima, u “društvu” djelovanje nije jedinstveno. Ono služi pojedinačnim ciljevima i interesima razmjene, a međuljudskim odnosima upravljaju utjecaji izvana. Društveni odnosi, doduše, nastaju kao tvorevine čovjekove volje za udruživanjem<sup>2</sup>, ali promjenom volje bića u kalkulantsku volju izbora, odnosno pomoću svrsishodne racionalnosti mehaničke stvarnosti društva raspada se, tvrdi Tönnies (1988.), organska stvarnost zajednice. Skepsa koja prati prijelaz iz zajednice u društvo koja se osjeća kod Tönniesia nije tada bila usamljena među sociolozima.

I Emile Durkheim pokušava poboljšati postojeću društvenu stvarnost uspostavljanjem novog morala kao pretpostavke kvalitetnijeg razvoja. (Durkheim, 1988.) Opredijelivši se za solidarnost kao način integracije društva, Durkheim je razlikovao mehaničku i organsku solidarnost i, stoga, društvo s mehaničkom i s društvenom podjelom rada. Shvaćajući solidarnost kao formu odnosa, odnosno kao međusoban odnos struktura i načina funkcioniranja društva s odgovarajućim sustavom vrijednosti, tvrdio je da društvena solidarnost postoji kad se organizacijske forme društva slažu s oblikom morala. Durkheim zagovara nadomještanje segmentiranog, odnosno predmodernog tipa društva za koji je karakteristično krvno srodstvo i kolektivna svijest te u kojem je integracija posredovana sveopćim nadzorom i represivnim mehanizmom oružja, društvom s društvenom podjelom rada. Svjestan nemogućnosti povratka u predmodernu društvo, ali i opasnosti koje za društvenu integraciju ima nov, industrijski tip društva s njegovim slabljenjem društvenih veza, Durkheim zagovara potpuno nov moral.<sup>3</sup>

Nov moral organske solidarnosti određen je podjelom rada koja sve više preuzima “ulogu koju je prije ispunjavala kolektivna svijest” (Durkheim, 1988.:22). Podjela rada na taj način poprima moralnu dimenziju. Ona pridonosi sve većoj individualizaciji, ali i društvenoj solidarnosti, jer je osoba ovisnija o društvu ako je u njemu razvijena podjela rada. Durkheim je shvatio nastanak ugovora kao početak moralnog regulativa razmjene, jer on zamjenjuje mehaničku solidarnost organskom koja je rezultat “dobrovoljnog karaktera članstva u organizaciji” (Katunarić, 1988.a:15).

Razvoj industrijskih društava dokida, tvrdi pesimistično i Georg Simmel, ranije postojeću integriranost kulture i individualnog životnog svijeta. (Simmel, 1958.) Sve dife-

renciranija podjela rada, industrijalizacija i sve sofisticiraniji novčani promet pridonose, kako to Simmel kaže, razdvajanju “stvari” i “ljudi”. (Simmel, 1958.:505) Zbog objektivizacije kulture u industrijskom društvu javlja se snažna tendencija otuđenja pojedinaca. Taj razdor koji Simmel naziva “tragedijom kulture” uvjetovan je razvojem novčane privrede. Novac olakšava podjelu rada, ali i racionalizira i opredmećuje odnose među ljudima i pridonosi rastućoj socijalnoj diferencijaciji. On, s jedne strane, stvara slobodu, a s druge strane anonimnost u socijalnim odnosima koji postaju sve bezličniji. (Simmel, 1958.)

I Spencerova teorija evolucije koja opisuje razvoj od jednostavnih prema kompleksnim društvima sukcesivnim diferenciranjem, izražava određenu dvojbu o tome jesu li sve diferenciranija društva ujedno i integriranija. Umnožavanje raznolikosti koje Spencer zagovara ne znači, naime, uvijek i napredak. Napredak društva određuje samo ono povećanje heterogenosti koje ide od neodređene homogenosti prema određenoj heterogenosti, pri čemu određena heterogenost znači povećanje koordinacije u obavljanju pojedinih funkcija, odnosno povećanje integracije. (Spencer, 1965.) Spencerovo shvaćanje integracije u kontekstu povezivanja i koordinacije pojedinih dijelova sustava susreće se i kod von Wieseova učenja o odnosima.

I Weberovu analizu modernog društva karakterizira neka vrsta metafizičkog žaljenja prema kojem proces racionalizacije pretvara moderno društvo u besmisleni “željezni kavez”. (Weber, 1988.) S procesom racionalizacije kao temeljnim trendom modernih društava, sva područja ljudskih odnosa postaju podložna kalkulaciji i administraciji. Propadanje društvene solidarnosti uz istodoban porast formalne racionalnosti, temeljna je karakteristika suvremenih društava, tvrdi Weber (1988.). Zbog procesa racionalizacije propadaju patrijarhalne interesne zajednice, pa nekadašnji socijalni partneri, kao što su primjerice zemljoposjednici i njihovi nadničari, neizbježno postaju ekonomski protivnici (Weber, 1892.). Smještajući društvenu solidarnost u kućnu zajednicu, njihovo raspadanje Weber povezuje s nastankom trgovačkih društava koji su preduvjet kapitalističkih tržišta. U modernim, kapitalističkim društvima sve se rješava na liniji formalne racionalizacije birokratske procedure. Birokracija je temelj strukturalne fragmentacije, zbog čega se “privreda pretvara u mozaičnu strukturu različitih stupnjeva monopolizacije, a društvena zajednica u masovno društvo” (Katunarić, 1988.a:23).

Koncepcija integracije Karla Marxa (1907.) veže se, pak, uz zaštitu interesa vlastite skupine na račun drugih. U osnovi njegova poimanja socijalnog diferenciranja nalazi

se određen položaj unutar proizvodnog procesa te time razdvajanje ljudi na "tlačitelje" i "potlačene" ima ekonomsku osnovu. Podjela rada uvela je privatno vlasništvo u društvene odnose i na taj način rascijepila ljudski rod na dvije suprotne klase (Marx, 1907.).

Povijest, kao što znamo, nije potvrdila Marxova predviđanja smjera društvenih promjena. Klasni sukob ne samo da se nije pojačao nego je gotovo posve nestao. Umjesto klasne polarizacije javljaju se sve sofisticiraniji sustavi diferencijacije. Postindustrijska društva kasnog kapitalizma ne potresaju, naime, isti problemi kao industrijska društva. Vanjsko segmentiranje življenja nije više smetnja individualnom oblikovanju života, pa se čini da pojedinac ponovno dobiva moć nad izgubljenim dijelovima identiteta. To je, ipak, samo privid, jer je tzv. "nova integriranost" sustavni učinak suvremenog, postindustrijskog društva. On nalaže pojedincu sustavnu integraciju, međutim, ne više na kolektivnoj, nego na individualnoj razini. Stoga i pojam integracije u suvremenim sociološkim teorijama prima novo značenje.

## Suvremene sociološke teorije i integracija

---

### *Integracija sustava i socijalna integracija*

S pojavom funkcionalističke teorije sustava američkog sociologa Talcota Parsonsa pedesetih godina XX. st. pojam integracije postaje jedan od najvažnijih pojmova u suvremenoj sociologiji. U kontekstu konceptualizacije teza o stabilnosti društvenog sustava, Parsons inaugurira model pomoću kojeg se individualne potrebe usklađuju s vrijednosnim predodžbama društva. Te vrijednosne predodžbe, odnosno orijentacije djelovanja pridonose da *ego* i *alter* ograniče individualne potrebe u korist općih interesa. Temelj očuvanja strukture društva nalazi se u očuvanju stabilnosti sustava "pomoću procesa koji vrijednosti povezuju sa sustavom subjektivnih uvjerenja" (Parsons, 1976.: 173). Stoga je, drži Parsons, najvažnije pronaći mehanizme koji štite poredak.

Bitna pretpostavka stabilnosti sustava je interakcija između aktera pri čemu reakcija *altera*, odnosno drugih na djelovanje *ega* predstavlja pozitivnu sankciju. Takva interakcija sadrži sva bitna strukturalna obilježja i sustava kao cjeline i njegova četiri podsustava<sup>4</sup>. Pojam integracije, pak, smješta se u odnos između pojedinca i sustava, odnosno u pojašnjenje načina na koje subsustavi ostvaruju funkcionalne preduvjete očuvanja sustava. Značenje integracije u Prasonsovoj teoriji nadilazi činjenicu da je riječ o jednom



od funkcionalnih preduvjeta iz njegove AGIL sheme<sup>5</sup>: integracija je temeljni pojam cjelokupne teorije sustava (Parsons, 1976.).

Budući da su, po mišljenju Parsonsa, samo integrirani sustavi stabilni, integracija je suprotna dezintegraciji i anemiji. Sustav je integriran onda kad je uspostavljen na zajedničkim vrijednostima, pa integracija obavlja dvostruku ulogu: ona je i temeljni zadatak i preduvjet funkcioniranja društva, odnosno i brana raspadu sustava i pretpostavka njegova funkcioniranja. Integracija, dakle, istodobno služi i uspostavljanju sustava i njegovu održavanju. Ona upućuje i na načela prema kojima se pojedinci odnose u društvu i na relaciju između dijelova društva (Parsons, 1977.).

Takvo shvaćanje integracije bilo je engleskom sociologu Davidu Lockwoodu povod ne samo za kritiku Parsonsova pristupa nego i funkcionalizma općenito te za uvođenje distinkcije socijalna integracija/integracija sustava. Pod socijalnom integracijom Lockwood raspravlja o načelima prema kojima se pojedinci u međusobnom djelovanju odnose u društvu. Kod "problema integracije sustava riječ je" (Lockwood, 1979.:125) o relaciji između pojedinih dijelova društva. Osim što uvodi tu distinkciju koja je postala nezaobilaznom referentnom točkom svih kasnijih socioloških rasprava o integraciji, Lockwood kritizira i jednostranost Parsonsova shvaćanja integracije kao preduvjeta harmonije sustava. Budući da i socijalna integracija i integracija sustava mogu biti ili središnje ili konfliktne, integracija nije identična harmoniji, tvrdi Lockwood (1979.).

Na sličan je način on kritičan i prema konfliktnim, marksističkim teorijama. Dok funkcionalisti ističu uloge djelujućih i naglašavaju funkcionalne i nefunkcionalne odnose između institucija i društva, konfliktni teoretičari poput Ralfa Dahrendorfa (1994.), kao motor socijalnih promjena ističu konflikt između skupina djelujućih. I konfliktan pristup, prema mišljenju Lockwooda (1979.), naglašava samo jednu stranu problema: djelovanje nasuprot strukturi. Zato je temeljni zadatak sociološke teorije inauguirati analize pomoću kojih bi se prevladao dualizam djelovanja i strukture. To se može postići ako distinkcija integracija sustava/socijalna integracija postane temelj analize društva, odnosno ako se razina strukture sustava poveže s razinom djelovanja aktera.

Taj se Lockwoodov zahtjev posebno reaktualizirao u kontekstu rasprava o mikro/makro dihotomiji kao analitičkoj distinkciji u suvremenim sociološkim teorijama. Budući da makro-sociološki pristupi više ističu integraciju sustava, mikro pristupi individualnu razinu ponašanja aktera, a teorijska shvaćanja koja pokušavaju pomiriti mikro i

makro pristup socijalnu integraciju, Lockwoodova distinkcija postaje odlučujuća i za razlikovanje pojedinih socioloških pristupa integraciji unutar mikro/makro dualizma.<sup>6</sup>

### *Integracija u kontekstu mikro/makro dualizma*

Jedan od najpoznatijih zastupnika makro pristupa, nje-mački sociolog Niklas Luhmann (1975.) integraciju ne uspostavlja, kao Parsons, socijalnim, političkim i normativnim konsenzusom, odnosno homogenizacijom, nego upravo suprotno, diferencijacijom. Društvo je naprednije i učinkovitije ako je diferenciranije. Luhmann objašnjava integraciju razlikujući tri razine izgradnje sustava: sustav interakcije, sustav organizacije i sustav društva (Luhmann, 1975.). Sustavi interakcije jednostavni su socijalni sustavi koji teško mogu konsolidirati trajne sustave. Sustavi organizacije definirani su pravilima članstva, a tek je sustav društva obuhvatni socijalni sustav svih komunikativno ostvarivih radnji.

S tzv. "autopoietičkim preokretom" osamdesetih godina Luhmann počinje zastupati tezu o zatvorenosti sustava. Sustav se organizira sam iz sebe i odnosi se sam na sebe, odnosno ostvaruje se kad postoji autopoietična komunikacija<sup>7</sup>. Sustav se razlikuje od okoline "razgraničavanjem prikladne komunikacije" (Luhmann, 1986.: 269),<sup>8</sup> pri čemu je odnos ili referencija prema drugim komunikacijama pretpostavka komunikacije.<sup>9</sup>

Kako bi opravdao sve veću kompleksnost suvremenih društava, Luhmann uvodi pojam kontingencije. Ona označava bezbrojne alternative mogućeg djelovanja. Suvremena stvarnost toliko se brzo mijenja da psihički sustavi, kako Luhmann naziva ljude, stalno imaju sve veće mogućnosti djelovanja, ali i utjecaja na djelovanja drugih (Luhmann, 1984.). Taj se uzajamni utjecaj naziva "dvostrukom kontingencijom". Kompleksnost se može svladati redukcijom kompleksnosti, ali ona ne smije štetiti niti alternativama drugih aktera niti cjelini sustava. U reduciranju kompleksnosti pomaže postojanje sustava sa stabilnom unutra/izvana razlikom. To "nalaže izgradnju zajedničkih normi i donošenje suboptimalnih rješenja kako bi svaki pojedini sustav zadržao elastičnost prema okolini" (Katunarić, 1988.b:302). Da bi postigli tu integrativnu funkciju, i psihički sustavi, znači ljudi, i socijalni sustavi upotrebljavaju smisao. Budući da samo zajednički smisleni sadržaji dopuštaju interakcije i komunikacije među sustavima, kompleksnost se reducira dodjelom smisla. Stabilnost sustava<sup>10</sup> postiže se, dakle, njegovom sve većom kompleksnošću<sup>11</sup>, pri čemu su zajednički smisleni sadržaji pretpostavka integracije.

S obzirom na monopolizaciju komunikacije Luhmann razlikuje dva tipa sustava: društva i interakcije. Socijalni sustavi su društva ako uključuju sve operacije koje imaju vrijednost komunikacije. Međutim, socijalni sustavi su interakcije “ako moraju prepoznati da njihova okolina sadrži komunikacije koje se ne mogu kontrolirati sustavom. Interakcije stoga trebaju socijalne granice” (Luhmann, 1987.:114).

Makropristup integraciji nazočan je i u ranijim radovima Jürgena Habermasa. On razvija tzv. dvostupanjski model društva koji uključuje “svijet života” i “sustav” (Habermas, 1985.). Pod socijalnom integracijom Habermas podrazumijeva uzajamno djelovanje članova društva, a kontekstualizira je u sustave institucija u kojima su subjekti “podružtvljeni”. U njima se društveni sustavi pojavljuju u simbolično strukturiranom svijetu života (Habermas, 1982.:13). Integracija sustava spominje se u kontekstu sposobnosti da društveni sustav održi i svoje granice i svoj ustroj u odnosu na nestalnu okolinu. Oslanjajući se na Luhmanna, pod integracijom sustava podrazumijeva redukciju kompleksnosti koju sustav proizvodi u svrhu održanja. Budući da se, po mišljenju Habermasa, kriza sustava javlja tek ako se istodobno dovode u pitanje i integracija sustava i socijalna integracija, važnije mu je pitanje socijalne integracije, odnosno pitanje jesu li krize nezaobilazna pojava suvremenih društava.

Habermas razlikuje dvije vrste kriza političkog sustava: krizu racionalnosti i krizu legitimnosti, a objašnjava ih pojmovima *input* i *output* (Habermas, 1987.). Politički sustav ovisi o tome hoće li mu građani pokazati visok stupanj “difuzne masovne lojalnosti”. Taj bonus legitimiteta (*input*) povlači za sobom i odredbe uprave (*output*). *Output* kriza političkog sustava je kriza racionalnosti koja “urušava” poteze upravljanja. Ako nedostaje *input*, riječ je o krizi legitimnosti, odnosno krizi identiteta. Kriza identiteta izravno ugrožava socijalnu integraciju. Stoga su krize opasne tek kad postanu krize identiteta. Budući da u suvremenim društvima ne dominiraju više suprotnosti između najamnog rada i kapitala, nego suprotnosti između integracije sustava i socijalne integracije, u njima se javljaju krize legitimnosti kao izraz osjećaja rušenja modernog društva te nedostatne fleksibilnosti sociokulturnog sustava prema promijenjenim vrijednostima.

Socijalno integrirana društva, drži Habermas, (1987.) karakterizira postojanje vrijednosnog konsenzusa. Ljudi se identificiraju s društvenim institucijama i njihovim temeljnim načelima, a socijalna integracija odražava se u slikama svijeta, formacijama identiteta, pravnim i moralnim susta-

vima društva. Za društva “kasnog kapitalizma”<sup>12</sup> specifičan je, međutim, rast kriznih simptoma, posebno u političkom sustavu.<sup>13</sup>

Inauguriranjem “teorije komunikativnog djelovanja” osamdesetih godina i Habermas mijenja paradigmu, te pokušava povezati mikro i makro razinu analize društva. Ne čudi, stoga, preciznije definiranje pojma “svijeta života” kao samorazumljive, neupitne pozadine komunikativnog djelovanja, odnosno kao osnove za sporazum među akterima. “Svijet života” je mjesto na kojem se odigrava samoreprodukcija i samointerpretacija socijalne skupine, a temelji se na procesima sporazumijevanja (Habermas, 1981.b:483).<sup>14</sup> Pojam svijeta života postaje komplementaran komunikativnom djelovanju: sudionici komunikacije “kreću se uvijek unutar horizonta svoga svijeta života i iz njega ne mogu izići” (Habermas, 1981.b:192). Budući da su komunikativne mogućnosti društva “sačuvane” u svijetu života,<sup>15</sup> svijet života se dovodi u vezu i s koncepcijom međusubjektivnosti i sporazumijevanja.

U teoriji komunikativnog djelovanja pojam sustava manje je važan od svijeta života. Sustavi su područja u kojima svrhovito racionalno djelovanje postoji u čistoj formi. Sve značajnije prodiranje imperativa društva u svijet života i njegovo racionaliziranje, odnosno “koloniziranje” postaju temeljno rušilačko obilježje suvremenih društava (usp. Habermas, 1981.b:293). “Kolonizacija svijeta života” manifestira se u anomiji, a indikatori su joj kulturno osiromašenje, postvarenje, te raspad tradicionalnih znanja i svjetova života. Kako se društveni konsenzus raspada zbog socio-kulturnog sustava, krize legitimacije mogu nestati samo jačanjem komunikativne razumnosti. Stoga su komunikativno djelovanje i racionalno sporazumijevanje kao pretpostavke konsenzusa temeljni integrativni element društva u Habermasovoj teoriji.

Habermasove teze o razumnosti i konsenzusu postmoderni su teoretičari, međutim, doživjeli kao još jedan totalizirajući modernistički projekt. U sjeni teza o promjeni industrijske u postindustrijsku paradigmu pomoću koje se od kraja sedamdesetih godina objašnjava činjenica da su znanost, znanje i tehnološko istraživanje postali temelj socio-ekonomskog odnosa u suvremenim društvima (Bell, Touraine), razvila se i postmodernistička teorija sa zahtjevima za korjenitom kulturnom i političkom transformacijom.

Suprotstavljajući se Habermasovu idealu “bešumnog” društva, J. F. Lyotard (1984.) tvrdi da on izjednačava istinu s prisilom te da konsenzus ne smije biti cilj, nego stanje diskusije. Suvremeno društvo ne karakterizira univerzalna

istina i konsenzus, nego nesuglasje, disenzus (Lyotard, 1984.). Pojam integracija se, stoga, teško više može vezivati uz poopćavanje privilegirane "istine", pa bi trebao uvažavati relativizam i različitost te nove načine djelovanja.

U situaciji slabljenja institucija posredovanja između pojedinca i države i "deinstitucionalizacije" privatne sfere, postmoderna politika trebala bi, tvrdi C. Spretnak podržavati sve veću participativnost u institucijama, "zeleniti" politiku, spiritualnost i kulturu te "postavljati nova pitanja u postmodernom referentnom okviru" (Spretnak, 1988.:38). Taj postmoderan referentni okvir čine ekološka mudrost, participativna demokracija, personalna i socijalna odgovornost, nenasilnost, decentralizacija, ekonomija zasnovana na lokalnoj zajednici, postpatrijarhalne vrijednosti, poštivanje različitosti, globalna odgovornost i usmjerenost na budućnost.

Nestankom koherentnog sustava ideoloških načela koji je osiguravao kolektivno ideološko jedinstvo djelovanja, počeo se rastakati i konsenzus zasnovan na konceptu ekonomskog rasta i sigurnosti, proizvodeći daljnje distinkcije između socijalne integracije i integracije sustava. Kao teorijski odgovor na situacije u kojima se kooperacija nije više javljala u smislu razmjene dobara, nego u smislu konkurencije i konfrontacije, a integracija se objašnjavala zahtjevima za strateško djelovanje, u SAD-u se involvira resursno-mobilizatorska mikroparadigma. Pripadnici "resursno-mobilizatorskog" mikropristupa analiziraju kolektivne akcije među skupinama sa suprotstavljenim interesima kao tzv. stratešku interakciju. Američki teoretičar George K. Homans, povezujući radikalni biheviorizam s modelom *homoeconomicus*, tvrdi da osobe žele maksimalizirati vlastitu koristit učeći ono što donosi najviše koristi. Budući da s djelovanjem uvijek povezuju određeno očekivanje, u svakoj situaciji razmišljaju isplati li im se angažman ili ne, odnosno, racionalno donose odluke<sup>16</sup> (Homans, 1972.).

Za razliku od Homansa, njemački sociolog Karl D. Opp polazi od teze da se osobe "ponašaju tako da u što je moguće većoj mjeri zadovolje potrebe uzimajući u obzir dane uvjete" (Opp, 1986.:7). Dakle, djelovanje je odluka da se pridržavamo propisa s obzirom na okolnosti, jer su sankcije efekti povezani s korišću i troškovima djelovanja. Tako se osoba identificira s normama i integrira zato što dobiva pozitivnu korist pridržavajući se normi. Ljudi se, po Oppovu mišljenju, stalno nalaze pred alternativama djelovanja te biraju onu koja je najpovoljnija, tj. onu "čije su vrijednosti nagrađivanja i očekivanja relativno visoke" (Opp, 1978.:50). Budući da Opp zastupa individualističku, mikroperspektivu tako što istodobno vodi računa i o mik-

rofenomenima kao što su nezaposlenost, ekonomske krize ili promjene vrijednosti, njegov pristup, ipak, locira aktera u neke vrste socijalnih mreža.

Ograničavajući se na razinu individualnog djelovanja i razinu interferencije velikog broja onih koji racionalno djeluju, većina teoretičara resursno-mobilizacijske paradigme zanemaruje, međutim, ulogu vrijednosti i identiteta aktera. Recentniji mikro-mobilizacijski pristupi nastoje stoga revidirati temeljni model povezujući individualne i socio-kulturne razine analize. Priznajući “složenost odnosa između ne-institucionalnih i institucionalnih strategija” (Scott, 1990.: 116), naglašavaju važnost identiteta, solidarnosti i svijesti u mobiliziranju kolektivnih djelovanja (Morris, McClurg Mueller, 1992.). Oni uočavaju važnost društvenih i državnih institucija koje kolektivna nezadovoljstva integriraju u strukture društva. Revizije temeljnog “resursno-mobilizacijskog” modela istodobno uključuju i sve nazočnije zahtjeve da suvremene sociološke teorije pokušaju prevladati mikro/makro dualizam te da integracija u suvremenim društvima pretpostavlja strategiju uključivanja individualnih u kolektivne identitete. Na taj se način maksimalizira strateška djelotvornost i individualnih i kolektivnih aktera.

#### *Dualizam/dualitet djelovanja i strukture*

Najvažniji prinos poimanju integracije u smislu povezivanja razine individualnog djelovanja u socio-kulturnu razinu dao je svojom teorijom strukturiranja engleski sociolog Antony Giddens. Ograđujući se od Habermasove teze o “kolonizaciji svijeta života”, Giddens naglašava značenje povjerenja koje ljudi imaju u društvenu organizaciju svagdašnjice (Giddens, 1988.). Distinkciju integracija sustava/socijalna integracija najprije je rabio na sličan način kao i Lockwood, ali mu je u recentnijim radovima ona poslužila za prevladavanje problema djelovanja i strukture. Upravo je taj pokušaj kontekstualiziranja aktera i djelovanja povezivanjem mikro/makro pristupa odlučujući da se njegova teorija i nazove polazištem “društva u individuama”.

Pojam strukture kod Giddensa (1988.) jednak je pojmu djelovanja. Riječ je o pravilima i resursima koji ulaze u produkciju i reprodukciju socijalnih sustava.<sup>17</sup> Strukture su trajne institucionalne danosti u kojima se pojedinci kreću, a kojima se konfrontiraju te s kojima mogu živjeti i raspravljati. One postaju realne tek kad ih akteri uvuku u svoje djelovanje. Strukture djelovanju daju sigurnost i kontinuitet: bez njih bi akteri bili dezorijentirani i bespomoćni u svladavanju svagdašnjice. Struktura i djelovanje dvije su dimenzije iste stvari: djelovanje je kompetentna

aktivnost pojedinca, a struktura omogućuje, ali istodobno i ograničava djelovanje (Giddens, 1988.:78).<sup>18</sup>

Pojam strukture kod Giddensa u najužoj je vezi s pojmom sustava. Sustavi imaju "strukturu" nadređenu pojedincima. Suvremena društva mogu se analizirati samo ako se djelovanje pojedinaca i društvene strukture ne promatra kao suprotnost nego kao uzajamni odnos. Socijalna integracija u tom se smislu odnosi na situaciju u kojoj su akteri "ko-prezentni", a integracija sustava na situaciju u kojoj nisu prezentni. Giddens, pritom, polazi od pretpostavke da je riječ o kompetentnim, svjesnim akterima koji su u tijeku socijalizacije izrasli u autonomne, odrasle ljude sposobne za refleksivnost i samorefleksivnost.<sup>19</sup> Suprotnost, odnosno dualizam, djelovanja i strukture treba se zamijeniti konceptom dualiteta: djelovanje i struktura trebaju se analizirati u njihovu međusobnom odnosu (Giddens, 1988.:215).

Taj "pomirujući" karakter Giddensova načina objašnjavanja "društva u individuama" u suprotnosti je s koncepcijom njemačkog teoretičara Ulricha Becka čiji su tekstovi često iznimno provokativni. Međutim, i kod Becka se dualitet djelovanja i strukture može razumjeti kao cilj analize suvremenih društava (Beck, 1986.; 1991.). Njemu su, međutim, važniji strahovi kojima su ljudi izloženi, nego pitanja sustava i strukture. Egzistencijalni strah, odnosno identifikacija sa sustavom za Becka je pitanje ne samo ekonomskih, političkih i ekoloških uvjeta življenja, nego i "struktura" pojedinaca (Beck, 1986.).

Po Beckovu mišljenju moderna zapadna društva žive danas u razdoblju radikalne krize prve "modernizacije" društva i kulture, odnosno u razdoblju tzv. industrijske modernizacije ili "druge moderne".<sup>20</sup> Dok je društvo tzv., "prve moderne" bilo rascijepano u društvo institucija i društvo pojedinaca, u "društvu rizika" institucije postaju ovisne o pojedincima.<sup>21</sup> Ljudi su, doduše, "oslobođeni" krutih klasno-slojnih podjela koje su određivale njihov život i njihove identitete, krutih definicija spolnih i generacijskih uloga i krute hijerarhije vođa i podređenih i stoga su autonomniji. Međutim, industrijska je moderna još uvijek polovična, jer zadržava neke "predmoderne" elemente. "Druga modernizacija" je refleksivna: bavi se sama sobom, vlastitim oblicima življenja i rada. Modernizacija u okviru industrijskog društva nadomješta modernizaciju premisa industrijskog društva. Uzdrmane su, po Beckovu mišljenju, temeljne koordinate industrijske moderne, obitelj i zanimanje, vjera u znanost i napredak te je nastupio nov sumrak mogućnosti i rizika (Beck, 1986.; 1991.).

Za razliku od Giddensova povjerenja u društvenu organizaciju svagdašnjice, Beck ističe tamne strane individualizacije i globalna samougrožavanja “društva rizika”. Suvremena društva karakterizira istodobno napredovanje i nazadovanje. Zbog oslobađanja od tradicionalnih veza i gubitka sigurnosti pojedinci postaju istodobno i slobodniji i nesigurniji. Ta se nesigurnost, međutim, zbog globalne raspodjele ekoloških, ekonomsko-političkih, društvenih i individualnih rizika nadoknađuje novim pripadnostima. Pojedinci se povezuju novim zajedništvima, pa nisu potpuno dezorijentirani (Beck, 1986.).

Međutim, ne individualiziraju se samo šanse nego i rizici. Zakazivanje se, primjerice, vrednuje kao osobna krivica. Stoga masovna nezaposlemost ne rezultira više masovnim protestima, nego dovodi do tisuća nesretnih sudbina. Individualizacijom rizika povećava se društvo učinka<sup>22</sup> te je, drži Beck, potrebno radikalno preoblikovati dosadašnje stanje “organizirane neodgovornosti”. Da bi se to postignulo, potrebno je integrirati sadržajno i analitički mikro/makro aspekte, odnosno pojedince i društva analizirati u međusobnoj povezanosti.

## Zaključak

---

Pojam integracije u suvremenim sociološkim teorijama mijenja se, na isti način na koji se mijenjaju ideje o uspostavljanju društvene strukture globalnih tipova društva. Do kraja šezdesetih godina integracija se uglavnom upotrebljavala kao sinonim za socijalni konsenzus i stoga kao element homogenizacije društva. Sve izraženija individualizacija i pluralizacija suvremenih, postindustrijskih društava involvira, pak, potrebu da se pojam integracije interpretira u svjetlu novog pluralizma. Kontekstualizacija, pak, integracije u hrvatsko društvo trebala bi, međutim, voditi računa o činjenici da je ono istodobno određeno i predmodernim i modernim, a na razini životnih stilova, posebno mladih, čak i postmodernim elementima. Zato bi analize integracijskih procesa u takvom, neizdiferenciranom tipu društva trebale uključivati odrednice koje specificiraju integraciju i u predindustrijskim, i u industrijskim, i u postindustrijskim društvima.

## BILJEŠKE:

<sup>1</sup> Ideja o raspadu linearnog životnog tijeka uz istodobno uspostavljanje ideje o razvojnog životnog tijeku povezana je s raspadom temeljnog modela industrijskih društava po kojem su životi muškaraca bili cijeli život linearno organizirani oko jedne karijere i jednog braka. Kao posljedica sve veće nazočnosti žena na tržištu radne snage, što je sa so-



bom povuklo revalorizaciju socijalne nejednakosti zasnovane na spolu, postalo je “vjerojatnije da će se i muškarci i žene pomicati u radnu snagu i izvan nje u različitim razdobljima u tijeku života” (Block, 1990.:11)

<sup>2</sup> Tönnies razlikuje organsku volju i volju izbora. “Organska volja je psihološki ekvivalent ljudskog tijela ili načelo jedinstva života (...) Volja izbora je slika samog mišljenja.” (Tönnies, 1988.:73). Organskoj volji pripada instinkt, volji izbora proračunato kalkuliranje.

<sup>3</sup> Moral koji je odgovarao segmentiranom društvu je zakržljao, a novi se još nije razvio “da ispuní prostor koji je prvi napustio u našoj svijesti (...); novi život koji se konačno razvio nije se mogao potpuno organizirati i organizirao se tako da se nije razvila potreba za pravdom.” (Durkheim, 1988.:479)

<sup>4</sup> Organizma, osobnog sustava, sustava kulture i društvenog sustava.

<sup>5</sup> AGIL shema nazvana je po početnim slovima engleskih naziva četiriju funkcionalnih preduvjeta. To su *adaptation*, odnosno prilagođavanje sustava uvjetima okoline; *goal attainment*, odnosno postizanje ciljeva; *integration*; te *latency*, odnosno održavanje strukture.

<sup>6</sup> Nakon konferencije o mikro/makro pristupima održane 1984. godine u Njemačkoj, postalo je jasno da, osim sociologa koji se eksplicite priklanjaju jednom ili drugom polazištu, postoje i sve izraženije tendencije koje nastoje smanjiti razlike između ta dva pristupa.

<sup>7</sup> Pojam *autopoiesis*, odnosno samoreferenciju Luhmann preuzima od čileanskih biologa H. Maturane i F. Varela koji ga upotrebljavaju za one žive organizme koji se reproduciraju “iz sebe samih”. Luhmann sinonimno upotrebljava pojmove *autopoiesis*, samoreferencija i samoorganizacija u smislu samoorganizacije sustava. *Autopoiesis* znači da nema ni *inputa* jedinice u sustav ni *outputa* jedinice iz sustava. Sustav operira kao samoreferencijalni – zatvoreni sustav.

<sup>8</sup> I implicitnom samoreferencijom sustav proizvodi komunikacije i na taj se način diferencira. Eksplicitnom samoreferencijom sustav komunicira “o vlastitoj komunikaciji i stoga *identificira* samog sebe (Luhmann, 1987.:113). Implicitni i eksplicitni samoodnos, odnosno samoreferencija teško se mogu međusobno odvojiti, jer komunikacija uvijek pretpostavlja suodnos i komunikaciju o nečemu.

<sup>9</sup> “U tom smislu socijalni sustavi se međusobno razlikuju s obzirom na upotrebu komunikacije kao autopoietičnih komunikacija i ponovno unose razliku između sustava i okoline u sustavu. (...) Ta osnovna operacija i razlikuje i definira sustav, upotrebljavajući samoreferencijalne veze da bi *tako prisilila razliku između samoreferencije i vanjske referencije kao načina dodavanja daljnjih operacija*” (Luhmann, 1987.:113).

<sup>10</sup> Pojam sustava kod Luhmanna ne odnosi se automatski na društvo. On pojmom sustava određuje i društvene sustave, i mehaničke sustave (npr. strojeve), i “psihičke sustave”, odnosno ljude. O socijalnom sustavu se, po Luhmannovu mišljenju, može govoriti tek kada se djelovanje više osoba smisleno međusobno odnosi te se zbog te povezanosti može razgraničiti od okoline kao nesustava. Sustavi nastaju stabiliziranjem Unutra/Izvana razlike, odnosno razlikovanjem sustava od njegove okoline. Okolina nije okoliš, nego sva kompleksnost koja se nalazi izvan sustava. Luhmann drži da i “psihički sustavi”, odnosno osobe ne pripadaju socijalnom sustavu, nego njegovoj okolini. (Luhmann, 1984.)

<sup>11</sup> Misli se da su različiti društveni podsustavi (privreda, kultura i sl.) sve više specijalizirani, a ipak su sve više funkcionalno povezani. Stupanj funkcionalne diferencijacije suvremenih društava, tvrdi Luh-

mann, odlučujući je kriterij napretka, a bez funkcionalne diferencijacije nema kompleksnosti.

- <sup>12</sup> Habermas razlikuje tri osnovne društvenu formacije: predvisokokulturna plemenska društva, neindustrijska tradicionalna društva i moderna društva (Habermas, 1987.). Moderna, pak, društva dijeli na liberalni, organizirani i kasni kapitalizam. Za svaku društvenu formaciju, po Habermasovu mišljenju, postoje tipična načela organizacije, odnosno visoko apstraktna pravila koja su tipična za određeno društvo. Načelo organizacije, a time i stupanj razvoja društva prepoznamo po tome je li i kako je izdiferenciran rodbinski, odnosno socijalni, politički i privredni sustav.
- <sup>13</sup> Mjerilo krize su osnove identifikacije koje društvo nudi ljudima, odnosno situacije u kojima se ugroženim osjeća vlastiti socijalni identitet. "Smetnje integracije sustava ugrožavaju ustrojstvo samo u mjeri u kojoj je u opasnosti *socijalna integracija (...)*" (Habermas, 1982.:12).
- <sup>14</sup> Svijet života stvara socijalnu integraciju jer je on konglomerat našeg socijalnog podrijetla i naše bivše i sadašnje grupne pripadnosti, odnosno naše bivše i sadašnje okoline. Pripadnici "socijalnog kolektiva (...)" dijele svijet života" (Habermas, 1985.:185) i iz njega preuzimaju i znanja i načine djelovanja (Berger, Luckmann, 1992.).
- <sup>15</sup> "Strukture svijeta života stvaraju forme intersubjektivnosti i mogućeg sporazuma" (Habermas, 1981.a:192)
- <sup>16</sup> Homans, pritom, ukazuje na činjenicu da institucije nisu ništa drugo nego snop pojedinačnih djelovanja koja slijede temeljne zakone na koje se može svesti svaka socijalna realnost (Homans, 1972.:62-69). To su hipoteza uspjeha prema kojoj ljudi ponavljaju nagrađene načine ponašanja; hipoteza podražaja koja pretpostavlja da se češće javljaju ponašanja koja se češće nagrađuju; hipoteza vrijednosti prema kojoj je reakcija češća što je nagrada vrednija; hipoteza deprivacije/zadovoljenja prema kojoj vrijednost nagrade opada što je ponašanje u prošlosti bilo češće nagrađivano te hipoteza frustracije/agresije prema kojoj se kao reakcija na nepravredno neuspješno zadovoljavanje vlastitih interesa u protuaktivnostima na koncu javlja neka vrsta "distributivne pravde".
- <sup>17</sup> Pod "pravilima" Giddens misli na tehnike i postupke koji dolaze do izražaja u "praktičnoj svijesti", a pod "resursima" na sredstva koja su, uz pravila, potrebna da bi se uspostavili socijalni sustavi i na taj način održala produkcija i reprodukcija sustava (Giddens, 1988.).
- <sup>18</sup> Ograničavajući potencijal struktura ne treba shvatiti u smislu prisile kao sastavnog dijela društvenih struktura. Giddens govori o tzv. "strukturnoj prisili" koja nastaje u kontekstu djelovanja, tj. strukturalnih momenata aktera čije je djelovanje u nekoj situaciji suprotstavljeno (Giddens, 1988.). Taj se tip prisile razlikuje od tzv. "materijalne prisile" koja proizlazi iz danosti materijalnog svijeta i psihičkih obilježja, te tzv. "(negativnih) sankcija" kao tipa prisile koja proizlazi iz kažnjivih reakcija aktera koji je suprotstavljen drugom.
- <sup>19</sup> Riječ je o akterima koji "kao integralni aspekt onog što čine posjeduju sposobnost da za vrijeme dok to čine razumiju što čine" (Giddens, 1988.:36).
- <sup>20</sup> Modernizacija po Beckovu mišljenju zahvaća prvenstveno tehnološku racionalizaciju, a potom promjenu socijalnih kataktera, životopisa, životnih stilova, struktura odlučivanja, struktura moći, spoznajnih normi te oblika društvene participacije. Plug, parni stroj i mikročip su indikatori za mnogo dublje procese koji zahvaćaju i mijenjaju društvenu strukturu. Ta prva modernizacija, odnosno industrijaliza-

cija "nagrizla" je samo dio procesa na području proizvodnje (Beck, 1986.:25).

<sup>21</sup> "U hodu refleksivnog moderniziranja institucije industrijskog društva gube svoje povijesne temelje, postaju proturječne, konfliktne, ovisne o pojedincu, pokazuju se kao otvorene za interne koalicije i socijalne pokrete. Pitanje o pojedincu postavlja se ponovno: ne izravno, ali preko zaobilaznog puta kritike institucije" (Beck, 1991.:192).

<sup>22</sup> "Zaoštavanje i individualizacija socijalnih nejednakosti zahvaćaju jedno u drugo. Kao posljedica preobražavaju se problemi sustava u osobno zakazivanje i politički se reduciraju. U detradicionaliziranim oblicima života nastaje nova neposrednost pojedinca i društva, (...) u tom smislu što se društvene krize pojavljuju kao pojedinačne (...)" (Beck, 1986.:117).

- Alexander, J. C., Giesen, B., Münch, R., Smesler, N. J. (1987.) *The Micro-Macro Link*, Beverly-Los Angeles-London: University of California Press.
- Beck, U. (1986.) *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere moderne*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Beck, U. (1991.) *Die Konflikt der zwei Modernen*, Frankfurt/M: Vortrag auf dem Soziologentag 1990. in Frankfurt/M.
- Bell, D. (1973.) *The Coming of Post-Industrial Society*, New York: Basic Books.
- Bell, D. (1976.) *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books.
- Berger, P., Luckmann, T. (1992.) *Socijalna konstrukcija zbilje*, Zagreb: Naprijed.
- Block, F. (1990.): *Post-industrial Possibilities*, Berkley: University of California Press.
- Dahrendorf, R. (1957.) *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*, Stuttgart.
- Dahrendorf, R. (1994.) Power Divisions at the Basis of Class Conflict, u: Colins, R. (ur.): *Four Sociological Traditions*, New York-Oxford: Oxford University Press.
- Durkheim, E. (1988.) *Über soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt/M.
- Đurić, M. (1967.) *Sociologija Maxa Webera*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Giddens, A. (1988.) *Die Konstitution der Gesellschaft: Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1981.a) *Theorie kommunikativen Handelns Bd1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Handelns*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981.b) *Theorie kommunikativen Handelns Bd2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985.) *Dialektik der Rationalisierung*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1987.) *Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu*, Zagreb: Naprijed.
- Homans, G. C. (1972.) *Grundfragen soziologischer Theorie*, Opladen.
- Homans, G. C. (1974.) *Social Behavior: Its Elementary Forms*, New York: Harcourt Braco Jovanovich.
- Homans, G. C. (1988.) Behaviourism and After, u: Giddens, A., Turner, J. (ur.): *Social Theory Today*, Stanford: Stanford University Press.

## LITERATURA

- Katunarić, V. (1988.a) *Dioba društva*, Zagreb: Sociološko društvo Hrvatske.
- Katunarić, V. (1988.b) Teorijski pluralizam u suvremenoj sociologiji, *Sociološki pregled*, vol. XXII br. 3, Beograd.
- Lockwood, D. (1979.) Soziale Integration und Systemintegration, u: Zapf, W. (ur.): *Theorien des sozialen Wandels*, Koln.
- Luhmann, N. (1975.) Integration, Organisation, Gesellschaft. Anwendungen der Systemtheorie, u: *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1984.) *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/M.
- Luhmann, N. (1986.) *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1987.) *The Evolutionary Differentiation between Society*, u: Alexander i dr. (ur.): *The Micro-macro Link*, Berkley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Lukić, R. (1987.) *Formalizam u sociologiji*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Lytard, J. F. (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marx, K. (1907.) *Zur kritik der Politischen Ökonomie*, Stuttgart.
- Morris, A. D., McClurg Mueller, C. (ur.), (1992.) *Frontiers Social Movement Theory*, New Have and London: Yale University Press.
- Opp, K. D. (1978.) *Theorie sozialer Krisen. Apathie, Protest und kollektives Handeln*, Hamburg.
- Opp, K. D. (1986.) Das Model des Homo Oeconomicus. Eine Explication und eine Konfrontierung mit dem utilitaristischen Verhaltensmodell, u: *Analyse & Kritik*, 1.
- Parsons, T. (1951.) *The Structure of Social Action*, New York: Free Press.
- Parsons, T. (1954.) *Essays in Sociological Teory Pure and Applied*, New York: Free Press.
- Parsons, T. (1976.) *Zur Theorie sozialer Systeme*, Jensen, S. (ur.), Opladen.
- Parsons, T. (1977.) *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York: Free Press.
- Parsons, T. (1991.) *Društva*, Zagreb: August Cesarec.
- Scott, A. (1990.) *Ideology and the New Social Movements*, London: Unwin Hyman.
- Simmel, G. (1958.) *Philosophie des Gelds*, Berlin.
- Spencer, H. (1965.) Zakon evolucije, u: Supek, R.: *Herbert Spencer i biologizam u sociologiji*, Zagreb: Matica hrvatska (111-121).
- Spretnak, C. (1988.) Postmodern Directions, u: Griffin, D. R. (ur.): *Spirituality and Society Postmodern Visions*, Albany: University of New York Press,
- Tönnies, F. (1988.) *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt.
- Touraine, A. (1978.) *Per la sociologia*, Torino: Einaudi.
- Touraine, A. (1980.) *Postindustrijsko društvo*, Zagreb: Globus.
- Touraine, A. (1988.) *Il ritorno dell'attore sociale*, Roma: Editori Rinuiti.
- Weber, M. (1892.) *Die Verhältnisse der Zandarbeiter im ostelbischen Deutschland*, Leipzig.
- Weber, M. (1988.) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen.

---

Srđan  
VRCAN

RELIGIJA I INTEGRACIJA  
– NEUPITAN ILI UPITAN  
ODNOS?



## I.

Nema dvojbe da se razmatranje naznačene i zadane teme kao predmeta mogućeg budućeg istraživanja može razložito smjestiti unutar načelno različitih optika i analizirati iz različitih kutova. Pri tome svaka od tih optika ima dvostruko svojstvo: ne samo što u žarište razmatranja postavlja veoma različite aspekte teme o kojoj je riječ, nego još više samo neke strane teme i neke pojmove čini upitnim i osporivim, a druge strane i neke druge pojmove izričito ili prešutno tretira kao neosporive i bjelodano neupitne te, stoga, i kao nešto što je samo po sebi razumljivo. Dapače, svaka od tih optika po pravilu pokazuje se kao kontaminirana osobitim daltonizmom što znači da jednostavno neke zbiljski postojeće i za naznačenu tematiku moguće problematične sklopove uopće ne vidi ili ih ne vidi kao problematične. Stoga je plauzibilno upustiti se u neka prethodna razjašnjenja. I to, dakako, razjašnjenja koja će biti primarno sociologijske naravi i, kad je posrijedi religija, puno više sociologijsko-religijski usmjerena nego religijsko-sociologijski.

Prije svega, vrijedi uvodno istaknuti u kakve se opće smislene okvire smješta naznačena i zadana tema kao tema mogućeg istraživanja.

Naime, očito je da se opća tema, kako je naznačena i zadana kao predmet istraživanja, ne smješta ponajprije i ponajviše u smislene okvire čiste religiologije, pa i pobude koje je motiviraju nisu primarno religiologijske. Nisu, dakle, posrijedi razmatranja koja bi po svojem sadržaju bila središnje usmjerena na i zaokupljena isključivo čisto religijskim funkcijama religije, ili pak onim funkcijama koje religija sama izričito naglašava kao eminentno svoje. I to ovdje i sada. A to znači da bi u tom slučaju razmatranje naznačene teme bilo i moglo biti središnje zaokupljeno na primjer sljedećim nizom pitanja.

Na prvom mjestu to bi mogla biti pitanja vjerovanja u objavu u vremenu kad, doduše, više nije nemoderno vjerovati u Boga, ali kad ipak o vjerovanju u objavu ne

odlučuju ponajprije istinitost i autentičnost objave nego potreba orijentacije i oslanjanje na ono što je unaprijed dano kao čvrsto, ili kad renesansa objavljenih religija najradije i ponajviše počiva na društvenim povezanostima koje se predočuju kao nužne, a ne na izvornim porukama objave (Adorno, 1969.:22). Dapače, to su i vremena kad se, čini se, gotovo na službeno crkvenoj razini više očekuje od oživljavanja povijesnog pamćenja i ritualne predanosti (krštenja) nego od kredibiliteta žive riječi na jednoj strani i svjesnih i razložitih odluka zrelih pojedinaca na drugoj. I još više kada je očito da se danas inače i nerijetko i heteronomija izabire ponajprije iz razloga prekarnosti autonomije (Adorno, 1969.:23). A to znači, u uvjetima kad se za djelatnu religiju ponajprije nameće problem afirmacije istinitosti i autentičnosti objave same po sebi.

Na drugom mjestu, takva bi bila pitanja o ulozi religije u održavanju živima ključnih eshatologijskih nada, ufanja i očekivanja u uvjetima suvremenog svijeta ozbiljenjem kojih se prema religiji tek može zaokružiti i osmisлити ljudsko postojanje. I to ponajprije i ponajviše u sukobljavanju tih eshatologijskih nada, ufanja i očekivanja s izazovima koje upravo ovo vrijeme i ovaj prostor nameću eshatologijskom kao takvom. Očito je, naime, da su na djelu izazovi koji su različiti, ali i nedvojbeno realni. Ponajprije, nedvojbeno je na djelu erozija eshatologijskog kao takvog zbog procesa sekuralizacije, profanizacije i banalizacije života i onda kad se ovo posljednje zbiva u onom smislu u kojem Lipovetsky govori o suvremenoj smrti bogova. Naime, Lipovetsky ukazuje da je danas "dominantna tendencija na 'ravni' popravljivog; vremenito nadmašuje vjernost; površno ulaganje vjerničku mobilizaciju. Ukrncani smo u beskrajni proces desakralizacije i desupstancijalizacije smisla koji definira carstvo dovršene mode. Tako umiru bogovi: ne u nihilističkoj demoralizaciji Zapada i tjeskobi zbog ispražnjenih vrijednosti, nego u naglim smjenama smisla. Ne u europskom pomračenju nego u euforiji prolaznih ideja i akcija. Ne u pasivnom razčaranju nego u hiperanimaciji i prolaznom zanosu. Nema više razloga oplakivati 'smrt Boga'; njegov pogreb se događa u tehnikoloru i na ubrzanoj traci: daleko od toga da rađa volju za ništavilom, ono dovodi do kraja volju i uzbuđenje za Novim" (Lipovetsky, 1987.:286). Nadalje, u igri su izazovi i po tome što se osobito, kršćanski definirano, eshatologijsko sada sukobljava pod utjecajem mundijalizacije i globalizacije života na svojevrsnom manje-više otvorenom tržištu religijskih dobara i vrijednosti i s izazovima izrazite pluralizacije i djelatnih eshatologija s mogućim učincima takve pluralizacije o kojima je govorio P. Berger, kao i sa za eshatologijske nade i



očekivanja relevantnom individualizacijom odluka i izbora. Naime, “zašto netko treba prihvatiti jedno vjerovanje, a ne drugo, za to se danas svijesti ne nadaje nikakav drugi utemeljujući razlog nego jedino vlastita potreba koja ne zamčuje istinu” (Adorno, 1967.:25). Na posljepku, u igri su izazovi koji izvire iz moderne činjenice da se eshatologijsko kao takvo na neki način imanentizira i posvjetoavljuje te se premješta iz onostranog i zagrobnog u koje se malo vjeruje u ovozemaljsko, pa se i pojavljuje u svjetovnom ruhu koje onda stoji u odnosu kompeticije prema izvorno eshatologijskom.

Na trećem mjestu, nisu posrijedi očito ni razmatranja koja bi bila zaokupljena ponajprije i ponajviše pitanjima religijske organizacije koja raspolaže i upravlja istinom, i to na temelju posve osobitog i jedinstvenog ritualnog institucionalnog modela prema terminologiji Willaimea. A to znači modela sa sljedećim obilježjima: crkva – karizma funkcije – svećenik – sveta institucija opskrbljivana institucionalnom milošću – institucionalno učiteljstvo – institucija kao mjesto istine – biskup kao osoba jamstva – identifikacija organizacijske i ideološke moći. A to je očito model koji je u suvremenim prilikama izložen izazovima i izvana i iznutra, ponajviše prisutnošću drugih modela religijske organizacija. I to i osobitog protestantskog modela kao ideološkog institucionalnog modela i asocijativnog karizmatškog modela svojstvenog sektama (Willaime, 1992.: 22-25). To isto tako nisu pitanja koja bi se središnje bavila problemom uloge tog modela u uvjetima rastuće individualizacije, detradicionalizacije te dekolektivizacije odluka (Voyè, Dobbelaere, 1994.; Hervieu-Léger, 1997.:136).

Na četvrtom mjestu, nisu posrijedi ni razmatranja koja bi bila središnje zaokupljena općim društvenim funkcijama religije. I to ponajprije onim funkcijama religije koje se tiču socijalnog kao takvog te se u osnovi smještaju u one opće segmente suvremenog društvenog područja koji su bjelodano pred-političke i ne-političke naravi. A to znači da je očito da po načinu kako je naznačena i zadana tema za moguće istraživanje nisu posrijedi razmatranja nekih opće-društvenih funkcija religije koje stoje s onu stranu politike i političkog u najširem smislu te riječi i koje bi, stoga, bile po svojoj prirodi politički neutralne. A to znači funkcije koje su na djelu i onda kad je ostvareno za moderno društvo karakteristično manje-više dosljedno otkopčavanje religije ne samo od države nego i od političkog društva uopće (Casanova, 1994.:29). I to ponajprije kad se ima razloga povjerovati, kako tvrdi Casanova, da “moderna funkcionalno izdiferencirana društva ne trebaju normativnu, društveno 'pozitivnu' integraciju onakve vrsti kakvu

je Durkheimova teorija pretpostavljala” (Casanova, 1994.: 26). Naime, u tom slučaju krucijalne naravi postaju pitanja o društvenoj funkciji religije ponajprije u znaku svojevrsne “soli i kvasca” koju daje i jedino ona može dati ljudskom životu ovdje i sada i pod najrazličitijim političkim porecima i s onu stranu svake konkretne politike te ponajprije svake državne politike. Očito je, naravno, da uloga religije ovdje i sada u terminima “soli i kvasca” stoji iznad konkretnih politika društvene integracije i njima se ne može podrediti i ponajmanje unaprijed identificirati. Na sličan način u ovom slučaju bi krucijalne naravi trebala biti pitanja o doprinosu konkretne religije ovdje i sada mogućoj afirmaciji ozbiljenja nove civilizacije ljubavi i mira za koju se pretpostavlja da stoji iznad svakog konkretno artikuliranog političkog područja i moguće integracije tog područja. Na to izravno upozorava tvrdnja Waltera Kaspera da se “kršćanstvo ne identificira ni s jednom kulturom ni s jednim političkim sustavom” (Kasper, 1995.:131). A to bi značilo da načelno stoji i s onu stranu svih mogućih sukoba civilizacija, ali i integracija na razini civilizacija o kojima danas govori S. Huntington (Huntington, 1993.).

Naprotiv, očito je da se ovdje naznačena i zadana razmatranja teme sadržajno smještaju u društveno područje politike i na to se područje nedvojbeno odnose. I to u područje veoma konkretne politike koja je usredotočena na državu i ima svojstva državne politike, ali i na političko društvo (odnosno ono što se naziva *polity*). U tom smislu očito je da su posrijedi razmatranja koja se u osnovi bave političkim funkcijama religije ili barem politički relevantnim funkcijama religije i koje na ovaj ili onaj način religiju i religijsko uopće promatraju kao političku činjenicu ili politički relevantnu činjenicu, odnosno kao činjenicu koja je locirana u jasno politički definirano društveno područje te se, stoga, i pitaju kakva je stvarna, moguća ili poželjna uloga religije u politici sa stajališta procesa društvene integracije kako ih upravo ta politika ovdje i sada navodno jednoznačno i jednodušno definira. To se, naime, očituje u činjenici da su svi ključni pojmovi – npr. sam pojam religije, pojam društvene integracije i pojam hrvatskog društva – koji su relevantni za naznačenu tematiku i koji definiraju smislenu obzorje razmatranja izravno politički definirani kao što su i izravno politički relevantni. I to u onom smislu u kojem se političko uvijek smješta u otvoreno životno obzorje u kojem je uvijek dana i mogućnost drukčijeg i koje je isto tako sporno i konfliktno te je po pravilu kontaminirano odnosima moći i vlasti i u kojem se, na posljepku, sporna pitanja nikad ne rješavaju samo snagom argumenata nego i argumentima snage, odnosno

moći. Stoga se razmatranja o ovako naznačenoj i zadanoj temi decidirano smještaju u sferu osobite političke sociologije religije o kojoj je govorio Guizzardi (Guizzardi, 1979.:133), a ne sociologije religije zamišljene i prakticirane ponajprije kao sociologije religije pojedinca ili vrijednosti. Naime, očito je da su ključni pojmovi izravno politički definirani te su, stoga, prijeporni, zagađeni ideološkim i interesnim konstelacijama i smješteni u društveno područje prožeto odnosima vlasti i moći.

Ovo je potrebno izričito naglasiti, jer se samo tako može izbjeći rizik klizanja od kritičkog i analitičkog diskursa u ideološki ili mitologizirajući diskurs. U prvom slučaju se ideološki politička narav tematike prikriva i zaođijeva u ruho nečega što se, premda je eminentno političko, predočuje kao ne-političko ili pred-političko, pa ga se tako društveno preparira i normalizira te se zamagljuje ili zaboravlja elementarna činjenica da su u politici uvijek na djelu interesne razlike i interesni sukobi, jer je uvijek dana mogućnost drukčijeg. A to znači da je, stoga, uvijek u igri moć i vlast. To, sa svoje strane, znači i da je posrijedi i integracija koja se jednostavno poima tako da se nadovezuje na ili nadopunjuje i zaokružuje integraciju koja se provodi tipičnim sredstvima vlasti, zanemarujući bitnu tenziju na koju ukazuje Weber (Gerth, 1958.:333-335), ističući da između politike i religije s univerzalnom etikom ljudskog bratstva uvijek postoji određena napetost. I to nužno jer je politika uvijek vezana za prisilu i nasilje. U drugom slučaju se to ne poriče, nego se na neki način tematika pročišćuje i čini se politički nevinom. Pri tome ideološko zagađenje postaje to značajnije po tome što se danas religija javlja kao politički legitimirajuća instancija prvog reda i, dapače, što religija po svojoj prirodi daje legitimitet osobite vrste, to jest numinozno utemeljen legitimitet. I još više kad postoji osnovana sumnja da se uz pomoć religije nastoje nadoknaditi one slabosti i ograničenosti političke integracije društva koje karakteriziraju današnju ili trenutačno dominirajuću politiku u nastojanju da se arbitrarnom, kontingentnom i partikularnom daju svojstva normalnog, nužnog i univerzalnog.

## II.

Smještajući tako razmatranje naznačene i zadane teme u okvire političke sociologije religije, vrijedi ponajprije i ponajviše upozoriti barem na neke momente u naznačenoj tematici koji su očito upitne naravi i s kojima bi uvodno prije rasprave o samoj stvari trebalo na neki način teorijski i otvoreno izaći na kraj. To su momenti opće naravi koji

se tiču integracije. Razumije se, pri tome se nastoji pokazati da je društvena integracija upitna na mnogim razinama društvenog života uopće, od malih skupina do globalnog društva, i da njezina upitnost danas raste.

Prvi moment. Očito je da se sam pojam integracije prešutno postavlja kao čisto deskriptivan sociologijski pojam, sadržaj kojega je, stoga, određen na neupitan i neopporiv način te ima status nečega što je samo po sebi razumljivo. Taj pojam bi, stoga, trebao imati status čistog iskustvenog uopćavanja, što znači ponajprije biti bez ikakvih teorijskih dodataka ili vrijednosnih konotacija. Na sličan način, pojam integracije koji je relacijski pojam ponajčešće se na neupitan način uzima u pojmovnom paru s pojmom dezintegracije kao svojim antipodom. Dapače, i samo smisleno određenje integracije uvijek pretpostavlja neko izričito ili prešutno određenje dezintegracije i na to određenje se i samo projicira. Tako je zapravo svaki diskurs o integraciji ponajčešće i prikriven diskurs o dezintegraciji te je i razumljiv tek onda kad je projiciran na pozadinu koju tvori način kako se konkretno zamišlja i definira dezintegracija. Međutim, očito je da pojam integracije nije samo čisto deskriptivan pojam nego ima i svoju izričitu ili prešutnu vrijednosnu konotaciju koja se po pravilu podrazumijeva, ali se izričito ne eksplicira. To, naravno, znači da se integracija kao takva, bez pobližih određenja i posredovanja, predočuje izravno ili neizravno kao nešto što je samo po sebi dobro i zapravo ne može ne biti dobro. Jednom riječju, integracija se predočuje kao dobro po sebi.

Drugi moment. Implicitna vrijednosna konotacija integracije čini ne samo da se integracija kao takva ili integracija *tout court* bez pobližih određenja i konkretizacija predočuje i uzima kao vrijednost po sebi nego i da dobiva obilježja jednog pojma pokrivača (*blanket term*), odnosno omnibus pojma koji čini da se sve krave pokrivene tim terminom pokazuju kao podjednako crne ili podjednako bijele. A to, znači, čini da se zanemari činjenica da integracija u realnosti uvijek dolazi u različitim modalitetima i s različitim intenzitetom. Zapravo, dolazi u jednom kontinuumu integracije koji ide od niske do maksimalne. Stoga su pojedini kulturni antropolozi odavno uočili da postoje djelujuće kulture za koje je karakterističan manjak integracije isto tako kao i kulture s krajnjim stupnjevima integracije. Međutim, relevantne razlike nisu samo razlike u stupnju. Postoje i relevantne razlike koje su razlike u razini. U tom smislu odavna se već razlikuje kulturna integracija od društvene integracije. Durkheim razlikuje kulturnu integraciju ponajprije kao normativnu integraciju od funkcio-

nalne integracije. D. Lockwood ide korak dalje te razlikuje dva tipa integracije, inzistirajući na dosljednom razlikovanju između systemske integracije i društvene integracije. Naime, u jednom slučaju je posrijedi integracija u okviru sistema koja snaži i produbljuje sistemski poželjne povezanosti između različitih segmenata sistema i između različitih institucionalnih aranžmana. U drugom slučaju posrijedi je integracija koja se odnosi na društveni realitet u cijelosti, pa tako i na ono što je u određenom društvenom realitetu na djelu ali nije, pa čak i ne može biti sastavni dio vladajućeg sistema, jer ima svoju relativnu autonomiju te se na ovaj ili onaj način odupire sistemskoj integraciji. To razlikovanje je relevantno i onda kad se usvoji Habermasova načelna distinkcija između društvenog sistema i doživljajnog svijeta, odnosno životnog svijeta (*Erlebnisswelt*) ili pak distinkcija J. Casanove koji razlikuje u suvremenim prilikama državu, političko društvo i civilno društvo. Na posljetku, danas se govori i o komunikativnoj integraciji. Na jednoj manje teorijski razrađenoj razini to je razlikovanje koje se nerijetko pojavljuje kao razlikovanje između službenog društva i realnog društva. Nema potrebe opširnije dokazivati da integracija unutar tako različitih društvenih tvorbi i realiteta praktično znači veoma različite stvari. Stoga je upitno prepostaviti, na primjer, da postoji unaprijed zadana i zajamčena sukladnost i konvergencija između kulturne i društvene integracije kao i između systemske integracije i društvene integracije, ili pak između integracije u okviru države, integracije u okviru političkog društva i integracije u okviru civilnog društva ili pak normativne integracije i komunikativne integracije. Ta upitnost se, naravno, pojavljuje i kad je posrijedi integracijska uloga (bilo kao poželjna ili realna) religije. Naime, ni sa stajališta religije nije očito irelevantno je li posrijedi uloga u okviru kulturne integracije ili društvene integracije, ili u okviru systemske ili društvene integracije, u okviru integracije na razini države, na razini političkog društva ili na razini civilnog društva, ili pak u nešto drukčijoj varijanti u okviru komunikativnog monopola ili komunikativne slobode.

Na sličan način posve je upitno i shvaćanje integracije kao nekakvog bloka, to jest kao nečega što je ili dano ili ga uopće nema, zanemarujući činjenicu da je integracija po pravilu slojevita i stupnjevita i stoga se javlja s različitim intenzitetom. Dapače, može biti poželjna odnosno nepoželjna samo kad je dana u određenom stupnju.

Imajući ovo u vidu, moguće je načelno ponoviti i na temu o integraciji poznatu kritičku argumentaciju koju je svojedobno elaborirao Denis Wrong o socijalizaciji i po-

sebno o presocijaliziranom pojedincu. Očito je da se mora računati ne samo s manjkom nego i sa suviškom integracije, pa tako računati barem ponekad i ponegdje i sa suviškom integracije kao s pojavom s negativnim posljedicama koja npr. na razini društva ne povećava nego smanjuje sposobnosti društva, ponajprije da se razvija i napreduje, ali iznad svega da se prilagođuje promjenama u okruženju, pa i da preživi u sukobljavanju s uvijek novim izazovima. Osim toga, očito je da integracija lako dobiva jedan vrijednosni predznak kad je posrijedi ponajprije održanje i reprodukcija danog društvenog stanja i vladajuće konstelacije društvenih odnosa i institucionalnih aranžmana, a drugi predznak kad je posrijedi potreba kulturnih i društvenih inovacija i promjena. Na sličan način integracija dobiva jedan predznak kad se stavlja znak jednakosti između integracije i društvene stabilnosti i ravnoteže, a drugi kad se stabilnost i ravnoteža vezuju ponajprije uz autonomiju pojedinih dijelova društva i uz njihove međusobne odnose na temelju reciprociteta, a ne nadređenosti i podređenosti. Stoga diskurs o religiji u procesima integracije uvijek načelno traži i odgovor na pitanje o kakvoj je integraciji riječ. Nerazjašnjavaње tog pitanja vodi u rizik pada u čisto ideološki diskurs, jer onome što gotovo uvijek uključuje i mogućnost drukčijeg daje privid jedino mogućeg i jedino normalnog.

Treći moment. Pojmovni par integracija i dezintegracija se uzima kao izravno suprotstavljen te kao da su ti pojmovi definirani na međusobno isključiv način, pa se unaprijed pretpostavlja da je njihov odnos jasan, neupitan i sam po sebi razumljiv te je i njihova granica sasvim jasno povučena i nedvojbena. Stoga se načelno pretpostavlja da tamo gdje je integracija na djelu nema dezintegracije ili se pak dezintegracija radikalno suzbija, a tamo gdje je dezintegracija na djelu nema integracije ili je integracija nedostatna i u povlačenju. Dakako, takav se diskurs o integraciji i dezintegraciji zaboravlja pitati o mogućim dezintegracijskim učincima integracije, kao i obratno, o mogućim integracijskim učincima dezintegracije. Naime, nema potrebe opširnije dokazivati da postoje integracije i integracijski procesi koji sami po sebi proizvode i dezintegraciju, i na širem društvenom području u kojem djeluju isto tako kao u svojim vlastitim okvirima. Posebno kad se zna kako se ironija povijesti nerijetko poigrava i s integracijom te je na djelu premeće u njezinu izravnu suprotnost. Isto tako vrijedi i obratno: dezintegracija nerijetko ima i izrazito integracijske učinke. I to na dvostruk način: prvo, dezintegracija u određenom društvenom okviru i sa stajališta određenih ciljeva i svrha pokazuje se kao izravni preduvjet za

integraciju u drugom društvenom okviru i kao naličje integracije i, drugo, dezintegracija ima neposredne integracijske učinke, odnosno dezintegracija na razini manifestnog nerijetko ima integracijske učinke na razini latentnog. Tako na primjer dezintegracija u lokalnim ili regionalnim okvirima može imati integracijske učinke u nacionalnom okviru, ali i obratno, dezintegracija u nacionalnom okviru može imati integracijske učinke na nadnacionalnoj ili međunacionalnoj razini. Ali na sličan način integracija na nacionalnoj razini sama po sebi nerijetko znači dezintegraciju na regionalnoj ili lokalnoj razini, kao što integracija na nadnacionalnoj i međunarodnoj razini ima i može imati dezintegracijske učinke na nacionalnoj razini. Sličan složen i dijalektički odnos postoji između integracije i dezintegracije i između različitih područja društvenog života. Ne treba danas posebno dokazivati da, na primjer, određen tip političke ili ekonomske integracije može imati dezintegracijske učinke u području kulture, odnosno obiteljskog života i slično. Stoga diskurs o religiji u integracijskim procesima traži jasno i dosljedno određenje samog pojma integracije što pretpostavlja i jasno određenje onoga što se podrazumijeva u tom diskursu i kao dezintegracija. Razumije se, razjašnjenja ovog odnosa dobivaju posebnu važnost u situacijama kad se društveno i politički svjesno induciraju uvjerenja da je konkretno društvo tvrđava pod stalnom opsadom, tvrđava na granici svijeta civilizacije i svijeta barbarstva, te da je jedina alternativa *statusu quo* neizbježan pad u kaos, anarhiju, sveopću anomiju i patološka stanja.

Četvrti moment. Očito je da se sam pojmovni par integracija i dezintegracija mogu plauzibilno drukčije odrediti i staviti u neku drukčiju optiku. Pri tome se gubi vrijednosna konotacija koja se prešutno pripisuje i integraciji i dezintegraciji. Naime, tada se u tom odnosu ne suprotstavlja jednostavno integracija dezintegraciji i obrnuto, nego se u odnos stavljaju na primjer integracija i neintegracija, odnosno integracija i diferencijacija i specijalizacija. Naprotiv, u taj odnos ulaze međusobna povezanost, razlikovanje, specijalizacija, stvaranje osobitih segmenata, funkcionalna ovisnost, recipročnost itd.

Peti moment. Postoji jedan veoma značajan aspekt u svakom diskursu o integraciji uopće. Taj aspekt tvori odnos integracije i društvenih sukoba. Nerijetko se integracija u osnovi promatra kao ili se ponajprije reducira na ukupnost integrativnih mehanizama koji su dani i funkcioniraju tako da bi se bavili blokiranjem zbiljskih ili mogućih erupcija društvenih sukoba. Stoga se načelno svaki diskurs o integraciji koji zanemaruje sve ono što se odnosi

na društvene sukobe i moguću konfliktnu artikulaciju društvenog realiteta može smatrati nepotpunim ili pristranim. Još pristraniji je onaj diskurs o integraciji koji izričito ili prešutno operira s konsenzualnim modelom društva te vidi konsenzus i tamo gdje postoje sukobi i unutar kojeg modela po pravilu društveni sukobi i *a priori* i nužno dobivaju negativnu vrijednosnu konotaciju.

Šesti moment. Postoji očito neupitan diskurs koji zanemaruje realno moguće odnose između pojedinca i društvene integracije. I to ponajprije tako što se prešutno pretpostavlja da integracija pojedinca u određen društveni okvir sama po sebi ima pozitivan vrijednosni predznak, i sa stajališta društva i sa stajališta pojedinca. Pri tome se integriranom društvu *tout court* bez obzira na sve drugo pridaju pozitivna vrijednosna određenja, kao što se takvo određenje daje i integriranom pojedincu. Stoga se integrirano društvo ponajviše shvaća i kao društvo u koje su pojedinci maksimalno integrirani te ih tako društvo može uvijek aktivirati za svoje svrhe i potrebe uz najmanji utrošak energije i vremena, dok se istodobno učinci integracije pojedinca u društvo promatraju kao po pravilu po definiciji najpovoljniji za pojedinca, njegove određene potrebe, aspiracije i interese. Samosvojnost i autonomija pojedinca se tako reduciraju bilo na samo prividnu samosvojnost i autonomiju ili se pak predočuju kao *a priori* obilježene negativnim nabojem. I to i za društvo i za pojedinca. Čini se plauzibilnim ustvrditi da se u raspravi o religiji i integraciji ovdje i sada ovo ne može i ne smije pretpostaviti kao neupitno te tretirati kao nešto što je samo po sebi razumljivo. Poglavito kad je posrijedi religija za koju bi čovjek kao osoba, i to slobodna osoba, trebao imati ključno mjesto.

Stoga, diskurs o religiji i integraciji ovdje i sada ne može zaboraviti kritična pitanja koja su oдавно već postavljena. I to, prvo, u kakvom odnosu stoje integracija i identitet, odnosno integracija i različitosti; drugo, u kakvom odnosu stoje integracija i društveni sukobi i moguća konfliktna artikulacija društvene zbilje. I, treće, što je ključno važno i glasi: koja vrsta integracije s kakvim tipom sadržaja ima koju vrstu posljedica i to, naravno, uvijek i za koga?

Dakako, ovo je potrebno posebno naglasiti, imajući na umu činjenicu koju je Robertson istaknuo, to jest činjenicu da su religijske institucije u novije vrijeme postale političke legitimirajuće institucije prvog reda, a koja u potpunosti vrijedi za ovaj prostor (Robertson, 1989.). To u sebi sadrži veliki rizik po tome što legitimnost koju daju religijske institucije nije uobičajena i konvencionalna legitimnost nego legitimnost veoma osobite naravi, tj. numinoz-



na legitimnost. Stoga ona uključuje, na ovaj ili onaj način, i u ovoj ili onoj mjeri, referenciju na, po Bergerovoj terminologiji, *ens realissimum* koji kao *totaliter aliter* stoji s onu stranu svih kontingencija ljudskih značenja i ljudskog djelovanja (Berger, 1969.:32,87). To je isto tako naglasio P. Michel, upozoravajući da se Crkva, kako je poznato, razlikuje od svih drugih društvenih institucija po tome što se poziva na zadnje transcendentno i sveto pa, stoga, daje apsolutnu legitimnost (Michel, 1994.:136).

### III.

Uvodno je već spomenuto da se ne samo pojam integracije ne može uzeti kao neupitan i sam po sebi razumljiv nego se isto tako ni pojam društva u integraciji u kojem bi religija trebala sudjelovati ne može unaprijed uzeti kao očito neupitan i sam po sebi razumljiv. To općenito vrijedi za pojam društva kao suvremenog društva s kojim se operira kao okvirom moguće i poželjne integracije u kojoj bi i religija trebala participirati. To, dakako, još izrazitije vrijedi za pojam hrvatskog društva. Naime, ako je upitno ono što se podrazumijeva kad se govori o suvremenom društvu – a to jest upitno i nije samo po sebi razumljivo – onda je još upitnije ono što se podrazumijeva kad se govori o integraciji hrvatskog društva ili o integraciji u hrvatsko društvo ovdje i sada.

Zadržao bih se ponajprije na naznakama mogućih relevantnih smislenih okvira.

Prisjetimo se, na prvom mjestu, razlika koje se pokazuju kad se integracija projicira na pozadinu u kojoj stoji neka globalna društvena cjelina, zamišljena kao zajednica (*Gemeinschaft*) ili pak pojmljena kao društvo (*Gesellschaft*) u F. Tönniesovom smislu, odnosno u kojoj stoje realne cjeline u kojima dominiraju društveni procesi pozajedničavanja (*Vergemeinschaftung*) ili pak cjeline u kojima dominiraju procesi podružtvljavanja (*Vergesellschaftung*) u Weberovu smislu, ali i, stoga, procesi u prvom slučaju uključivanja/isključivanja u kojima dominira isključivanje, a u drugom procesi uključivanja/isključivanja u kojima prevagu ima uključivanje. A to znači u prvom slučaju zajednica, utemeljena na supstancijalnim društvenim vezama, s njezinom primordijalno zadanom i nenegocijabilnom bitnom voljom (*Wesenswille*), pa, stoga, i s pripadnošću koja je primordijalne i esencijalističke naravi i po tendenciji totalne naravi te, dakle, sadrži i splet povezanosti, obveza i dužnosti koje se kao neosporive i nedodirljive pojedincima i skupinama nameću na nenegocijabilni i ne-diskurzivan način. U drugom slučaju društvo, utemeljeno na nesupstancijal-

nim vezama, s njegovom negocijabilnom i konstruiranom voljom neesencijalistički pojmljenom (*Kürwille* u Tönniesovom smislu) te s pripadnošću koja je uvjetna, relativna i promjenjiva i u kojem, stoga, načelno nema legitimnih povezanosti, obveza i dužnosti koje se ne bi temeljile na svjesnom i dobrovoljnom pristanku onih kojih se tiču.

Moglo bi se ustvrditi da su ta razlikovanja bila važna i na djelu u već dalekom svijetu F. Tönniesa ili M. Webera, ali su danas izgubila svoju relevantnost kad je riječ o integraciji ovdje i sada na kraju XX. stoljeća. Međutim, očito je da su ta razlikovanja živa i važna i danas i na razini teorije i na razini društvene prakse. Na razini teorije dosta se prisjetiti veoma aktualnih sporova između komunitarizma i liberalizma, a na razini društvene prakse diskursa o društvima u tranziciji u kojima su na djelu lako prepoznatljive političke strategije ponajviše u znaku pozajedničavanja (*Vergemeinschaftung*), ali i strategije ponajprije u znaku podružtvljavanja (*Vergesellschaftung*). Vrijedi se prisjetiti razlika između suvremenog komunitarizma i suvremenog liberalizma koje se tiču samih temelja globalnih društvenih cjelina. Naime, liberalizam polazi od pojedinca i njegovih pred-političkih prava na temelju kojih pojedinci tek mogu izaći iz “prirodnog” stanja i ući u društvo. Smatra se da je društvo u potpunosti njihovo djelo i u njemu nijedna pripadnost i povezanost nije unaprijed zadana na nedodirljiv i nenegocijabilan način i nije sama po sebi neuklonivo konstitutivna za pojedinca i skupinu. Istodobno u društvu postoje mreže asocijacija koje su dobrovoljne, ugovorne te proizilaze po pravilu iz volje aktera pa, stoga, nema obveza i dužnosti koje se unaprijed nameću na neosporiv način, i to bez pristanka onih kojih se tiču. Stoga nema za pojedince ni svrha ni dobra u odnosu u kojem bi oni bili samo građa ili sredstvo. Tako prava i dužnosti tvore samo pravedan okvir unutar kojeg slobodni i ravnopravni pojedinci i skupine slobodno biraju svoje vrijednosti i svoje svrhe sve dotle dok je to u skladu s podjednakom slobodom drugih (De Benoit, 1994.). Država se, stoga, načelno temelji na jednom *pactum unionis* koji se u načelu može osporiti, a ne nikad na nekom *pactum subiectionis* koji se ne može osporiti, rabeći terminologiju T. Hobbesa. Tako je država načelno neutralna u odnosu na svrhe i vrijednosti pojedinaca i skupina i ne pretendira na to da bolje od pojedinaca zna kakve su i kakve trebaju biti njihove svrhe i što je za njih dobro. Isto tako, država je neutralna i prema pluralizmu danih kulturnih sklopova i prema mogućem pluralizmu kulturno određenih načina života. Komunitarizam, naprotiv, ističe da liberalizam čini da nestanu zajednica i zajedništvo, a to su temeljni i nezamjenjivi elementi

ljudske opstojnosti uopće. Isto tako, liberalizam ne vidi i ne priznaje da je pojedinac uvijek ukorijenjen u određen društveno-povijesni okvir te da ga faktično konstituiraju vrijednosti i povezanosti koji nisu pa i ne mogu biti predmet njegova izbora te se ni ne mogu davati i uskraćivati po volji. Pri tome se nastojanja na etničkoj homogenosti, zajedništvu, čistoći, identitetu itd. drže temeljnim, posvuda postojećim i legitimnim činjenicama političkog života, isto tako krucijalnim kao što su nastojanja na materijalnim interesima ili na slobodi. Stoga i zaštita i promocija kolektivnih identiteta normalno uključuje mobilizaciju emocionalnih i izražajnih snaga zajednice koje imaju prednost u usporedbi s apstraktnim liberalnim idejama građanskih prava bez vlastite biti, jer i mišljenje i osjećanje u etničkim kategorijama nije ništa drugo nego rezultat izvorne privrženosti pojedinaca i skupina njihovoj vlastitoj prošlosti, kulturi i identitetu koji su trajne značajke ljudskog društvenog života (Walzer, 1992.:171). To isto naznačuje i Grant tvrdeći da “ono što ljudi traže od politike je nešto više od puke tolerancije njihovih osobnih preferencija (premda oni i to traže posve razumno). Ono što oni traže jest svojevrsna sloboda za svoje kulturne vrijednosti koja može proizaći samo od onih vrijednosti koje su priznate kao autoritativne, tj. u kontinuitetu su i priznate su od političkog poretka koji traži njihovo prihvaćanje. Taj kontinuitet je zapravo izvor poslušnosti i stoga građanskog mira”. Iz toga slijedi njegov zaključak: “Multikulturalna društva mogu savršeno preživjeti, čak su i zabavna dotle dok se glavno tkivo svake podređene kulture sastoji, a njezini članovi prihvaćaju da se sastoji od pukih kolektivnih izbora, ukusa i idiosinkrazija – ukratko od preferencija – kakve postoje i unutar jedne kulture. Međutim, kad su te razlike prožete vrijednostima, kad su postale koordinate osobnih identiteta i osobito njihove religije te iznad svega, kad se kao prave kulturne vrijednosti ne samo razlikuju nego su u stvarnom sukobu – tada se opći konsenzus nuždan za mirnu vladavinu teško može naći” (Grant, 1992.:24-24). Na poslijetku, posrijedi je i mogućnost koju je kao posve suvremenu činjenicu koja je navodno strukturalna i funkcionalna nužnost moderniteta naglasio Ernest Gellner. Naime, Gellner ističe da je osobitost razvijenog industrijskog modernog društva, ali i modularnog pojedinca najbolje primjerenog svijetu tog društva da govori i misli u idiomu *Gemeinschafta*, a živi i djeluje u zbilji *Gesellschafta*. Naime, po mišljenju Gellnera, moderan čovjek “treba politički zaštićeni *Gesellschaft* premda govori o njemu u idiomu spontano nastalog *Gemeinschafta*” (Gellner, 1994.:107). Dakako,

u ovom slučaju je nedvojbeno posrijedi najkласičniji primjer ideologije na djelu kao strukturalno iskrivljene svijesti.

Naravno, sve te veoma temeljite razlike se reproduciraju i na način kako se određuje niz pojmova koji su relevantni za svaki diskurs o integraciji, a koji nije u znaku neupitnosti i samorazumljivosti.

Prvo, one se odražavaju na način kako se određuje država koja, uz ostalo, pretendira na to da je demokratska. Naime, u jednom slučaju država nije neutralna u odnosu na kulturni pluralizam, nego je uvijek vezana uz posve jasno određen kulturni sklop i uz kulturno određen način života koji i štiti i promiče sredstvima vlasti. Stoga je temeljna značajka države da jedna dominantna skupina organizira javni život na takav način da država odražava njezinu osobitu povijest i njezinu osobitu kulturu. Stoga, država nije neutralna u pogledu prošlosti i kulture njezine konstitutivne skupine (Walzer, 1994.:10-11). U drugom slučaju, kako kritički naglašava A. Touraine, “kada se država definira kao izraz jednog kolektivnog, društvenog i kulturnog bića – Nacije, Naroda – ili još gore Boga ili načela za koje su ovaj Narod ili ova nacija i država privilegirani agenti s pozivom da ih brane, tada nema demokracije i kad ekonomski okviri dopuštaju da postoje neke javne slobode” (Touraine, 1993.:100). To isto naglašava D. Ungaro, tvrdeći da “demokracija zapadnog tipa ne može slijediti dobro na račun pravednosti. Kao funkcionalna procedura, demokratska politička formula sadrži samo sljedeća ograničenja u pogledu specifičnih vrijednosti. Ona mora poštivati ljudska prava (nema demokracije uz kršenje ljudskih prava). Ona mora osigurati pluralizam oblika kulturnog života uključen u politički poredak koji ona regulira. Demokracija koja to ne radi postaje totalitarizam, ali demokracija koja je nerazdvojno vezana samo uz jedan oblik kulturnog života premeće se u fundamentalistički integralizam” (Ungaro, 1993.:112).

Drugo, spomenute razlike održavaju se na način kako se definira kultura, što je posebno značajno u uvjetima kad se događa vidljiva politizacija kulture, što znači da se i kultura promatra kao moć te da kultura traži moć. Te razlike se mogu ilustrirati pozivajući se na suprotna stajališta dva suvremena sociologa E. Gellnera, na jednoj strani, i F. Ferrarottija na drugoj. Evo kako to radi Gellner: “Kultura više nije samo ukras, potvrda i legitimacija društvenog poretka koji se podupire i grubljim prisilama; kultura je sama nuždan zajednički medij, krvotok ili radije minimalna zajednička atmosfera, unutar koje samo članovi društva mogu disati, preživjeti i proizvoditi. Tako za dano društvo to mora biti ista kultura”. (Gellner, 1986.:37-38). Stoga se

drži da pravi pluralizam nije održiv u modernim društvima. Isto tako se smatra da moderna država kao nacionalna država nužno uspostavlja monopol nad legitimnom javnom kulturom, gotovo na isti način kao i nad sredstvima legitimnog nasilja, pa ponekad čak i izrazitije. Time se ponajprije negira mogućnost usporednog opstojanja tzv. visokih i snažnih kultura na javnoj razini unutar granica iste političke jedinice. Dakako, time se približuje rizik klizanja u svojevrsni totalitarizam, jer totalitarizam počinje tamo gdje se tvrdi da postoji stalna podudarnost objektivnog i subjektivnog. U drugom slučaju, to shvaćanje se kritički ocjenjuje kako to radi Ferrarotti tvrdeći: “Kulture se zamišljaju kao realnosti koje su zatvorene u sebe i samodostatne, imaju visok stupanj koherencije tako da ne trpe nikakve posudbe izvana kao izvorne 'cjeline koji nisu na prodaji' te, stoga, i kao kristalizirane realnosti uzajamno apsolutno nekomunikabilne, nepomirljive i ponajprije nesposobne za integraciju” (Ferrarotti, 1993.:187). Nasuprot tome, ističe se da su “kulture i njihove tradicije povijesni procesi koji se stvaraju i mijenjaju s vremenom i koje se u svojim stalnim i magmatskim tijekovima susreću, sudaraju i djelomice miješaju s drugim kulturama i drugim tradicijama, oblikujući one kulturne kotradicije ili miješane kulture koje su nam potrebne” (Ferrarotti, 1987.:124). Na posljetku, u tom smislenom okviru nameće se gotovo neizbježno pitanje o onome što jednu kulturu čini ne samo općusvojenom nego puno više distinktnom.

Treće, te se razlike odražavaju i na način kako se shvaćaju identiteti bilo kolektivni ili individualni. O tim razlikama govori, uz ostale i S. Benhabib kao o razlikama između esencijalizma i konstruktivizma u suvremenoj teoriji (Benhabib, 1996.:21). Naime, u jednom slučaju identiteti se poimaju kao jasno definirani, s preciznim i lako prepoznatljivim granicama. Nadalje, drži se da su identiteti isključivi, trajni i nepromjenjivi, neosporivi, nenegocijabilni, unaprijed zadani i u načelu totalni. Stoga, tako određeni identiteti pretpostavljaju i uključuju i velike naracije koje motiviraju ljude do točke da su ne samo spremni žrtvovati svoje živote nego i uništavati tuđe. Vrijedi se prisjetiti B. Andersona koji ukazuje da je golem broj ljudi dopustio u nedavnim ratovima biti uvjeren na žrtvovanje svojih života da postanu ubojice, jer nije sigurno da broj žrtava uvelike premašuje broj ubojica (Anderson, 1990.:130). U drugom slučaju identiteti su konstruirani u vremenu, nestabilni i promjenjivi, s nejasno određenim granicama, negocijabilni su i osporivi tako da se opisuju kao dinamičke realnosti koje daju i primaju doprinose od drugih identiteta te se s vremenom redefiniiraju i reformuliraju, i

to u komunikaciji s drugim kulturama i drugim socio-ekonomskim i povijesno-institucionalnim aranžmanima. Stoga se identiteti javljaju kao fluidni, višeslojeviti, višedimenzionalni i neisključivi.<sup>1</sup>

Na spomenutoj podlozi se oblikuju i bitno različito definirane lojalnosti. U prvom slučaju posrijedi su jednoznačno određene lojalnosti koje pretendiraju na to da dolaze prije i stoje iznad i s onu stranu svih drugih mogućih lojalnosti, po pravilu su totalne i bezuvjetne naravi, na prijed su zadane na predreflektirani nediskurzivan način te nisu negocijabilne, pa zahtijevaju gotovo uvijek emocionalno pregrišanu privrženost i pothranjenu spremnost i na maksimalne žrtve. U drugom slučaju posrijedi su lojalnosti koje su uvjetne, relativne, oblikuju se na reflektiran i diskurzivan način, negocijabilne su te se mogu osporiti i osporavati, davati i uskraćivati ili opozvati. Ta dva tipa lojalnosti mogu se ilustrirati na primjeru dva različita načina shvaćanja patriotizma. I to ponajprije modernog shvaćanja koje pregnatno izražava moderna krilatica “U pravu ili krivu, moja zemlja” (*Right or wrong my country*) i antičkog grčkog shvaćanja izraženog stavom “Volim svoj grad poradi zakona koji u njemu vladaju”. Prvo shvaćanje je predpolitičko te se lojalnost nameće kao zadana. Stoga je lojalnost neosporiva i nenegocijabilna. U tom se slučaju kao ključno pitanje nameće pitanje: “Što je dobro za nas?” Drugo shvaćanje pretpostavlja kritičan i politički promišljen odnos građana prema državi u kojoj žive i na tom odnosu se temelji i njihova lojalnost državi. A ta je lojalnost izvorno uvjetne i ograničene naravi te se može slobodno davati i uskraćivati, odnosno opozvati već prema prilikama, zakonima i okolnostima što vladaju u državi. U ovom slučaju kao ključno pitanje se nameće pitanje “Što je dobro za sve?”.

To, dakako, tvori prvi smisleni okvir ili pozadinu na koju se mora projicirati moguće istraživanje uloge religije u integraciji društva ovdje i sada.

Na drugom mjestu, pitanje uloge religije u integraciji društva može se razložito projicirati i na drugi aktualni smisleni okvir te se može ispitati što taj kontekst znači za ulogu religije u integraciji društva. To je smisleni okvir u kojem barem za neka društva u tranziciji procesi etnicifikacije politike, politike identiteta i politizacija kulture postaju dominantni. I to na relativno trajan način. Naime, integracija društva u općem okviru etnicifikacije politike dobiva nedvojbeno posve osobite konotacije i ide posve osobitim putovima.

Neka mi bude dopušteno da se, slijedeći Offea, prisjetim temeljnih značajki etnicifikacije politike.

Etnicifikacija politike znači prvo “niz strategija individualnih i kolektivnih aktera koje su ukorijenjene u spoznajni i normativni odnošajni okvir po kojemu su etnički identiteti osoba i skupina njihova najvažnija kvaliteta koja se dobiva 'primordijalno', tj. rođenjem, te je nedostupan i nedohvatljiv za pripadnike drugih etničkih identiteta kao što je isključiv u odnosu na njih”, dok u unutarnjim odnosima ti identiteti funkcioniraju “kao izvor veza solidarnosti i društvene integracije” (Offe, 1994.:136). Stoga se ti identiteti drže trajnijim, važnijim i normativno relevantnijim od svih razlika koje opstoje među pojedincima, kao što se smatra da su “etničke kategorije imperativne naravi kao zadnji izvor smislenih društvenih odnosa, prava, obveza i solidarnosti” te “označuju najvažnije linije rascjepa u društvenom životu i funkcioniraju kao glavne poluge političke mobilizacije i kolektivnih akcija” (Offe, 1994.:137). Stoga u pogledu etničkog pripadanja nema ničeg negocijabilnog, ničeg što bi trebalo učiti nego sve samo treba otkriti ili ponovno probuditi.

Nadalje, etnicifikacija politike znači da se prava i socio-ekonomski status građana daje, uskraćuje ili oduzima prema etničkoj pripadnosti te državna politika kao i stranački sustav “promiču prosperitet jedne etničke zajednice čak i na račun unutarnjih ili vanjskih dijelova stanovništva kojima je uskraćeno etničko pripadanje” (Offe, 1994.:137).

Na posljertku, etnicifikacija politike mijenja narav političkih sukoba i na mikrodruštvenoj i na makrodruštvenoj razini u etničke sukobe koji su tipa “sve ili ništa” i “ili/ili” i koji politiku pretvaraju u igru nulnim zbrojem.

Treći smisleni okvir na koji je kao na opću epohalnu pozadinu moguće projicirati pitanje o religiji i integraciji tvori kontekst razrađen u Huntingtonovu viđenju suvremenog svijeta i još više svijeta izravne sutrašnjice kao svijeta u kojem postaju dominantni veliki civilizacijski identiteti i na toj podlozi i mogući ključni sukobi kao sukobi između civilizacija. Pri tome ono što je izravno relevantno za naš mogući diskurs o religiji i integraciji leži u činjenici da se civilizacijski identiteti ponajprije oblikuju na temelju religijskih sadržaja i vrijednosti te ponajviše kao sadržaji koji su ne samo trajni i koji se ne mogu kompromitirati onako kako se mogu kompromitirati drugi nereligijski sadržaji nego imaju i izraziti divizivni naboj. Naime, Huntington, ističući razliku između ključnih pitanja koja su dominirala prijašnjim civilizacijskim ideološkim, političkim i klasnim raskrižjima, kad se kao ključno pitanje postavljalo pitanje “Na kojoj si strani u nizu ključnih gorućih pitanja današnjice?” i suvremenih civilizacijskih ra-

skrižja kad se kao ključno pitanje postavlja pitanje “Što si zapravo?”, upozorava da netko može relativno lako biti napola Francuz i napola Arapin ili napola liberal i napola socijaldemokrat dok je puno teže, ako ne i nemoguće, biti napola katolik i napola musliman. Stoga, prema mišljenju Huntingtona, kad je nestala ideološka podjela Europe, Europa se ponovno podijelila kulturno na zapadno kršćanstvo na jednoj strani, i na pravoslavno kršćanstvo i islam na drugoj, tako da je baršunasta zavjesa kulture kao najvažnija rastavnica u Europi zamijenila gvozdenu zavjesu ideologije. I to nije jednostavno postala linija razlikovanja, nego i linija silovitih sukoba (Huntington, 1993.).

Dakako, moguće je unaprijed obezvrijediti Huntingtonovu dijagnozu suvremene epohe kao osobni intelektualni hir. Međutim, ne treba zaboraviti da Huntington nije jedini koji javno zastupa ta ili njima sličan stajališta. Vrijedi spomenuti da se M. Torrelli pita: “Izašavši iz patriotskih ratova i onih uzrokovanih sukobom dvije mesijanske ideologije, ne ide li svijet tako da bude poplavljen novim vjerskim ratovima?” (Torrelli, 1992.:9). A. Heller govori o mogućnosti da “sukobi civilizacija budu jedna od mogućnosti sljedećeg stoljeća” (Heller, 1995.:21). Nisu bitno drukčije intonirana ni upozorenja A. Tourainea da je suvremeni svijet prožet sukobima koji su radikalniji od onih iz klasičnog industrijskog doba, jer su to sukobi kultura i identiteta (Touraine, 1992.:372) koji su, stoga, u osnovi nenegocijabilni i nisu jednostavno sukobi interesa koji su načelno negocijabilni. Stoga Touraine naglašava da danas sukobi ne suprotstavljaju samo društvene aktere nego kulture između kojih ne postoje moguća posredovanja, niti zajednička vjerovanja ni zajedničke prakse. Stoga su klasični društveni sukobi zamijenjeni potvrđivanjem apsolutnih razlika i totalnim odbacivanjem drugih. Zbog toga sukobi nisu bili nikad tako globalni do te mjere da je svijet prožet puno više pravim križarskim pohodima i borbom na život i smrt nego sukobima koji bi bili politički negocijabilni” (Touraine, 1992.:372). Ovdje se treba prisjetiti da je M. Weber, govoreći o mogućnosti da i u uvjetima modernog svijeta uskrsnu ponovno iz grobova stari bogovi, njihovo uskrsnuće nije povezivano uz pacifikaciju i spiritualizaciju ljudskog života, nego uz obnovu njihovih starih i vječnih sukoba i borbi u kojima ljudima ne ostaje ništa nego da se opredijele za jednu ili drugu stranu, ili kako to spominje J. Freund, da izaberu tko će za njih biti pod danim okolnostima Bog a tko Sotona (Freund, 1986.:60).

Razumije se, rasprava o religiji i integraciji sada i ovdje s izazovima koje nameće ovako definirana epohalna pozadina još je relevantnije kad se zna koliko je dugo u



ovom prostoru dominiralo uvjerenje o *antemurale christianitatis*, pa i samorazumijevanje velikih religija kao religija u ovom prostoru na granicama.

Četvrti smisleni kontekst na koji se može postaviti pitanje uloge religije u integraciji društva jest kontekst koji je P. Michel jasno naznačio u nekim svojim radovima o religiji i tranziciji u kojima je istaknuo da se gotovo sva suvremena društva mogu na neki način smatrati postkomunističkim jer se sva suočavaju s istim temeljnim pitanjem. Naime, posrijedi su tendencije šire i trajnije društveno-verikalne naravi koje, uz ostalo, smjeraju na obnovu politike, ali ne jednoznačno i ne samo u znaku potrebne relativizacije politike i političkog uopće nego obrnuto i u znaku ponovne afirmacije politike sa zadnjim apsolutizirajućim i sakralizirajućim referencijama, čime se dovode u pitanje kategorije pluralizma pa, stoga, i same demokracije.

Michel drži da je komunizam na neki način poništio ili zakočio proces razčaranja modernog svijeta koji je M. Weber prepoznao kao jednu od značajki modernog društva, i to tako što je religijski transcendentno, sveto i apsolutno premjestio iz sfere religije i religijskog u sferu politike. Time je *de facto* obnovio politiku s tzv. zadnjim referentnim točkama transcendentne, svete i apsolutne naravi. Međutim, nema dvojbe da krah komunizma nije jednostavno rezultirao obnovom prije zakočenog ili usporenog procesa razčaranja svijeta i dosljednog lociranja politike i političkog u okvire razčaranog svijeta ili svijeta koji se dosljedno razčarava te, stoga, nije doveo posvuda do postupnog isparavanja politike s tzv. zadnjim referencijama nego je obrnuto doveo i do određenog vala novog začaranja svijeta i ponajprije lociranja politike i političkog u kontekst svijeta koji se ponovno začarava te tako i do reafirmacije politike i političkog sa zadnjim referencijama transcendentne, svete i apsolutne naravi. Po svojem duhu u istom smjeru idu i konstatacije o danas vidljivom trendu sakralizacije nacionalnog, ali i nacionalizacije svetog (Poulat, 1987.:119). Pri tome bitna je novost u tome što ta dva trenda idu sada ruku pod ruku s revitalizacijom konvencionalne religije tako da se uzajamno pojačavaju i dopunjuju dok se prije općenito vjerovalo da se sakralizacija nacionalnog i nacionalizacija svetog javljaju pretežito u uvjetima napredujuće sekularizacije, ponajprije kao zamjena ili slabiji nadomjestak za uzmak religije. To se, međutim, smješta u jedan širi interpretativni okvir. Prema jednom takvom okviru, npr. prisutnom u kulturnom krugu suvremenog katoličanstva, krah komunizma samo je prirodni i očekivani rezultat jednog dugotrajnijeg procesa razvoja moderniteta koji je započeo s prosvjetiteljstvom i Francu-

skom revolucijom i završio s komunizmom. Stoga krah komunizma zapravo znači i konačan krah moderniteta i duha moderniteta. Oblikuje se diskurs koji hvali nadi-laznje propalog moderniteta, pripisujući njegove neuspje-he i dezorijentaciju udaljavanju od Boga (Kepel, 1991.). Tako se drži da je sve ono što se na Zapadu “dogodilo od prosvjetiteljskog *Settecenta* (ali u nekom obliku i od određenih struja talijanske renesanse) u biti bilo 'pogrešan put'. Napuštanje jedine 'ispravne' tj. kršćanske perspektive od sekularnih ideologija koje su se smjenjivale jedna za drugom, objašnjavalo bi neprekinut niz nesreća moderni-teta i stoga današnju 'krizu” (Messori, 1989.:110). U tome se prepoznaje kraj povijesnog ciklusa moderniteta koji je bio inauguriran prosvjetiteljstvom u XVIII. stoljeću i kraj kojega je uzrokovan rastućim razmakom između ideala i vrijednosti moderniteta i sposobnosti da se ti ideali i vri-jednost ozbilje. Stoga ne začuđuje da se naglašava da je došlo do krupnog zaokreta koji se na pojavnoj razini oči-tuje u islamskom kulturnom krugu kao zaokret od prije dominantnih nastojanja na modernizaciji islama k sada dominantnim nastojanjima na islamizaciji moderne i moderniteta, a u katoličkom krugu od *aggiornamenta* do ree-vangelizacije Europe (Kepel, 1991.:14).

Na taj način, okvire mogućeg diskursa o religiji i inte-graciji tvorila bi složena ali proturječna dinamika danas djelatnih tendencija koje se mogu prepoznati ponajprije u društvima u tranziciji. I to, prvo, kao tendencija daljnjeg razčaranja svijeta (*Entzauberung*) i ponajviše odlučnog smje-štanja politike i političkog u kontekst razčaranog svijeta i svijeta koji se razčaruje te, stoga, i postupnog isparavanja politike koja još uvijek operira sa zadnjim referencijama transcendentne, svete i apsolutne naravi, ali, drugo, kao tendencija ponovnog začaranja svijeta (*Widerverzauberung*) i smještanja i reafirmacije politike u kontekstu svijeta koji se ponovno začarava te, stoga, i obnove i reafirmacije poli-tike koja nužno operira sa zadnjim referencijama transcendentne, svete i apsolutne naravi. Nema dvojbe, dakako, da moguća uloga religije u integracijskim procesima u ta dva bitno različita konteksta mora značiti različite stvari.

Peti smisleni kontekst za moguću raspravu o religiji i integraciji društva mogao bi tvoriti problematični kon-tekst koji se nameće u okviru suvremenih rasprava o raz-voju koji, kako neki drže, po svojoj matrici ide u smjeru razvoja tzv. složenog društva. A to znači društva koje ka-rakteriziraju procesi duboke društvene diferencijacije i sve izrazitije specijalizacije, kao i prijelaz od hijerarhijske stra-tifikacije na funkcionalnu diferencijaciju. Stoga bi bilo na djelu društvo u kojem zapravo više nema ni baze ni nad-

gradnje, ni jednog centra, pa nema ni periferije, niti jednog jedinog aksijalnog determinirajućeg načela koje bi dominiralo svim pod-sistemima, svim institucionalnim segmentima i svim značajnim društvenim aranžmanima, te nema ni jednog nadsvođujućeg simboličkog i legitimirajućeg sklopa zajednički usvojenih ideja, vjerovanja i vrijednosti koji bi u krajnjoj liniji kontrolirao i usmjeravao gotovo sva područja društvenog života ili, drugim riječima rečeno, isparava središte i na simboličkoj razini. Na toj podlozi i društvena hijerarhija nužno gubi svoju sakralnost. A to znači da više nema podsistema koji bi bio u stanju vladati sveukupnim društvom, i to opskrbljen sakralnom simbolikom i snabdjeven nediferenciranim autoritetom nad svim drugim dijelovima društva. To je, dakako, društvo koje se sekularizira na razini sistema i funkcionira kao sekularizirano autoreferencijalno i autopoetsko društvo, što, međutim, ne znači da se to događa i na razini pojedinaca. Drugim riječima, religija gubi definitivno svoju prijašnju ulogu na razini države i političkog društva, ali ne nužno i na razini civilnog društva i svijeta svakidašnjice. Ostaje ipak, po Luhmannu, i određena šira funkcija religija ali u osnovi rezidualne naravi i u tim uvjetima. Naime, to je funkcija koja izvire iz temeljne činjenice da i složena društva operiraju unutar jednog paradoksalnog svijeta koji je određen neumitnošću kontingencije. I upravo religija je tu da bi rješavala taj temeljni problem paradoksalnog svijeta tako što ga na neki način deparadoksalizira. “Danas”, zaključuje Luhmann, “religija preživljava kao jedan funkcionalni podsistem društva koje je funkcionalno diferencirano. Ona je zadobila svoju priznatu autonomiju samo po cijeni priznavanja autonomije drugih podsistema, na primjer, sekularizacije. Ona predstavlja svijet unutar svijeta i društvo unutar društva” (Luhmann, 1996.). Dakako, temeljni problem paradoksalnog svijeta može biti “riješen” religijom i to tako što ga se pretvara u niz manjih problema.

Razložito se zapitati što bi sada, ako se ide u smjeru razvoja društva kao složenog društva, bila uloga religije u integraciji takvog društva?

To, naravno, znači da smjestiti razmatranja o ulozi religije na neupitan način u društveno integracijske procese ovdje i sada znači unaprijed ih smjestiti u smisleni okvir koji se i po svojim vrijednosnim konotacijama nameće kao navodno neupitan i razumljiv sam po sebi, dok je izrazito upitan i prijeoran. To još više i važnije što su danas ponegdje očito na djelu procesi društvene konstrukcije zbilje koje karakterizira jasna tendencija: na jednoj strani, tendencija konstruiranja vlastitog kolektiviteta kao posebnog i izabranog aktera s određenom povijesnom misijom, a na

drugoj strani konstruiranje drugih, uvijek izabranih drugih, kao sotoniziranih aktera ili barbara.

#### IV.

Nije neupitan ni način s kakvom definicijom religije se operira kad se ulazi u raspravu o religiji i integraciji društva.

Samo bih ukratko, služeći se prednostima mišljenja u krajnostima, naznačio gotovo stenografski neke moguće tenzije koje su na djelu i koje su relevantne i za ovu raspravu.

Prva je tenzija koja se javlja u svezi s religijom svojstvena dobu razvijenog moderniteta, i to u pogledu njezine biti. Naime, Hervieu-Léger ističe dva ključna momenta koja određuju religiju danas: prvi je pamćenje i drugi je utopijski. To utopijsko bi se moglo sažeti u kršćanskoj dobroti, u njezinoj izvornoj univerzalnosti i nadređenosti svim konkretnim konvergencijama različitih okolnosti života. Između ta dva momenta nedvojbeno postoji svojevrsna tenzija. I ta tenzija je važna i kad je riječ o integraciji. Usudio bih se ustvrditi da u našem slučaju dominira prvi moment, to jest moment pamćenja ili sjećanja, i u okviru tog momenta najveću težinu dobiva pamćenje zla ili sjećanje na zlo, pri čemu se čini da pamćenje zla ili sjećanje na zlo ima puno manje katarzičnu funkciju, a puno više normalizirajuću funkciju.

Druga tenzija se tiče dominantnih tendencija u suvremenim društvima razvijene moderne. To su, dakako, tendencije individualizacije, detradicionalizacije i dekolektivizacije odlučivanja i, stoga, religija nerijetko poprima oblike religije *à la carte* u općem kontekstu tzv. *bricolagea*. Naime, ušli smo u razdoblje individualnih strategija, kako tvrdi J. Campiche. Dakako, tako se javlja i moguća revitalizacija religije, ali na veoma osobit način. Hervieu-Léger govori da “ono što je novo nije pak u onome što se sada javljaju vjernici koji 'uzimaju' ili 'ostavljaju' ovo ili ono iz službenih religijskih doktrina po sistemu samoposluge. Veoma je vjerojatno da su to oni uvijek radili.” Novost je u tome što oni traže sve otvorenije slobodu da idu svojim putovima izvan svakog odnosa na ortodoksiju bilo koje institucije”. Ona, stoga, zaključuje: “U perspektivi sekularizacije o kojoj smo govorili možemo zamisliti, ako ne čisti i jednostavan nestanak velikih religijskih institucija, a ono barem redukciju njihova utjecaja na sve ograničeniji prostor. Pad religijske prakse i kriza vokacija nedvojbeno svjedoče o tome da ova tendencija postoji. Međutim, ovaj gubitak utjecaja ne stoji u izravnom odnosu s gubitkom vje-

rovanja” (Hervieu-Léger, 1994.:2). Stoga se i revitalizacija religioznosti ne događa ponajprije i ponajviše ni u znaku afirmacije doktrinarne jednodušnosti ni u znaku re-agregacije oko religijske institucije, nego mimo nje. Tenzija se ovdje prepoznaje u tome što se revitalizacija religije u ovim prostorima sada događa upravo s obrnutim predznakom, i to u znaku naglašene doktrinarne jednodušnosti i u znaku naglašene re-agregacije oko religijskih institucija.

Treća tenzija je tenzija na religiju kao okosnicu nacionalnog bića i religijsku instituciju definiranu kao stručnjaka humanosti i promotora nove civilizacije ljubavi i mira.

Ovdje je na neki način samo izložena svojevrsna inventura pitanja na koja bi barem na načelnoj razini trebalo jasno i jednoznačno odgovoriti u sklopu priprema i razrade teorijskih okvira istraživanja o kojem je riječ.

<sup>1</sup> Za ilustraciju se navode kao klasični primjer prvog načina mišljenja formulacije M. Đurića: “Pravi i jedini način da osiguramo naš duhovni opstanak može biti, dakle, samo put prevladavanja postojećeg raskola srpskog naroda. U tom cilju moramo početi iz početka, moramo obrazovati sam narod u nacionalnom duhu. Moramo, naime, kultivirati svijest o tome da nacionalno spada u sferu najviše ljudske odgovornosti, da naciji dugujemo vjernost i privrženost posebne vrsti, da su nacionalna pripadnost i nacionalno osjećanje izvorna, primarna ljudska obilježja, da nacionalni interes i nacionalno dobro uživaju neprikosnovenu prednost i preimućstvo prije svih ostalih zemaljskih interesa i obzira. Upozoravajući pri tome da nacionalno nije nikakvo bezuslovno metafizičko načelo, nikakav apsolutni autoritet, nikakva vječna, nepromjenjiva kategorija već samo realna historijska uvjetovanost svekolikog ljudskog opstojanja, u najmanju ruku od XIX vijeka naovamo. Danas nam je svima nekako unaprijed jasno da bez nacionalnog identiteta nema pravog ljudskog lika, iako svi također znamo da ta veza nije tako čvrsta kao što je doskora bila”. (Đurić, 1994.: 117-118)

## BILJEŠKA

- Adorno, T. (1969.) *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Anderson, B. (1990.) *Nacija zamišljena zajednica*. Zagreb: Školska knjiga.
- Benhabib, S. (1996.) 'Essentialism' vs. 'Constructivism' in *Contemporary Theory, Newsletter*. Wien: Institut für die Wissenschaften vom Menschen, 95.
- Berger, P. (1973.) *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Casanova, J. (1994.) Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost/Westvergleich, *Transit* 8:21-41.
- De Benoist, A. (1994.) Les communautariens américains, *Krisis* 16:2-29.
- Dobbelaere, K. (1994.) Tradizione, secolarizzazione e individualizzazione. Un riesame di dati e modelli, *Religioni e Società* 20(9):4-28.
- Đurić, M. (1994.) *Iskustvo razlike*. Beograd.

## LITERATURA

- Ferrarotti, F. (1993.) *La tentazione dell'oblio*. Laterza: Roma-Bari.
- Freund, J. (1986.) Le Polytheisme chez Max Weber, *Archives de sciences sociales des religions* 31.
- Gellner, E. (1996.) *Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*. London: Penguin Books.
- Gellner, E. (1986.) *Nations and Nationalism*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Gellner, E. (1991.) Nationalism and Politics in Eastern Europe, *The New Left Review* 189:127-133
- Gerth, H., Mill, C. W. (1958.) *From Max Weber, Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Grant, R. A. D. (1991.) Freedom for What?, in: Andersen, G. & Kaplan, M. (1991.) (eds.) *Morality and Religion in Liberal Democratic Societies*. New York: Paragon House.
- Guizzardi, G. (1979.) *La religione della crisi. Una analisi sociologica delle ipotesi sulla crisi della religione e una teoria sull scambio del prodotto religioso*. Milano: Comunita.
- Heller, A. (1995.) On the Origin of Conflicts in Yugoslavia, *TOD Newsletter*, 13.
- Hervieu-Léger, D. (1993.) Catholicisme: l'enjeu de la memoire, in: Cipriani, R. (1993.) (ed.) *Religions sans frontieres? Present and Future Trend of Migration, Culture and Communication*. Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per l'informazione e l'editoria.
- Hervieu-Léger, D. (1994.) Un entretien avec Daniele Hervieu-Léger, *Le Monde*, 10 Mai 1994.
- Hervieu-Léger, D. (1993.) *La religion pour memoire*. Paris: Cerf.
- Huntington, S. (1993.) The Clash of Civilizations, *Foreign Affairs*, Summer, 1993.
- Huntington, S. (1997.) *Sukob civilizacija*. Zagreb: Izvor.
- Lipovetsky, G. (1987.) *L'Empire de l' ephemere. La mode et son destin dans les societes modernes*. Paris: Gallimard.
- Kasper, W. (1995.) La Chiesa in dialogo con la modernità, *i Martedì* 19.
- Kepel, G. (1991.) *La rivincita di Dio*. Milano: Rizzoli.
- Luhmann, N. (1996.) Società, significato, religione sulla base dell'auto-referenzialita, *Testimonianze* 39:4-5.
- Messori, V. (1989.) Cattolici e mondo moderno, in: Jacobelli, J. (1989.) (ed.) *Crisi e fede*. Roma-Bari.
- Michel, P. (1993.) Pour une sociologie des itinéraires de sens: Une lecture politique du rapport entre croire et institution, *Archives de sciences sociales des religions* 82:223:238.
- Michel, P. (1994.) *Politique et religion. La grande mutation*. Paris: Albin Michel.
- Neuhaus, R. J. (1984.) *The Naked Public Square*. Grand Rapids: Erdmans.
- Offe, C. (1994.) *Der Tunnel am Ende des Lichts, Frankfurt*. New York: Campus.
- Poulat, E. L'Eglise est en train de devenir un monument historique, Un entreteïn avec Rober Serou, *Document Paris Match*.
- Poulat, E. (1987.) *Liberté, Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris: du Cerf et Cujas.
- Poulat, E. (1994.) *L'ere postchretienne. Un Monde sorti de Dieu*. Paris: Flammarion.

- Robertson, R. (1989.) Globalization, Politics and Religion, in: Beckford, J., Luckmann, T. (1989.) (eds.) *The Changing Face of Religion*. London: Sage.
- Torrelli, M. (1992.) (ed.) *Religions et Guerres*. Nice: Mame.
- Touraine, A. (1992.) *Critique de la modernite*. Paris: Fayard.
- Ungaro, D. (1993.) Identità e differenza. Le radici sociali degli etnonazionalismi conflittuali, in: Martini, L. (1993.) (ed.) *Mare di guerra mare di pace: Il caso mediterraneo*. Firenze: Forum per i problemi della pace e della guerra.
- Voye, L. (1994.) Molteplice e identitario. Immagini contrastanti del cattolicesimo europeo, *Religioni e Società* 20(9):29-48.
- Walzer, M. (1994.) Politik der Differenz. Staatsordnung und Toleranz in der multikulturellen Welt, *Transit* 8.
- Willaime, J-P. (1992.) *La precarite protestante*. Geneve: Labor et Fides.
- Willaime, J-P. (1993.) La religion civile a la francaise et ses metamorphoses, *Social Compass* 40(4):571-580.





---

Jakov  
JUKIĆ

RELIGIJSKE INTEGRACIJE  
I ULOGA POMIRENJA



Od dva pojma koji se odvojeno spominju u naslovu ovoga teksta, prvi je mnogoznačan i vremenski nastao u novije doba, a drugi je za svakoga posve jasan jer se od davnine ustalio.\* Usprkos tome, o integracijama se danas puno više govori i piše nego o pomirenju. Spominju se tako europske i regionalne integracije, ali i planetarna integracija s nazivom globalizacija. Za povratak hrvatskoga područja u Podunavlju rabila se nedavna riječ reintegracija. U pogledu pak svih suvremenih integracijskih procesa može se ustvrditi da počivaju prije svega na tehnološkim, gospodarskim, novčarskim, vojnim, obavijesnim, političkim, športskim i drugim povezivanjima koji su nužni učinak razvitka tehnike i koristi međusobnog dogovaranja. Dapače, u modernom su svijetu integracije već dobro prešle u standardizacije, a obje vuku svoje podrijetlo od podjele rada. Zato su međunarodna tipizacija proizvoda i protočnost informiranja više zbrisale i ukinule granice suvereniteta pojedinih država nego sva nekadašnja velika vojna osvajanja i ratničke pobjede. Slijedom toga, postala je gotovo nezamisliva neka potpuna neovisnost i sloboda naroda. Nekada je korist bila u postignuću neovisnosti, u naše je dane u ostvarenju povezanosti. Može to nekome smetati, ali se protiv očitosti činjenica obično može malo što učinkovito učiniti.

### Određivanje religijske integracije u sociologijskoj znanosti

---

Ovdje, dakako, o tome neće biti govora, jer to se ubraja u druga područja znanstvene zaokupljenosti i istraživanja. Nas ponajprije zanima pojam integracije koji je od pojave i prvih povijesnih početaka sociologijske znanosti igrao vrlo značajnu i odlučujuću ulogu u pristupu fenomenu religije. Prvi su sociolozi, naime, vrlo lako opazili da se ljudska bića, slično kao i životinjski čopori – kad im zaprijeti opasnost – skupljaju, stišću, sjedinjuju, zbližuju u skupine i međusobno spajaju. To rade zato da bi bili jači i snažniji

u svojem odgovoru na izvanjske opasnosti. Drugim riječima, oni se pred prijetnjama integriraju. Nije onda bilo nikakvo veliko iznenađenje što su baš utemeljitelji sociologije počeli uspoređivati društvene i biološke pojmove, jer su im se učinili istovjetnim i sličnim. Opisujući društvo, oni uvode biološke kategorije za društvene zbiljnosti: kao što su organizam, funkcija, uvjeti postojanja, ambijent i hijerarhija.

A upravo se u svim predmodernim društvima religija pojavljuje kao glavni i isključivi poticatelj i uzročnik spomenutih procesa integracije. Čini se, naime, da nitko i ništa toliko ne učvršćuje i ne sjedinjuje ljude u društvenu zajednicu koliko religija. Kako bi, dakle, predmoderni društvo uopće opstalo i trajno se održalo, moraju u njemu jačati osjećaji koji potiču koheziju i solidarnost. A sociologija smatra i onda povijesno utvrđuje da su jedino religiozni osjećaji u najvećoj mjeri čimbenici stvaranja i jačanja identiteta i integracije društva, pa bi se bez njih svako zajedništvo brzo razgradilo i posve nestalo. Zahvaljujući religiji, društvo dobro funkcionira, jer ona najučinkovitije od svih drugih ideja i djelovanja sjedinjuje, skuplja, učvršćuje i usko povezuje ljude u neko zajedništvo.

Drugim riječima, religija snaži prvotne osjećaje kolektiviteta, solidarnosti, jedinstva i trajanja skupine, plemena i naroda. Ona, dapače, jamči za svaku društvenu koheziju i integriranje pojedinca u kolektivitet. Stoga, na posljeticu, takva izričita i nezamjenjiva društvena uloga religije u predmodernim sustavima. Mnogi antropolozi s početka XIX. stoljeća – premda su po svjetonazoru bili daleko od svake obrane poželjnosti religije kao razumske osnove svijeta – nisu prestajali zastupati tezu o njezinoj golemoj korisnosti za dobro uređenje i održavanje društvenog poretka. Mitovi ne mogu, doduše, više biti zamjena znanosti, ali religija ostaje uza sve to jamac i sredstvo društvene stabilnosti. Štoviše, religija nije samo uzročnikom čvrstoće određene zajednice nego i pologom njezine trajnosti. Po uzoru na E. Durkheima, između društva i religije stavljena je oznaka istovjetnosti (Durkheim, 1965.:65).

Po sebi se razumije da će integrativna funkcija religije to više jačati što sâmo društvo bude ugroženije. U doba ratova, gladi, nesreće, bolesti i prirodnih nepogodâ ljudi više mole i obraćaju se svojim bogovima nego u vremenu blagostanja, sigurnosti, mira i zdravlja. Odatle neka očita “korisnost” religije. Pod njezinim nadzorom razrješuju se društvene krize, stišava panika, uklanja razdor i ublažuje strah. Religija, dakle, spašava društvo od posvemašnjeg raspada i rasapa. To je već bilo posve razvidno filozofu F. Baconu kad je mogao napisati da je religija poglavita sveza

u ljudskim društvima - *Religio praecipuum humanae societas vinculum est*. Stoga religija djeluje kao moćni i nezamjenjivi uzročnik društvene kohezije, solidarnosti i jačanja međusobne povezanosti. No, koliko god religija u trenucima najveće prijetnje i rizika integrira skupinu, toliko je istodobno radikalno i nepomirljivo odjeljuje od drugih neprijateljskih skupina i njihovih različitih religija. Na taj način ta ista religija postaje također poticajem i opravdanjem društvenog sukoba s drugim ljudima i njihovim zajednicama.

Naravno, religiji nije nikada izravno cilj društveno povezivanje ljudi, nego isključivo povezivanje s božanstvom, *unio mystica*, ali se društvena integracija svejedno uvijek i nepreskočivo pojavljuje kao neizostavna posljedica zajedničkog življenja religije. Nešto se slično zbiva i s ljudskim govorom. Wilhelm von Humboldt je učio kako ljudske grupe stvaraju jezik kako bi se ljudi između sebe što bolje sporazumijevali, premda govor sa svojim učincima usputno pomaže da se stvori i učvrsti sama grupa.

I danas - u područjima gdje predmoderna društva nisu još izgubila svoj utjecaj - religije igraju važnu integracijsku ulogu. Nećemo se, jasno, osvrutati na bojne plemenske ustroje, jer su to ostaci arhaičkih kultura. Mnogo je poučnije ispitati stanje stvari na zaista golemu prostoru od Alžira do Indonezije na kojemu religije ispunjavaju javnu funkciju moćnih i jedinih političkih ideologija. To se posebice odnosi na religiju islama, ali ne manje na hinduizam i židovstvo. Sukobi i ratovi koji se kao vatre razbuktavaju na tim nemirnim prostorima u prvi plan izbacuju upravo religiju kao glavnog promicatelja mržnje i opravdanja neprijateljstva. Pod njezinim zastavama ljudi se skupljaju, potpomažu, naoružavaju, ratuju i stradaju. Između zloćudne politike i fanatizirane religije kao da nema razlike i isprike. Ne zna se više što je laž i istina, lice i obrazina, namjera i manipulacija.

Najtragičniji slučaj takva političkog izopačenja izvorne islamske religije nalazimo zacijelo u današnjem Alžiru, gdje su ekstremni muslimanski fundamentalisti otvoreno stali na stranu smrti i zločina, a protiv života. Sve je počelo zahtjevom za uspostavljanjem islamske države koja postaje jedinom svrhom novih radikalnih pokreta. Pritom se baš homogenizacija obavljala promaknućem što čistijeg obrasca islama od "čistih" koji su pozvani proširiti spomenuti nauk i djelovanje na cijelo društvo (Arkoun, 1986.: 157-158). Ondje pak gdje postoje opiranja tom pothvatu revolucionarno će nasilje učiniti svoje, bez obzira na ljudsku cijenu. Tako se ponovno zadobivanje politike zbivalo posredovanjem religije, ali i obratno, integracijom religije u jedan izričito politički program. Ipak, ono što najviše

brine jest usrdno pozivanje na Boga u iskrenoj molitvi i istodobno ubijanje nevinog muslimanskog pučanstva, često žena i djece. Kako to protumačiti? Iako u svemu tome ima sastojaka obredne krvne žrtve, temeljno se objašnjenje jamačno nalazi u nekim prilagodbama islama novim prilikama i prihvaćanju manjinskih učenjâ. Pod utjecajem kasnijih salafista i fundamentalista islam će biti jednostrano shvaćen i krivo oblikovan: sad kao isključivo politička religija, a ne više moralna zajednica istomislećih vjernika (Carré, 1993.:7).

I na drugim mjestima - na predmodernoj crti od Alžira do Indonezije - religija će igrati ulogu jakog političkog čimbenika okupljanja svojih bojovnika, a ne smiritelja započetih sukoba s drugima. Na poseban način valja ovdje spomenuti primjer Indije koja je prošla nekoliko razdoblja u traženju zajedničkog poticatelja političke integracije ili legitimacije za sukob s neprijateljima. Miješanje hindusa i muslimana povećalo je ta početna politička suprotstavljanja. Najprije je Mahatma Gandhi pokušao naći u religijskom i kulturološkom idealu nenasilja - *ahimsa* - onaj izvorni pokretački sastojak opiranja tuđem i kolonijalnom uplitanju da bi poslije njega Dž. Nehru posegnuo za univerzalizmom socijalističke ideje solidarnosti između siromašnih. U novije pak doba - zbog sve očitijeg sukoba s muslimanskim pokretima - politika je pozvala u pomoć čak i miroljubivi hinduizam, pretvorivši ga u lako zapaljivi desni nacionalistički ekstremizam koji se obično hrani mržnjom i nasiljem. Čim se, dakle, na vidiku pojave sukobi, odmah se potraga za integracijskim čimbenikom intenzivira i zato ne bira sredstva, jer svako sredstvo jednako dobro dođe samo ako u određenom trenutku najučinkovitije pomaže drušvu da opstane i narodu da preživi.

Dakako, i izvan spomenute zemljopisne crte postoje također slučajevi korištenja regionalnih osjećaja i uvjerenja u cilju čisto političkih i svjetovnih prednosti. Sjetimo se zbivanja u Sjevernoj Irskoj, gdje protestanti i katolici na izgled vode ogorčen i nepomirljiv vjerski rat do istrebljenja, a zapravo samo dobro skrivaju i potpomažu svoje oprečne političke zahtjeve i gospodarske nejednakosti. Religija im pritom pruža dodatnu motivaciju za suprotstavljanje i ustrajavanje, posebice ako se nalazi još ukorijenjena u povijest, kako je upravo slučaj u Sjevernoj Irskoj. Zato se prijepori nikad ne vode o današnjoj istini, nego uvijek o pretrpljenoj patnji u prošlosti koju sada treba izravnati i osvetiti. A svatko je u toj bojovnoj povijesti bio ponekad žrtvom, pa mu je mitologija bliža od razboritosti (O'Brien, 1994.: 5). Pritom se zacijelo ne može mimoći ključna činjenica da su sukobljene etničke strane bile u isti mah i posvađane

kršćanske crkve. Koji su uzroci svim tim nesporazumima teško je točno znati, ali je vjerojatno da su političke strategije s vremenom postale neodvojive od religijskih prisjećanja. Religijska prošlost vodi rat za političku sadašnjost. Do kakvih nesuvislosti dovode natezanja na religijske razloge, premda se radi o svjetovnim traženjima, pokazuju najnovija uspoređivanja sociologa R. Wallisa i S. Brucea (Wallis, Bruce, 1986.:249). Oni su upozorili na činjenicu kako protestanti u Sjevernoj Irskoj – za inat gorljivim katolicima, ali i obratno – najviše od svih drugih u Europi izvršavaju svoje nedjeljne liturgijske dužnosti, pa mogu biti ostalima za uzor i primjer. S druge pak strane, ti isti konzervativni protestanti vjeruju da im samo političko povezivanje s Velikom Britanijom može zajamčiti slobodu vjerskog uvjerenja i življenja, što je čista ironija, jer su upravo u Velikoj Britaniji te religijske vrednote pale na najniže grane – pod utjecajem sekularizacije i modernizacije – ostvarenja u Europi. Drugim riječima, politička bi pobjeda irske protestante stavila u lošiji položaj nego sadašnji povremeni porazi, koji im donose rascvat vjerskog življenja, što je, međutim, protivno njihovim političkim nakanama. Koliko, dakle, god bila povijesno isprepletana uloga politike i kršćanstva, u konačnici uvijek netko od njih nužno gubi: politika postaje manje racionalnom, a religija više pragmatičnom, pa se nehotice podudaraju u izdaji svojih bitnih obilježja. U tom sklopu, ni sudbina katolika u Sjevernoj Irskoj neće biti odveć različita. Tko proda dušu politici bit će baš od politike najviše kažnjen.

Ako se na kraju osvrnemo na bivša socijalistička društva, vidjet ćemo da su u njima marksizam i religija igrale podjednako integracijske uloge: oko prve ideologije su se okupljali vlastodršci i pobornici, a oko druge protivnici postojećeg sustava. U “religijskom jeziku” odčitavao se stvarni položaj ljudi u društvu, jer je njegova uporaba označavala posve precizni znak za političku svrstanost protiv poretka. Kad je pak pao Berlinski zid i rasuo se komunizam, religija je počela zauzimati položaj službene ideologije i postala pogodnim sredstvom integracije, ali ne za dugo, jer su demokratski mehanizmi stavili vrlo brzo u pitanje svaku ideologiju, pa i onu kršćansku. Primjeri u Poljskoj, Češkoj i Sloveniji to najbolje potvrđuju, navješćujući nove putove i rezultate u postkomunističkom društvu.

### Integracijska moć religijskog nauka, obreda i simbola

---

Svaka pažljiva znanstvena i sociološka raščlamba religije uočava u njoj tri usko povezana dijela: prvo, neki religijski nauk ili sveto učenje; drugo, neki religijski obred ili sveti

kult; konačno, treće, neki religijski simbol ili sveti znak. Ti dijelovi – u nejednakom učinku – tvore religiju. Zanimljivo da u povijesti ljudskoga roda ima religija u kojima potpuno prevladava nauk, recimo u starijem budizmu, ali i onih koje se gotovo isključivo sastoje od obreda, kao primjerice brahmanizam.

U sklopu prvoga dijela treba ustvrditi da su u arhaičkim i predmodernim društvima posebne skupine – obitelji, rodovi i plemena – učvršćivali svoju društvenu koheziju i redovitim pričanjem i prisjećanjem na mitske početke vremena kad su božanstva na arhetipski način začela sve ono što danas uopće postoji i jest. Jer, baš u tim trenucima pričanja i prisjećanja ljude prožima ista sveta misao i ista sveta istina o božanstvima i svim drugim bićima u kozmosu, pa su po tome bliži jedan drugome.

Tek poslije slijedi neka dogmatika i teologija kao ideologije koje u polemici i misaonom suprotstavljanju dolaze do posve određenog božanskog nauka i točno definiranog vjerskog učenja skupine. Na poslijetku se taj nauk ili učenje pravno oblikuje i normira u službenim promulgacijama i svetim tekstovima. Isto vjerovanje – bez i jedne iznimke ili odstupanja – okuplja zajednicu na osobit i čvrst način. Stoga, tko drukčije ili krivo uči slabi koheziju grupe, makar i neizravno. Otud zaključak da svako čvrsto i neupitno vjerovanje skuplja oslabljene sveze i potiče jedinstvo ljudi u religijskoj zajednici, što ima za posljedicu učvršćenje stanja i u društvenoj zajednici, a te se zajednice, uostalom, u predmodernim društvima uopće ne razlikuju.

Toliko o religijskom nauku kao dijelu religijskog čina. Sad bi trebalo nešto reći o drugom dijelu, dotično o religijskom obredu koji je za našu temu mnogo značajniji. Dok intelektualna djelatnost može, naime, voditi i nužno vodi do razlika, opreka i razilaženja pojedinaca ili skupina u široj društvenoj zajednici, dotle obredna djelatnost, suprotno tome, oblikuje, učvršćuje i snaži tu zajednicu. Jer, religijski nauk uvijek možemo osporavati, dok sudjelovanje u religijskom obredu ne ili vrlo rijetko, ako smo, naravno, pristupili toj zajednici. Underhil drži da ništa drugo toliko ne stavlja na kušnju “religijski egoizam nauka” koliko upravo zajedničko ekstatično sudjelovanje u razuzdanom kultu. Dapače, probuđeni podsvjesni osjećaji u obrednom ponavljanju uspijevaju poništiti čak i društvene ili političke razlike među ljudima. Obredni čini imaju za cilj sjediniti i čvrsto povezati osobe koje imaju istovjetno sakralno iskustvo, a ne zajedničko učenje. Jer, niti jedna teologija ne može izazvati toliki osjećaj zajedništva koliko to uspijevaju obredne ceremonije, ali istodobno ih suprotstaviti svemu onome što je izvan tog obrednog zajedništva.



Iz toga proistječe da je baš kult onaj prvi i najučinkovitiji čimbenik integracije u društvu koji više od svih drugih uzroka – pa i učenja – pospješuje jedinstvo, okupljenost i povezanost zajednice, bilo obitelji, roda, plemena ili naroda. U religijskom obredu ljudi doživljavaju povećanu radost, smirenje, zadovoljstvo, sjedinjenje, poticaj i ushit.

Uloga kulta u integracijskim procesima najbolje je došla do izražaja – gledajući povijesno – u starokineskoj religiji konfucionizma. U njoj je religija bila gotovo svedena na sâm obred. Konfucije je, naime, otvoreno pisao da sakralne obrede valja izvršavati ne zbog služenja božanstvima nego zbog služenja ljudima, jer baš religija koristi održanju i učvršćenju društvenog poretka. Čini se, dapače, da je Konfucije bio agnostički raspoložen. Smatrao je da ljudi moraju obvezno prinositi žrtve bogovima, ali to treba činiti “kao da bi bili nazočni”, a ne jer su “stvarno nazočni”. Da Konfucije nije mogao biti neki žarki i dosljedni štovatelj bogova, pokazuje nam sljedeća njegova misao: “častimo bogove i duhove mrtvih, ali se držimo daleko od njih”. Sve otkriva da se Konfucije ponajviše brinuo za dobrobit države i njezinih vladara. Zato narod treba ispunjavati svoje obrede, jer će u protivnom život u društvenoj zajednici postati nemogućim. Iz toga on izvlači logičan zaključak: ako religioznost koristi državi, zadržimo je, bez obzira na to je li ona istinita ili lažna. Glavno da nam dobro dođe.

Iz toga proizlazi da su obredi prije svega bili sredstvo održavanja starokineskog društvenog poretka i reda u njemu, a ne ostvarenja božanskih naloga. Stoga su religijske ceremonije do u tančine i pravničkom točnošću određene i propisane. Usprkos tome, konfucionizam je tražio da se obredi održavaju s iskrenošću i zanosom, jer će u protivnom biti neučinkoviti za društvo. Bez te iskrenosti i uživanja cijeli se mehanizam društvenog nadzora u obrednom sustavu raspada i zahiruje. Jer, tek iskrenost pretvara vjernika u djelatnog sudionika društvene stabilnosti (Vandermeersch, 1993.:582-585). Po sebi se razumije da su kineski carevi s velikim oduševljenjem i spremnošću prihvatili i širili ideje konfucionizma. Ta im je religija u isti mah opravdavala vlast i osiguravala moć, a da nije tražila priznanje postojanja božanstava.

Nije iznenađenje da je odgovor prevarena naroda na tu lukavost i licemjerje bio krajnje radikaln, a ostvario se u pokretu taoizma koji je zagovarao prevlast mistike, povlačenje u sebe, nepovjerenje prema kulturi, odbacivanje svake politike i povratak prirodi.

Bilo bi, dakako, pogrešno misliti da su slične pojave bile zasvjedočene jedino u dalekoj prošlosti. Ima i danas

mnoštvo primjera koji ukazuju na to da religija može nastaviti igrati ulogu integracijskog učinka pomoću svojih obrednih mehanizama. Podsjetimo ovdje na pučku religioznost koja je još uvijek jako rasprostranjena u europskim područjima, unatoč učincima sekularizacije. Ona se pak iskazuje u dvama pogačivim činima: slavljenjem blagdana i hodočašćenjem u poznata prošteništa. U tom okviru, tradicionalne folklorne svečanosti imaju ulogu združivanja ljudi i snaženja zajedništva, što zapravo odgovara potrazi za izgubljenim identitetom. Djelatno sudjelovanje u blagdanskim običajima podsjeća jamačno današnjeg čovjeka na to da je neraskidivi dio duge tradicije i šire zajednice, iako oni nezadrživo nestaju. Iz tog vidika, blagdan je najprikladnija zgoda za intenzivnije društveno življenje, za uzajamne posjete, pomoć, solidarnost, pozive, priopćivost, zajedništvo. Baš na pučkim slavljinama ljudi se ponovno nalaze, sabiru, susreću, prepoznaju, upoznaju, zbližuju i izabiru. To je trenutak viđenja srodnika i prijatelja, zborna mjesto baštinika iste tradicije, prilika za povratak iseljenika i poticaj masovnom sudjelovanju naroda u vjerskim obredima. Na taj se način društvena skupina samopotvrđuje i u njoj raste osjećaj povjerenja. Stoga, V. Lanternari (Lanternari, 1983.:49), nabrajajući temeljne sastojke blagdana, na prvo mjesto stavlja upravo vrednote društvenosti, a tek onda spominje ostalo: ozračje sudjelovanja, dimenziju rituala, simbolizam nesvakidašnjosti, funkciju kompenzacije i smisao obnove života činom katarze. Zato se slavljenjem i blagdanskim raspoloženjima najprije osigurava jedinstvo skupine.

Poslije religijskog nauka i religijskog obreda – kao sržnih integrativnih moći društva – na redu je treći sastavni dio: religijski simboli ili sveti znakovi. Oni stoje negdje na sredini između nauka i obreda, no po mnogim su svojim obilježjima ipak bliži obredu. O simbolima je inače vrlo mnogo pisano i nećemo to ponavljati. Stvarnost oko nas ne treba gledati kao puke stvari: sve stvari su simboli! Svaka stvar ima i nadstvarno značenje: ona nije samo nešto tjelesno, nego i nešto duhovno. Svaka stvar je jedno pismo: ono sadrži više značenja. Mi smo uvjereni da smo okruženi stvarima, a zapravo smo opkoljeni značenjima: sve sama nevidljiva značenja umotana u vidljive oblike (Šušnjić, 1997.:56). Zbiljnost, dakle, ne čine samo pojave, nego prije svega njihova značenjâ. Religijski simboli – već prema prilikama – također spajaju zajednice u jedinstvenu cjelinu, unatoč svim društvenim razlikama i oprekama. Ono što je društveno razjedinjeno pokušava se, pomoću simbola, duhovno ujediniti. Vezivno tkivo religije drži na okupu društveno oslabljene odnose. Sjetimo se samo mili-

juna muslimanskih hodočasnika koji u ozračju mnoštva izvornih islamskih simbola svetoga grada Meke postižu duhovno jedinstvo nevidljiva intenziteta i produbljenosti. Svijest sveopćeg bratstva briše među vjernicima sve rasne, klasne, političke i kulturološke razlike. Zajedništvo je religije za trenutak bilo veće od kolektiviteta društva.

Zacijelo, svaka religija – u povezanosti sa svojom baštinom – rabi posebne simbole, iako neki od njih mogu biti zajednički mnogim religijama. O tome vrlo opširno i upućeno izvješćuje M. Eliade, navodeći brojne primjere iz svih povijesnih razdoblja i prostornih krugova (Eliade, 1974.:385). Tako je predodžba neba gotovo u svih naroda povezana s pojmom onostranosti božanstva, a pojave u prirodi izričaji su stvaralačke i rušilačke moći bogova; prostrane vode bit će simboli smrti i plodnosti, Mjesec će predstavljati čudnu snagu sjene i života, a stablo će imati niz različitih značenja: os zemlje, drvo života, svemirske stepenice.

U moderno doba – usprkos moćnim procesima sekularizacije i modernizacije – simboli su zadržali dubok i teško izbrisiv smisao, jer je njihovo istinsko izvorište u podsvijesnim područjima ljudske duše. Spomenimo samo neke najvažnije simbole čiji dojam obično nadilazi poznavanje njihova sadržaja. Pritom se poslužimo primjerima kršćanskoga križa ili muslimanske zelene boje koji uvijek nekako izazivaju i u površnih vjernika bude neočekivane osjećaje i neprevladana sjećanja. No, simboli mogu jednako biti i svjetovni, posebice u ideologijama koji se po svojim obilježjima približuju religijama. Riječ je o zvijezdi petokraki ili crvenoj boji u komunizmu, ali i o znaku svastike u poganskom sustavu nacizma. Dapače, u građanskom društvu simboli ne prestaju igrati važnu i nezamjenjivu ulogu integracijskog čimbenika. Tako, recimo, podizanje nacionalne zastave ili zvukovi državne himne imaju također u sebi jaki emocionalni naboj i u funkciji su ne samo tih čuvstvenih podražaja nego su prije svega prilika okupljanja i skupljanja podanika u čvršći i trajniji društveni poredak. U tom bitnom “služenju” društvu nema odveć velike razlike između obredne religije konfucionizma i civilne religije u Sjedinjenim Američkim Državama. Jedna i druga služe istoj svrsi, iako je prva više usredotočena na kult, a druga na simbolično znakovlje.

### Integracije, kršćanstvo i hrvatski katolicizam

---

Bilo bi svakako pogrešno pretpostaviti da je kršćanstvo u svojem dugom povijesnom tijeku ostalo posve izvan djelovanja mehanizama društvene integracije, kako smo je ne-

tom opisali i prikazali. Kršćanstvo je, naime, u velikoj mjeri potpalo pod zemaljske zakone razvitka i društvene uvjetovanosti, pa ne začuđuje da se mjestimice pretvorilo u religiju učvršćenja društva i u pogodno sredstvo njegove obrane od neprijatelja. Već od Konstantina na dalje Crkva je postala državom, pa nije mogla ni izbjeći posljedice te preobrazbe: vodila je ratove, sklapala saveze, ubirala poreze, potpomagala saveznike, branila se od neprijatelja i bavila se politikom. Kako bi u tome bila snažnija i jača – kao uostalom i sva druga zemaljska kraljevstva – okupljala je pod kršćanske zastave i simbole golemo mnoštvo siromašna puka, što je upravo klasični obrazac religijske integracije. Na početku toga pothvata – koji se najbolje sažima u riječima *In hoc signo vinces* – stoji tužna i žalosna pretvorba kršćanskoga križa u nekršćanski mač. Ako, naime, križ obrnemo i okrenemo, pa umjesto da ga uzdignemo nad sobom, uzmemo taj isti križ s druge njegove strane, dobit ćemo mač. U tom je onda smislu dopušteno reći da je mač zapravo izokrenuti križ, ali i obrnuto. Ta je kobna inverzija odvušla kršćanstvo na krive putove i u povijesne pogreške koje još danas ispaštamo i za njih se javno kajemo, za sada barem kroz usta Pape i mnogih biskupskih konferencija.

Krštenjem Hrvata na našim se prostorima uspostavlja povijesno kršćanstvo. U tadašnjim burnim previranjima i presizanjima nismo bili, a niti ostali neka posebnost ili iznimka. Štoviše, dijelili smo sudbinu svih malih i ugroženih naroda koji su u teškoćama i porođajnim mukama oblikovali svoj kolektivni identitet. U tome je kršćanstvo igralo nezamjenjivu ulogu: ista zajednička religija poslužila je ustanovljenju i ustrojenju iste zajedničke države. Preko religije se dolazilo do države, a ne obratno, pa nije čudo da je država nerijetko doživljavana kao religija.

Zato je u prošlosti kršćanstvo imalo funkciju isključivog čimbenika poticanja i učvršćivanja narodne svijesti i mjesto okupljanja pripadnika iste države. Dapače, religija je poslužila i služila kao jedino sredstvo pukog preživljavanja i opstanka. Narod je živio u kršćanstvu, pa bi bez njega i njegove pomoći bio brzo i nepovratno uništen. Može se općenito ustvrditi da povijesno kršćanstvo na širem području jugoistočne Europe zauzima stoljećima povlašteno mjesto jedinog uzročnika društvene i političke integracije u pojedinim narodima. Izniman i poučan primjer pruža prošlost makedonskog pravoslavlja, gdje narod kao posebnost zapravo uopće nije ni postojao izvan svoje autokefalne Crkve. Doslovce, nema u njih povijesti naroda nego traje samo – dakako u podzemlju i progonstvu – povi-

jest Crkve. Odatle teškoće u razlučivanju tih dviju inače odvojenih tvorbi.

Slično je bilo i s hrvatskim narodom i katolicizmom u njemu. Kršćanstvo je postalo najstabilnijom točkom društvenog, političkog i vojničkog okupljanja pučana u borbi za opstanak i trajanje u prostoru i vremenu. Prvi se veći sukobi javljaju u sučeljenju s najezdom velike islamske civilizacije i njezine religije, a onda u ogorčenoj obrani od političkih težnji i osvajačkih nakana Austrije, Ugarske, Mletaka i Srbije. Poslije toga katolicizam ostaje i dalje zaokupljen istom svojom integracijskom ulogom u Kraljevini Jugoslaviji, makar su se prilike u svijetu stubokom promijenile. Došao je i svršetak Drugoga svjetskog rata i nastup dugog razdoblja socijalističkog poretka, a katolicizam opet zadržava isti položaj u društvu: jedine ozbiljne oporbe i znaka neprihvatanja postojećeg ideološkog stanja. I najnovija zbivanja i ratni plamenovi zaposlili su religiju na višestruki način, jer je izostanak svih ideologija upravo nju najviše stavio u središte moći skupljanja i povezivanja.

Sad, dakako, moramo nešto više i opširnije reći o ulozi svakog od triju prije spomenutih dijelova čina religije – nauka, obreda i simbola – u integracijskim procesima na našim područjima, jer bi u protivnom svaki opis ostao nedovršen. Što se tiče prvog dijela, čini se da je u nas vjerski nauk imao relativno najmanji utjecaj u potpori društvene kohezije, s obzirom na to da je njegovo poznavanje bilo općenito manjkavo i površno u narodu. Krivovjerje se ticalo prije svega učenog svećenstva, a nikako jedva vjerski poučenog i nedostatno kristijaniziranog puka. Svejedno, moguće je spomenuti i nabrojiti barem neke od integracijskih tema koje su u najnovije doba propovijedane narodu u cilju njegova oporbena osvješćenja. Tu u prvom redu mislimo na starozavjetne metafore o izlasku iz ropstva židovskog naroda ili simboliku oslobođenja iz Egipta. Istovjetno značenje ima hod kroz pustinju i očekivanja dolaska u obećanu zemlju. Te usporedbe su u nedjeljnim katehezama i drugim prilikama propovijedane narodu, učvršćujući u njemu ne samo vjeru u onostranost nego još više povjerenje u smisao povijesti, ovostranu borbu, zemaljsko oslobođenje, svjetovnu pravdu i propast svih totalitarizama. Na djelu je prihvaćanje neke vrste teologije oslobođenja u kojoj umjesto siromaha i izrabljivanih u prvi plan dolazi porobljeni narod. Stoga toliko ustrajavanje na slikama i usporedbama Starog zavjeta u toj teologiji narodnog oslobođenja.

Kako se moglo i očekivati, integracijska funkcija kršćanstva došla je u našim prilikama puno više do izražaja u svečanostima obreda i očitovanju simbolâ nego spoznajom

i poznavanjem nauka. Prošlost ostavimo sustavnim istraživanjima, a za novije će vrijeme i obično osobno sjećanje dobro doći. Tako je svakome ostao u živom pamćenju nedavni pučki katolicizam koji se iscrpljivao u masovnim obrednim skupljanjima, brojnim hodočašćima, slavljenjima crkvenih blagdana i nacionalnih obljetnica, pohodima prošteništima i svetištima, marijanskim pobožnostima i nacionalnim zaštitnicima. Glavno je bilo izvanjski pokazati moć i broj, snagu i rasprostranjenost kršćanstva. U misli nam je Nin i Solin, Marija Bistrica i Međugorje, Sinj i Trsat. Zato na prvo mjesto dolaze simboli i znakovi: križevi i grbovi, zastave i svetački kipovi, propovijedi i zbornopjevanje, liturgijski skupovi i blještave procesije. Ne smijemo, naravno, prešutjeti činjenicu da u svemu tome nisu bili na djelu samo kršćanski razlozi, nego i politička suprotstavljanja (Jukić, 1997.:296). Na njima, naime, narod u religijskim obredima posvješćuje svoju prošlost, ali se istodobno učvršćuje, zbija, jača u oporbi prema neprijateljskoj ideologiji.

Zbog spomenutih razlika između teološkog učenja i obredne stvarnosti moglo je doći i dolazilo je do vrlo čudnih nesporazuma i čak očitih opreka, koje tek danas zamjećujemo i shvaćamo, jer smo onda u zanosu izvanjske moći i očitovanja svojeg suprotstavljanja službenoj ideologiji to često previdjeli. Tako nam se moglo dogoditi da na razini nauka vodimo srdačan dijalog s marksističkim ateizmom, a na razini obreda se nepomirljivo opiremo vladajućem društvenom poretku. Usput se iz toga vidi koliko je baš obred bio pogodniji medij iskazivanja političke neposlušnosti i pobune.

U ratu koji je nedavno dovršen na ovim prostorima religija je još jednom bila uvučena u nacionalne razdore, iako ne u jednakoj mjeri. Ako se osvrnemo na držanje vjernika u njemu, vidjet ćemo da su u optjecaj ušli u najvećem broju baš religijski simboli, a gotovo zanemarivo malo sakralni obredi. Sa svoje pak strane, religijski nauk je bio posve odsutan, jer su nekadašnje prozelitske nakane sada bile zamijenjene sukobom za životni prostor. Integracija se, znači, obavljala posredovanjem simbola ili svetih znakova. Na televiziji su najčešće prikazivani križevi u pravoslavaca, krunice u katolika i zelena boja u muslimana. Budući da su svi stari simboli – zvijezda petokraka, srp i čekić, crvena boja, slike revolucionara, štafetne palice – preko noći doslovce nestali, tražena su nova obilježja pod čijim će znakovima ljudi nalaziti zajednički zanos obrane ili napadanja, jer drugih jednostavno nije bilo na dohvatu ruke i u odlučujućem trenutku ratovanja. Kako su sukobljene strane bile različitih konfesija, ništa čudno da su im se upravo

religijski simboli učinili najprikladnijima za njihovo međusobno razlikovanje i raspoznavanje.

Posebno mjesto u tom kolopletu višestrukog neprijateljstva tvorile su jamačno kršćanske crkve i islamske džamije, bez dvojbe “najdragocjeniji” ciljevi zaraćenih strana. Ništa se nije tako s užitkom rušilo kao tuđe bogomolje, najvidljiviji simboli “onih drugih”. Može se, doduše, nagađati koliko se hoće glede razloga zašto su baš crkvene zgrade i džamije toliko sravnjivane sa zemljom, ističući primjerice činjenicu da je zvonik ili minaret najbolja osmatračnica ili idealno gnijezdo za gađanje, ali ostaju pritom nejasni razlozi bijesa i mržnje u oskrnjavanju sakralnih prostora. Možda je dopušteno pretpostaviti da je rušenjem crkava ili džamija pogođeno “srce” i “duša” samog neprijatelja, jer su oni za vjernike suprotna tabora bili neka vrsta *axis mundi*, središte svijeta i time najodličniji simbol njihove moći i snage. Tko je, naime, uništio tuđu crkvu ili džamiju, zapravo je “dezintegrirao” funkciju religije i oslabio društvenu i vojničku sposobnost obrane. Cijela jedna iskrivljena mađijska “logika” skrivala se iza zle strategije uporabe religije u svjetovne koristi i svjetovne prednosti.

Sve to otkriva da u ratnim neprilikama nije bilo vremena za religijski nauk, a niti prostora za religijski obred. Ostali su samo religijski simboli i bjelodani sukob između njihova značenja.

### Kršćanstvo prema procesu integracije u društvu

---

Pokušali smo opisati odnos religije i integracijskih procesa u predmodernim društvima. Tijekom izlaganja je postalo razvidno da ni kršćanstvo nije uvijek uspijevalo izmaknuti tome procesu, barem u svojem najvećem dijelu. Ipak, teško je zamisliti da bi Isus Krist i izvorno kršćanstvo bili zagovornicima sličnog shvaćanja “društvenog egoizma” ili “obrane vlastite skupine” u smislu mehanizama socijalne integracije. Zato će svaka pažljivija i dublja prosudba pokazati kako se Kristova poruka nalazi uvijek i potpuno izvan poziva na integraciju. Dovoljno se podsjetiti na onaj doista središnji i temeljni evanđeoski tekst iz Mateja 5,38-48 koji počinje tvrdnjom o onome što je dotad vrijedilo: *Čuli ste da je rečeno: “Ljubi svojega bližnjega i mrzi svojeg neprijatelja”*. To je klasični opis integracijskog postupka i opravdanja. Ali Krist ide posve oprečnim putem od toga: *A ja vam kažem: “Ljubite svoje neprijatelje i molite za one koji vas progone. Ako ljubite one koji vas ljube, kakvu ćete plaću imati? Zar i carinici ne čine to isto? Ako jedino svoju braću pozdravljate, što izvanredno činite? Zar i drugi ne čine to isto?”*

Isus Krist, dakle, neće integraciju radi obrane istomišljenika, nego hoće potpuni univerzalizam dobrote prema svim ljudima koji ide iznad procesa integracije i protivnog procesa dezintegracije. Njega, naime, ne zanima općenitost, kolektivitet, narod, država ili vlast nego pojedinac, to istinsko duhovno žarište smisla. A u trenucima jake integrativnosti društva pojedinac nužno nestaje u korist moći zajednice. Isus Krist, međutim, neće takvu zajednicu nego ljudsku osobu koja je spašena i svojom patnjom spašava druge. U tom sklopu, etički i duhovni pojedinac – kao slobodno i stvaralačko biće – teško može biti suobličan krutim zahtjevima integracijskih težnji skupine, grupe ili udruge. Integracije polaze od koristi kolektiviteta, a kršćanstvo od slobode osobe.

Dvije tisuće godina poslije Evandelja, u jeku najkrvavijeg rata u Alžiru, osamljeni će glas poniženog François Mauriac ponoviti istu gorku misao koja gori i peče kao svaka velika istina: *Kakvi bili da bili naši razlozi i naše isprike, kako to da se Krist poslije devetnaest vijekova kršćanstva nikada u očima današnjih krvnika ne pokazuje u liku čovjeka kojega muče? Zar se njegovo sveto lice nikad ne odražuje u licu onog Arapina na kojeg francuski vojnik diže svoju okrutnu šaku? Kako je čudno da krvnici nikad ne pomisle na svoga Boga povezanog o stup srama i predanog vojnicima na mučenje, pogotovo kada se radi o jednom tamnoputom licu semitskih crta? Kako to da kršćani nikada ne čuju kroz krik i jecaj svoje žrtve Njegov božanski glas: "To sam ja, kome to činite"? Kako, na poslijetku, to da ovu milost jasne kršćanske spoznaje nije nikad primio jedan kršteni krvnik? Kako to da kršteni francuski vojnici nisu koji put odbacili bič i pali na koljena pred onim kojega bičuju?*

Tako je govorio François Mauriac, unatoč nepovoljnoj javnosti i prijekorima koji su dolazili s mnogih strana. Poslije svih iskustava i kušnji trebalo bi reći da kršćanstvo nije koristoljubiva ideologija i utješna terapija koja zadovoljava i ispunja ljudske potrebe čovjeka nego je vjernost izvršenju Božjih zapovijedi, što najčešće idu upravo protiv tih potreba: u patnji, križu, smrti, oprost i dobroti prema neprijatelju. Biti kršćaninom ne znači ispuniti svoje želje nego se pokoriti teškim zahtjevima objavljene Novosti. A između uspjeha integracije i neuspjeha zemaljskih iščekivanja kršćanstva zjapi nepremostiv ponor. Isto bi se nadilaženje "vlastitih koristi" pronašlo u dubljim slojevima tekstova *Vede, Tipitake, Tore, Talmuda, Aveste, Knjige Mrtvih* i *Kur'ana*, jer nema na svijetu religije koja ne bi zagovarala poruku mira, opraštanja, pravednosti, pomaganja, samilosti, sažaljenja i zaštite slabih, što je sve s onu stranu inte-



gracije. Dapače, na toj razini izlazi se već potpuno iz krugova zatvorenosti “svojih” i ulazi u otvorenost “drugih” i “svih”.

Na crti jednakog radikalnog univerzalizma dobrote i ukidanja “svojih koristi” u “korist bližnjih” nalazi se Drugi vatikanski koncil. Čini se da je baš taj Koncil napustio i konačno se odrekao integracijske i integralističke slike Crkve i povijesnoga kršćanstva, vraćajući se na biblijske izvore i uzore svetaca, siromaha, progonjenih, darežljivih i čovjekoljubaca. Na koji je, pak, način na Koncilu to bilo iskazano? Prosudba tekstova Koncila otkriva tri takva načina.

Prvo, priznavanjem određene neovisnosti svijeta – točnije opisane kao autonomije zemaljskih vrednota – čega, dakako, nije bilo u prošlosti. Poznato je da je u cijelom srednjovjekovlju Katolička crkva zastupala stajalište o razlici između dviju vlasti – sa slikom dvaju mačeva – unutar jedinstvenog kršćanskoga društva. Bog je, naime, htio uspostaviti crkvenu i svjetovnu moć, prvu za čovjekov vječni spas, a drugu za njegovu zemaljsku korist. U hijerarhiji vrednota Crkva je, međutim, bila iznad svjetovna kraljevstva. Od protureformacije i R. Bellarmina katolička ekleziologija govori o Crkvi kao “savršenu društvu”, a predstavlja povijesni “prijelaz od srednjovjekovnog razlikovanja između dviju vlasti unutar jedinstvena društva na onaj dvaju društava kojima ljudi nužno pripadaju ako su istodobno vjernici i građani” (Minnerath, 1982.:28). Od tada prvenstvo pripada Crkvi nad državom, savršenom eklezijalnom društvu nad nesavršenom ljudskom zajednicom. U sklopu takve teologije svijet ni u jednom trenutku neće moći biti shvaćen kao samostalan, a niti njegove vrednote u određenom smislu autonomne. Drugi vatikanski koncil donosi ovdje uočljiv pomak, jer tu tradicionalnu sliku dviju vlasti i dvaju društava ublažuje i utemeljuje na drukčijim polazištima. U konstituciji *Gaudium et spes* pod autonomijom se ovozemaljskih vrednota podrazumijeva da stvorene stvari, pa i sâma društva, imaju vlastite zakone i vrijednosti koje čovjek mora pomalo otkrivati, primjenjivati i sređivati. Koncil taj zahtjev za autonomijom ne samo odobrava nego smatra da je po volji stvoritelja. Doduše, kršćani su se uvijek zanimali za sve što je ljudsko, ali ono što sad predstavlja novost jest odavanje poštovanja i pridavanje ugleda ljudskim stvarima u njima sâmima, bez uvođenja prethodnih društvenih i konfesionalnih mjerila. Zato se jedan katolik – kako kaže Y. M. Congar (Congar, 1967.:15-38) – može katkad osjećati više u suglasju s jednim nekatolikom ili čak nekršćaninom, nego s nekim od vjernika iz vlastite Crkve. U svakom slučaju, Drugi vati-

kanski koncil duboko mijenja odnos između spomenutih dviju vlasti ili dvaju društava, jer napušta pravni i politički vidik problema i prelazi na antropološki plan i onaj osobne vjere. Koliko su misaona usmjerenja dobila nove tijekove, pokazuje koncilsko stajalište prema ateizmu, gdje je pomak išao od osude do traženja dijaloga. Sve je to imalo dalekosežni odjek na prihvatljivost teze o integraciji. Jer, ako postoji određena samostalnost svijeta i autonomija zemaljskih vrednota – gledano s crkvenog motrišta – ima mjesta da i svjetovni čimbenici budu prihvaćeni kao mogući i poželjni nositelji integracije, što se poklapa s ocjenom o ateizmu i njegovu uključenju u poredak društvenog dogovora.

Drugo, priznanjem da ljudska osoba ima pravo na vjersku slobodu, što je posebno razrađeno u koncilskoj deklaraciji *Dignitatis humanae*. Ta sloboda ima svoj korijen u dostojanstvu osobe čije je zahtjeve ljudski razum iskustvom kroz stoljeća sve punije upoznao. Gledajući pak teološki, sigurno je da čovjek može Bogu samo dragovoljno odgovoriti vjerom. Stoga se nikoga ne smije siliti da prihvati vjeru protiv svoje volje. S tim naglascima Koncil donekle mijenja odnos prema istini, jer pravilo koje određuje njezino dosezanje sad je iskrenost, svjedočenje i dijalog. Novi ugled što je pridat pojmu slobode kao temelju čina vjere uvodi zacijelo jednu posve drukčiju viziju svijeta od one nekadašnje, koja se sva vrtila oko neprijeporne nadmoći istine nad zabludom (Donegani, 1993.:370). A ondje gdje je osobna sloboda u središtu kršćanstva, tamo zaista ima malo mjesta za utjecaje neosobnih mehanizama procesa društvene integracije.

Treće, pohvalom i poticajem modernih političkih ustanova, osobito demokracije, u konstituciji *Gaudium et spes*, čime se na djelatan način poništavaju odveć jake integracijske težnje i otvorene napasti kolektiviteta u društvu. No, o tome ćemo više reći u sljedećem poglavlju.

U sažetku recimo kako su kršćani, doduše, tijekom povijesti obilno znali živjeti svoju vjeru isključivo kao integraciju, ali su u isti mah to zastranjenje umijeli često ukloniti i izbjeći mu u doličnoj mjeri, potaknuti izvornim porukama Evanđelja, svjedočenjem svetaca i naukom Drugog vatikanskog koncila. No, to je područje tajne ljudske savjesti i odgovornosti u koje se ne možemo upuštati.

## Modernost prema procesu integracije u društvu

---

Već smo ranije opetovano isticali da su procesi integracije bili svojstveni predmodernim društvima u kojima je upravo religija igrala ulogu nositelja i promicatelja te integraci-

je. S modernim društvom nije tako. Dok se, naime, predmoderna društva oblikuju pomoću integracije, moderna se društva razvijaju pomoću diferencijacije, procesa koji je posve obrnut od onoga integracije.

Modernitet ili modernost suvremenog društva može se pratiti u tri susljedna procesa: racionalizaciji, autonomizaciji i diferencijaciji. U prvom se procesu ljudska osoba i zajednička djelatnost jednako racionaliziraju – u smislu razmišljanja M. Webera – kao zahtjev suvisle prilagodbe sredstava ciljevima koji se žele postići. U društvenom životu to znači da je pojedinac uvažavan po sposobnostima i znanju, a ne naslijeđu; u gospodarstvu je razumska korisnost stavljena iznad borbene ideološkičnosti; u svim drugim područjima racionalnost, znanost i tehnika bivaju povezani s idejom napretka, pa već prožimlju svekoliki život, ali izvan iluzija pozitivizma i scijentizma. Kako bi se ostvarila tako potpuno zaokružena racionalizacija, potrebno je, međutim, da čovjek postigne neovisnost u svojoj djelatnosti, oslobođen tradicije i svih neučinkovitih iracionalizama, što je drugi proces modernosti nazvan autonomizacijom. Zato je sad ljudsko biće zakonodavac svojega života, sposoban da u suradnji s drugima određuje usmjerenje budućnosti.

Na trećoj razini taj modernitet uključuje poseban tip društvene organizacije obilježen diferencijacijom ustanova ili specijalizacijom različitih područja društvene djelatnosti. U suvremenim se društvima ljudske djelatnosti, naime, sve više razdvajaju i rastavljaju: politika od religije, gospodarstvo od obiteljskog života, umjetnost od znanosti, moral od kulture, tvoreći različite svjetove u kojima ljudi ostvaruju svoje stvaralačke sposobnosti. Svako od spomenutih područja djelatnosti funkcionira prema pravilima igre koje su njoj vlastite: logika politike se ne poklapa s logikom gospodarstva ili znanosti. Sve, dakle, čovjekove djelatnosti – politika, gospodarstvo, znanost, estetika, religija, pravo i umjetnost – pokazuju tendenciju, porastom složenosti društva, odjeljivanja jedne od druge i funkcioniranja svake za sebe po svojim posebnim pravilima, čime postaju relativno autonomne u odnosu na pravila koja prevladavaju u svim drugim područjima. Istina, između njih ima mnogo dodirnih točaka i nužnih presijecanja – pa tako razvitak znanosti ovisi o gospodarstvu, a gospodarstvo o politici ili obrnuto – no u konačnici ipak ta relativna neovisnost različitih ljudskih djelatnosti ostaje temeljnim načelom modernog društva i njegove iznimne učinkovitosti. U katoličkom društvenom nauku to nazivamo supsidijarnošću, a u političkoj teoriji regionalizmom.

Ta tri susjedna procesa čine da društveni život nije više i ne može nikako ni biti podvrgnut nepromjenjivim pravilima koja su propisana od jedne moćne i središnje religijske ustanove u društvu, bilo u širem ili užem značenju. Iz toga dalje slijedi da religija prestaje davati pojedincima ili skupinama upute, norme, pravila, propise, vrednote i simbole koji su im nekad dopuštali pronaći zadovoljavajući odgovor na nesigurnosti trajanja i neočekivanosti iskustva. Religijska tradicija sve manje tvori skup stalnih propisa općeg značenja i nepromjenjivih vrijednosti, što su u predmodernim društvima bili svima neizravno nametnuti i bez iznimke određeni. To će na poslijetku postati razlogom da se u modernom svijetu religija ne živi kao netuđivi dio kolektivnog sjećanja, nego prije svega kao osobni izbor i privatna stvar pojedinca. U takvim prilikama pridavati religiji funkciju integracije unaprijed je promašeno, jer ona jednostavno u društvu nije više djelatno nazočna kao prije, pa joj dometi utjecaja jedva dopiru do malih vjerskih zajednica i gorljivih karizmatičkih skupina. Globalizacija joj potpuno izmiče.

Netom opisana teorija o slabljenju društvene uloge religije bila je u zadnje vrijeme najviše zastupana od poznate D. Hervieu-Léger i njezine znanstvene škole (Hervieu-Léger, 1996.:9-23; 1997.:361-381), a nešto ranije i s drukčijom teorijskom postavkom od sociologa N. Luhmanna. Za nje se društveni sustav danas nepovratno raspao u mnoštvo podsustava koji odgovaraju prije spomenutim različitim i odijeljenim ustanovama ili djelatnostima. Dosljedno tome, i religija je sada shvaćena i obilježena kao jedan obični podsustav, funkcionalno različit od ostalih podsustava (Luhmann, 1977.:54). Zato u naše doba društvena kohezija ne može biti više postignuta općom religijskom integracijom – kako su to preuranjeno mislili E. Durkheim i T. Parsons – nego slabim podintegracijama mnogih podsustava. Posljedice toga stanja stvorenog od funkcionalne diferencijacije će se brzo osjetiti i to na način da više ne postoje simboli koji bi bili u stanju predstaviti i predočiti jedinstvo cijeloga društva i svih njegovih članova, dajući im jasan i neupitan kolektivni identitet. S druge pak strane, ti podsustavi su u isti mah i samoopravdavajući u smislu da ne primaju legitimitet od drugog i višeg sustava nego iz uspjeha vlastita funkcioniranja. Učinak je taj koji opravdava, a ne načelo.

Ako diferencijaciji nadodamo procese sekularizacije i pluralizacije, još ćemo više učiniti nemogućom pretpostavku da upravo religija ima odigrati ulogu općeg integracijskog učinka povezivanja ljudi u modernom društvu. Stoga se između društvene moći religije i takva svijeta otkriva ne-

spojivost, što ne mora nikako značiti nestanak svetoga nego samo njegovo preoblikovanje u nova očitovanja. Dapače, treba ići dalje i ustvrditi kako postaje svakim danom očitijom činjenica da društvo oživljeno i podržano integracijom monističkoga tipa nije uopće ostvarivo u uvjetima suvremenog svijeta. Još manje je moguće da točka okupljanja i kohezije bude religija. Danas se ljudi – pa i u nas – više udružuju oko zbivanja u športu, oko *mass-media*, prednijevanih prijetnji, međunarodnih sukoba ili političkih opredjeljenja, nego religije. Društveni integrizam se, dakle, raspada, a u tom raspadanju se čovjek zemaljski spašava samo ako se osobno integrira, što uključuje duhovno, religiozno i moralno napredovanje i usavršavanje. Otud pojava subjektivne integracije, a ne više društvene integracije koja je obilježavala predmoderni svijet u njegovu najpotpunijem značenju.

One pak što iz neupućenosti drže da je moguć povratak religijskom društvu ili religijskoj državi – pa time i odgovarajućim integracijskim ulogama – valja uputiti na slučaj islamske teokracije u Iranu koji je istraživao talijanski sociolog E. Pace i došao do uvjerljiva uvida da je čak i u tim krajnje nepovoljnim okolnostima vrlo teško očekivati da se tijekom moderniteta zaustave ili potisnu natrag (Pace, 1997.:23). Jer, u mnogim je vidovima već prethodno iransko društvo dostiglo toliki stupanj razvitka moderniteta da je bio jako otežan povratak na povijesno nadiđene modele obitelji, položaja žene i načina življenja u društvu. Još se razvidnije pokazalo da čvrsti i strogi nadzor nad gospodarstvom i politikom, kao i ulaženje u privatnost i postignuto blagostanje, nužno vodi zaustavljanju razvitka zemlje. Pokušaj pak da se religija vrati u središte društvena života i učini je nepreskočivim okvirom u kojem će se ograničiti započeto širenje modernosti proizveo je goleme kulturne štete i fundamentalistički ekstremizam najgore vrste. Ne vidi se da bi bio posve zaustavljen prodor modernosti.

## Religija, moderno društvo i pomirenje

---

Iz svega što smo dosad istaknuli nedvojbeno proizlazi da će u prilikama čvršće i jače integracije društva mogućnosti za pomirenje biti slabije i manje. To se jednako tiče svjetovnih ideoloških utjecaja i naopako shvaćene religije. Obje su odrednice, naime, najveća prepreka pomirenju. No, mogu postati i sredstvom oslobođenja od zatvorenosti i mržnje ako se usmjere na svoju izvornu čistoću. S druge pak strane, jednom postignuto pomirenje smanjuje žestinu integracijskih procesa, a osnažuje težnje otvaranja, popu-

štanja, prekidanja sukoba i snošljivosti. Pritom društvo i religija ne igraju istovjetnu ulogu, jer se zapravo radi o dvama potpuno odvojenim postupcima koji između sebe imaju zaista malo dodirnih točaka, makar potpomažu završni učinak pomirenja, pa su im posljedice iste.

Prvi se tijekom pomirenja vezuje uz modernizaciju i demokratizaciju društva. Riječ je pobliže o uvođenju redovitog stanja, što uključuje uspostavljanje i funkcioniranje pravne države, zaštitu ljudskih prava, ustroj demokratske procedure, povećanje blagostanja, rast prostora društva i opadanje utjecaja države. O tome civilizacijskom naporu ne valja trošiti odveć riječi. Njegove su metode dobro poznate i tvore zapravo biće europske kulture koja je, doduše, najviše ratovala, ali je istodobno pronašla najveći broj putova za stvaranje stanja podnošljivosti, mira, pravne zaštite i ozračja odgovornosti. Vjernici bi morali zdušno poduprijeti unapređenje modernizacije i demokratizacije, jer u protivnom rade za nazadak, siromaštvo, sukobe i mržnju.

Posve drugi put pripada religijama koje su izravno pozvane na dužnost nastojanja oko pomirenja posvađenih ljudi. Oni su povlašteni nositelji unutarnjeg mira bez kojeg nema ni vanjskog mira. Stoga obveza dijaloga i ekumenizma, sržnih pomagača u pomirenju. No, da bi se govorilo o pomirenju – barem na razini katoličanstva – valja imati koncilsku Crkvu. Bez nje neće ništa ići, pa i onda kad se misli da se plemenito postupa. Još važnije je vratiti se evanđeoskim uputama ljubavi i dobrote. Politizacije su istrošene i ne prolaze nigdje ili vrlo rijetko i na kratak rok. Crkva dobrih ljudi i vjernika treba zamijeniti crkvu činovnika, ustanova i svjetovnih nostalgija. Onda će doći i pomirenje, plod našeg obraćenja. Brojevi i moć nisu važni nego vjernost i svejdočanstvo.

Iz svega slijedi da su obveze hrvatskih vjernika dvostruke. Kao građani moraju se zalagati za demokratski sustav, a kao kršćani trebaju tražiti koncilsku i biblijska rješenja. Bez toga dvostruka napora ni pomirenje se neće ostvariti. Stoga napokon naše dvostruke obveze i dužnosti.

## BILJEŠKA

\* Ovaj tekst, znatno skraćen, bit će objavljen na njemačkom i hrvatskom jeziku u posebnom Zborniku o temi pomirenja, zajedno s drugim tekstovima skupova koji su održani u Splitu i Zagrebu u organizaciji Hrvatske dominikanske provincije u Zagrebu, 12. 3. 1998. godine.

## LITERATURA

Arkoun, M. (1986.) *L'Islam, morale et politique*. Paris.

Carré, O. (1993.) *L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*. Paris.

- Congar, Y.M. (1967.) Église et monde dans la perspective de Vatican II, u: *L'Église dans le monde de ce temps*, III. svezak. Paris.
- Donegani, Y.M. (1993.) *La liberté de choisir, Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. Paris.
- Durkheim, E. (1965.) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris.
- Eliade, M. (1974.) *Traité d'histoire des religions*. Paris.
- Hervieu-Léger, D. (1996.) La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation, u: *Identités religieuses en Europe*. Paris.
- Hervieu-Léger, D. (1997.) Croire en modernité: Au-delà de la problématique des champs religieux et politique, u: *Religion et démocratie*. Paris.
- Jukić, J. (1997.) *Lice i maske svetoga, Ogladi iz društvene religiologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Lanternari, V. (1983.) *Festa, carisma, apocalisse*. Palermo.
- Luhmann, N. (1977.) *Funktion der Religion*. Frankfurt.
- Minnerath, L. (1982.) *Le droit de l'Église à la liberté du Syllabus à Vatican II*. Paris.
- O'Brien, C. C. (1994.) *Ancestral Voices, Religion and Nationalism in Ireland*. Dublin.
- Pace, E. (1997.) *Credere nel relativo, Persistenze e mutamenti nelle religioni contemporanee*. Torino.
- Šušnjić, Đ. (1997.) *Simboli zaboravljena značenja*. Beograd.
- Vandermeersch, L. (1993.) Le confucianisme, u: *La fait religieux*. Paris.
- Wallis, R., Bruce, S. (1986.) *Sociological Theory, Religion and Collective Action*. Belfast.





---

Branko  
JOZIĆ

RELIGIJSKA  
NETOLERANCIJA U  
PROCESIMA  
DEZ/INTEGRACIJE



## Dez/integracija kao trajan proces

---

Svakog dana čovjek ima priliku iskusiti neki oblik procesa dezintegracije postojećeg i integracije u nešto novo. Na koncu, i naš biološki opstanak temelji se na čudesnom ciklusu dekompozicije tvari koje postaju građevni materijal za nov život koji opet završava smrću i raspadanjem.

I na društvenom planu mijena se pojavljuje kao konstanta. Od visokorazvijenih civilizacija imamo tek neke tragove na temelju kojih gradimo blijedu sliku o njima. One su u određenom povijesnom trenutku ustupile mjesto novim ne nužno naprednijim protagonistima, novim idejama, novim smjerovima razvoja.

I čovjek i društvo, mogli bismo reći, nisu *esse* nego *in fieri*, nisu postojanje nego postajanje, egzistiraju na način stalne promjene. S jedne se strane dječjom radoznalošću žudi i napreže za novim, s druge se strane istodobno staračkom ljubomorom priželjkuje zaustaviti *perpetuum mobile*, konzervirati postignuto i doživljeno. Osim toga, tu je i dijalektika između istovjetnosti i različitosti koja je pratila povijesni razvoj od najranijih vremena društvenog življenja. Štoviše, ona mu je bila pokretač u trajnoj dinamici sukoba i susreta, netoleranciji i suživotu.<sup>1</sup> U toj vječnoj napestosti i dijalektici staroga i novoga, identičnosti i različitosti tolerancija se s pravom drži iznimno važnom povijesnom pretpostavkom svake teorije i prakse suživota i načela svakog traženja mira. Fenomeni netolerancije kao ideologije i prakse neprihvatanja različitosti ne označavaju samo povijest ljudskog društva, nego su još uvijek rašireni i u mnogim slučajevima s tendencijom rasta, tome smo svjedoci.

Delikatan je posao utvrditi vezu između kulture, etike i politike, pa stoga istraživanje netolerancije u raznim i složenim manifestacijama mora imati realističan povijestan i interdisciplinarn pristup i izbjeći jednostrana i jednostavna tumačenja. Istraživanje fenomena religijske netolerancije, naravno, u procesima dez/integracije, iz više je razloga još delikatnije, ako religijska kultura postaje inte-

gralnim dijelom globalne kulture i predstavlja žarište čitave "životne filozofije", odnosno globalne vizije ukupnog ljudskog iskustva, obuhvaćajući sva područja ponašanja (spoznaje, vjerovanja, motivacije, iskustva i obreda); ako religijska kultura daje poseban legitimitet političkog reda, a u kriznim situacijama snažno djeluje kao čimbenik integracije dovodeći do paradoksalne pojave *pripadanja bez vjerovanja*.

Primjer fenomena religijski motivirane netolerancije pod prizmom dez/integracije razmotrit ćemo u odnosu ranog kršćanstva i poganstva Rimskog Carstva. Naime, unatoč prijašnjim konstatacijama o stalnoj mijeni, iako kao paradoks, nameće se i izreka *nihil novum sub sole*. Pojave iz razdoblja kristijanizacije carstva, *mutatis mutandis*, reflektiraju mnoga aktualna gledišta uloge religije u društvenim procesima.

Polazište za govor o religiji i njezinoj ulozi u životu pojedinca i društva jest iskustvo nesamodostatnosti. U čovjeku koji po naravi želi civilizacijsko blagostanje, tj. sve vremenite blagodati ovog života i onostrane neopipljive stvarnosti, tj. besmrtnost, oslobođenje od jarma sudbine i zlih sila, iskustvo nesamodostatnosti i frustracije svakodnevnog življenja svakako izaziva strah i tjeskobu. Prirodno je da se čovjek boji zla, osobito onoga onosvjetskog, jer je nepoznato i izmiče kontroli. Ovdje se pojavljuje religija kao "sustav značenja" i kulturnih čina u kojoj se pronalazi odgovor na egzistencijalna pitanja te osjećaj sigurnosti, utjehe i zadovoljstva.

Kao "sustav značenja i vrijednosti" religija pridonosi identitetu pojedinca u određenom društvu, shvaćajući ga kao "poredak" koji želi i jamči nadnaravni svijet, a onda i identitetu određene zajednice. Kulturni obred, shvaćen kao postupak, trebao bi utvrditi i održati ispravne odnose sa svijetom nepoznatih sila i tako zajednici osigurati sigurnost i prosperitet. Ta su gledišta bila vrlo naglašena u antičkom poganskom svijetu u kojem je evidentna uloga i snaga religije kao čimbenika društvene kohezije.

U starini se religijski poredak u velikoj mjeri podudarao s političkim, sfera sakralnog i profanog međusobno su se prožimale, tako da je državno uređenje reguliralo i kulturne običaje, bdjelo nad ispravnim odnosom prema božanstvima. Osobito je kod Rimljana odnos s bogovima bio shvaćen po pravnom ključu *do ut des*, tj. ispravno etičko ponašanje i kult cijelom su društvu osiguravali blagoslov i procvat. Postignut poredak, shvaćen kao svet, morao se čuvati održavanjem običaja. Tendencija "konzervacije" jače je naglašena s usponom Rima. Autoritet roditelja, mudrost starih, običaji predaka (*mos maiorum*) uvelike su se veličali,

a inovacije, videne kao prijetnja utvrđenom poretku, izazivale su užasavanje.

Razumije se da se opseg i značenje religije ne iscrpljuje u njezinu funkcioniranju kao čimbenika integracije i konzervacije. Štoviše, ona se često očitovala i kao čimbenik koji razara postignuti ekvilibrij, kao čimbenik inovacije i promjene, kao disfunkcionalni čimbenik koji ubrzava dezintegraciju i nestajanje određenog sustava. Zapravo, sve religije u svojoj početnoj fazi, tj. kad su kao fenomeni kolektivnog ponašanja *statu nascenti*, predstavljaju čin loma u odnosu na društvo u kojem se javljaju. U svojoj ponudi nadnaravnog spasenja one uključuju i negativan sud "ovoga svijeta" koji se općenito predstavlja s karakteristikama zločina i grijeha i, prema tome, riječ je o poretku koji treba korjenito izmijeniti. Uz navještaj o nadnaravnom spasenju, pojavljuje se i projekt socijalne reforme na kojem vjernici predano rade, potaknuti upravo religijskim motivima. Rano kršćanstvo je očito djelovalo dezintegrativno u odnosu na postignut poredak, i opet integrativno, stvarajući nov svjetonazor i identitet pojedinca i društva, novi moral. Upravo u tome treba tražiti razloge netoleranciji i žestokim progonima - najprije pogana protiv kršćana, a potom i kršćana prema poganima.

### Kršćanstvo kao čimbenik dez/integracije Rimskog Carstva

---

Prema kršćanstvu, koje je od početka žestoko proganjano od strane židovstva iz kojeg je poniknulo, rimske su se vlasti najprije odnosile kao prema internom židovskom problemu. No, već 64. godine car Neron otvara seriju progonstava koja će se, s većim ili manjim intenzitetom, nastaviti kroz prva tri stoljeća za vladavine Domicijana, Trajana, Antonina Pija, Marka Aurelija, Komoda, Septimija Severa, Karakale, Maksimina Tračanina; za Crkvu osobito teško razdoblje bijaše za vladavine Decija i Valerijana koje karakterizira univerzalnost progona. Nakon toga, do Dioklecijanova progona Crkva je uživala pedesetljeće religijskog mira udijeljenog u vrijeme Galiena, što je bilo rezultat "solarnog sinkretizma" i traženja mirnog suživota različitih religijskih skupina. Razdoblje je to u kojem solarni sinkretizam smjera da stvori ideju jednoga vrhovnog boga s mnogim imenima, religijsko jedinstvo religijski pluralističkog carstva; razdoblje u kojem se ideološka polemika i borba ideja, potisnutih s političkog terena, razvijaju i potvrđuju u slobodnom kulturnom sukobu (Sordi, 1983.: 129-130).

Početakom IV. st., naprotiv, Dioklecijan - uz čije je ime, kao što je poznato, povezano posljednje veliko pro-

gonstvo (303.-311.) vratio se tradiciji, opredjeljujući se za kult posvećen starim rimskim bogovima. Ova je tradicionalistička religiozna impostacija odredila kraj toleranciji i označila ponovnu afirmaciju nepomirljivosti i progona u odnosu na kršćanstvo. Osnova Dioklecijanove restauracije bila je vjernost tradiciji postavljena kao apsolutni kriterij istine, moralnosti i reda, a onda i blagostanja.

Neizbježno se nameću pitanja: ako je u Carstvu bilo mjesta za sve bogove i za sve kultove, zašto je dolazilo do progona kršćana? Zašto njihov Bog nije ušao u rimski Panteon? Zašto se među svim religijskim sljedbama jedino kršćane optuživalo za mržnju prema Carstvu i pripisivala odgovornost za velike nesreće? Zašto je kršćanstvo bilo toliko nepopularno da je bilo označeno kao *superstitio nova et malefica* (Svetonije, 1931.-32.:16,3) zašto je optuživano za mržnju prema ljudskom rodu (*odium generis humani*)? (Tacit, 1960.:44)

Istina, jedan od razloga omraženosti mogao je biti i komercijalne naravi. U Dj 19 čitamo o metežu koji su u Efezu izazvali proizvođači i prodavači svetih predmeta, jer su kršćani štetili trgovini. U polemikama je kršćanstvo često optuživano da donosi raskol u obiteljskim zajednicama, što je također morao biti važan motiv omraženosti.<sup>2</sup> No, osim što je neke osobno pogađalo, vrednujući ponašanje kršćana u javnom životu, pagani u Crkvi zacijelo nisu vidjeli korporaciju integriranu u društvo. U ambijentu u kojem bijaše proširena vizija života koja je poistovjećivala političku i religioznu sferu, njihov je stav prosuđivan kao prava izdaja.

Kršćani, izdanak iz židovskog korijena i shvaćeni kao jedna židovska disidentska sekta, sa Židovima su dijelili nepopularnost. Židovi su, naime, bili na glasu kao poseban narod, svima poznat po svojem običaju da časte jedno božanstvo bez slika te po svojoj isključivosti, tj. po odbijanju da sudjeluju u drugim kultovima. Jednako kao i Židovi, i kršćani bijahu optuživani da su ateisti, tj. narod bez Boga koji ne iskazuje dužno štovanje kipovima i hramovima. Štoviše, bijaše opće mišljenje da je kršćanstvo bilo tajna udruga čiji su članovi bili vezani tajnim zakletvama i međusobno su se prepoznavali pomoću dogovorenih znakova.<sup>3</sup>

Izoliranost i tajanstvenost kršćana dovela je do krivog razumijevanja riječi i gesta liturgijskog i crkvenog života te izazivala sumnju i strah od subverzivnih zavjera koje nije bilo moguće kontrolirati. Sve se to očitovalo u seriji predrasuda, kleveta i optužaba koje su izvirale iz općeg uvjerenja: samo su ateizam i nemoralnost kršćana mogli biti uzrok svih nesreća, i onih uzrokovanih ljudskom voljom

ili prirodnim nepogodama koje su se obarale na carstvo.<sup>4</sup> I pljačka Rima od Gota 410. godine viđena je kao osveta ostavljenih bogova i znak neefikasnosti kršćanstva koje je već bilo službena religija Carstva, nakon čega su uslijedile apologije – Augustinova u prvih deset knjiga *De civitate Dei* i Orozijava u *Historiarum adversus paganos libri VII*. Ukratko, najteže optužbe u koje se gorljivo vjerovalo bija-hu ateizam, mržnja prema ljudskom rodu i magija, a s obzirom na moralni incest i kanibalizam.<sup>5</sup>

Kršćani zapravo nisu proganjeni zbog obožavanja Krista, nego jer uz njega nisu htjeli obožavati i službena državna božanstva. Bilo je pokušaja da se Krista apsorpira u okviru službene religije, ili barem da se definiraju odrednice na temelju kojih se mogao razmatrati miran suživot.<sup>6</sup> Ali kad je tolerancija prosuđena krajnje opasnom, ulagano je dosta truda rimske vlasti da se na povratak starom poretku (*ad bonas mentes*) navede one koji su se udaljavali od njega i tako razbijali moralno, građansko i pravno jedinstvo države. Budući da kršćani nisu slijedili *veterum instituta* i *mos maiorum* te su odbijali iskazati dužan kult bogovima, istodobno religiozan i građanski čin, bijahu optuživani za nedostatak patriotizma. Riječ je bila o napuštanju i podrivanju časte i slavne tradicije; oni su osporavali *nomos* koji označava ne toliko i ne samo zakon, koliko priznata načela, društvene običaje i religioznu praksu – tako čvrsto ustaljene da su postali neospornom tradicijom. Odbaciti *nomos* bilo je jednako odbacivanju najvažnijeg dijela “one tradicije predaka koju Rimljani drže nedodirljivom pravnom normom i najuzvišenijim izrazom njihova zajedništva” (Lepelley, 1970.:36).<sup>7</sup> Sve više ugroženo izvana i razdirano iznutra političkim i ekonomskim krizama, Carstvo je u III. st. proživljavalo kaotičnu situaciju, tako da nije moglo sebi dopustiti široku toleranciju.

Kršćansko iščekivanje *parusije* i skorog kraja svijeta kod pogana je pojačavalo dojam da su bili loši građani, nepodobni za život i društvo, što je vrijeđalo rimski ponos uvjeren u vječnost Carstva. Prigovor je bio oštriji u vrijeme kad se Carstvo suočavalo s velikim krizama i pogiblima, a kršćani odbijali obavljati građanske dužnosti u vojsci i administraciji, držeći da “nije moguće služiti dvojici gospodara.”<sup>8</sup>

Opasnost za sigurnost Carstva nalazila se u kršćanskoj poruci kao takvoj: već je Isusovo naviještanje kraljevstva moglo biti okarakterizirano kao buntovničko i prevratničko u odnosu na mlado carstvo i postignuto blagostanje (*pax Romana*).<sup>9</sup> A odbijanje kršćana da zapale nekoliko zrna tamjana na carev rođendan u očima pogana izgledalo je kao svojevuljan i drzak izraz neloyalnosti. To odbi-

janje priznavanja božanstva cara uključivalo je razlučivanje sfere svetog od sfere profanog, razliku nepoznatu antičkom svijetu koji ih je uvijek držao nerazdvojnima.<sup>10</sup> Osim toga, poruka koja naviješta jednakost svih: pred Bogom nema više ni muških ni ženskih, ni bogatih ni siromašnih, ni robova ni slobodnjaka, ni Grka ni barbara... minirala je utvrđenu društvenu konstrukciju.

U očima kršćana, zbog usmjerenosti njihove nade prema kraljevstvu i onostranosti, zemaljska dobra i sveopći poredak gubili su vrijednost. Ozbiljnost s kojom je spasenje duše bilo pretpostavljeno svim zemaljskim dobrima navodili su na udaljavanje od realnosti i oslobađanje od svijeta u kojem su se kao vjernici ionako osjećali strancima. Previše kritičan – negativan stav nekih struja u kršćanstvu prema ovom svijetu u praksi su poprimali oblike bijega od toga svijeta. Poznato je da su se prve generacije kršćana osjećale “strancima” u grčko-rimskom svijetu i s ponosom su se nazivali *tertium genus*. Poslanje kršćanina shvaćeno kao borba protiv mračnih sila poganstva podrazumijevalo je isključenje bilo kakvog kompromisa i radikalno odricanje i distanciranje od poganskoga duhovnog svijeta.

Iako su pripadali nižim društvenim slojevima, kršćani su se osjećali kao ponosni čuvari istine dobivene posebnom božanskom objavom i u početku su prezirali razum i znanost. Mudrosti “ovoga svijeta” (*scientia*) suprotstavlja se propovijedanje Krista, “ludost križa”, Božja mudrost (*sapientia*).<sup>11</sup> Za Crkvu Krist je jedini “put, istina i život”; postoji samo jedan Spasitelj i jedna spasonosna vjera za sve ljude, vjera koju su primili i prenijeli apostoli. To je uvjerenje bilo temelj samosvijesti Crkve kao jedne, svete i katoličke, a ona se konkretizirala u trostrukom programu: isključivosti, naporu da se Crkva očisti od poganskih običaja (ili da se oni pokršćane) i težnji da obuhvati - evangelizira sve ljude svih naroda.

Borba Crkve protiv poganstva odvijala se na raznim razinama: protiv politeizma i idolatrije, protiv astrologije i magije, protiv divinizacije čovjeka (careva) protiv teatra i svih vrsta spektakla i, konačno, protiv luksuza i svih običaja koji su poprimali religijske konotacije. Među preventivne mjere kojima se nastojalo jasno razgraničiti kršćanstvo od poganstva ubrajaju se zabrana sklapanja braka s poganima, zabrana poganske literature, zabrana sudjelovanja u poganskim svečanostima i zaklinjanja na poganski način. Osim neizravno, neki zelantni kršćani i izravno su se obarali na ono što je predstavljalo poganski religijski svijet, izrugujući ga riječima i rušeći i uništavajući poganske idole, oltare i hramove. Pogotovo nakon konstantinov-



skog prevrata, kršćansko kontestiranje zamjenjuje ofenzivniji stav.<sup>12</sup> Netrpeljivost puna ratobornosti izbija iz riječi Firmika Materna: "I vi, o presveti carevi, dužni ste spriječiti i kazniti ovu nesreću i zakon vrhovnog Boga zahtijeva da i vaša strogost na svaki način progoni zločin idolatrije."<sup>13</sup>

## Logos i/ili moira

---

Na misonom planu konfliktni odnos ranog kršćanstva i poganstva sažimlje se u kontrast između *logosa* i *moire*, razuma i ludosti. Još Pavao, pišući Korinćanima, ludost križa suprotstavlja i pretpostavlja mudrosti svijeta. Počevši od Plinija Mlađeg, preko Marka Aurelija, Celza i drugih, sve do Porfirija i Julijana može se uočiti kontinuitet kritike koja posebno ističe iracionalnost, neotesanost i fanatizam kršćana i njihovo neprijateljstvo prema tradicionalnoj *pai-dei*, utemeljenoj na zdravoj racionalnosti. Ali pojave u životu nisu jednoobrazne ni jednoznačne, pa tako u odnosu kršćanstvo - poganstvo uz divergentne možemo pratiti i konvergentne tendencije. S jedne strane, i kod pogana visoke kulture vjera se sve više pojavljuje uz bok razumu kao sredstvo za približavanje Bogu, čak ga nastoji i potisnuti. Grčki racionalizam postupno ustupa mjesto afektivnosti i iracionalnosti. Tako i jedan Porfirije, koji se izruguje kršćanima zbog njihova oslanjanja na vjeru, i sam sudjeluje u teurgičkim seansama.

S druge strane kršćani, prije svega Aleksandrinci Klement i Origen, interpretirajući, elaborirajući i sistematizirajući evanđeosku poruku u okviru filozofskih parametara, ponajprije platonističkih, nastojali su je "racionalizirati" i učiniti prihvatljivom naobraženim poganima.

"Zapravo, kako kaže izvrstan poznavatelj ove problematike, dok su Origen i njegovi nasljednici nastojali integrirati autoritet s razumom, poganska je filozofija nastojala sve više razum zamijeniti autoritetom, i to ne samo autoritetom Platona nego i orfičke poezije, hermetičke teozofije, mračnih objava poput *Kaldejskih proročanstava*. Plotin se suprostavljao ovakvim objavama i od svojih je učenika tražio da ih raskrinkavaju; ali, nakon njega novoplatonizam je postao manje filozofija, a više religija čiji su sljedbenici, poput njihovih kršćanskih ekvivalenata, bili zaduženi da izlažu i pomiruju svete tekstove. I za njih je vjera (*pistis*) postala osnovni rekvizit. Sam Porfirije je pred kraj života proglasio *pistis* prvim uvjetom za približavanje duše Bogu." (Dodds, 1970.:120)

Misaona konstrukcija poganskog svijeta svakom je osiguravala mjesto koje mu u svijetu pripada i s kojim tre-

ba biti zadovoljan. Filozofska ideologija jednoglasno je opravdavala utvrđeni poredak kao takav željen od providnosne sudbine. Na religijskom planu razni regionalni kultovi shvaćani su kao različiti, ali harmonični aspekti univerzalne religije koja je u carskom kultu nalazila točku fuzije. Iz rečenoga je očito kako je kršćanstvo u tom svijetu snažno djelovalo kao **faktor dezintegracije**: njegova poruka o spasenju i kraljevstvu Božjem, o jednakosti, bratstvu i Božanskom sinovstvu svih djelovala je revolucionarno, ali u intimnosti savjesti i donosila plodove na duži rok. Međutim, ono je istodobno snažno djelovalo i **kao čimbenik integracije**. Novo religijsko iskustvo sučeljeno s političko-kulturno-društvenim čimbenicima u trajnoj evoluciji radikalno je izmijenilo svjetsku scenu koja je stoljećima izgledala nepromijenjena.

Za razliku od helenističko-rimskog poganstva, čija se egzistencija temeljila na kultu, a ne na dogmatskom vjerovanju i čija je misao u različitosti putova za spoznavanje božanskog poznavala i skeptične i agnostičke stavove, Crkva, temeljeći se na objavljenoj istini, bijaše usredotočena na dogmatsku teologiju vrlo jasnu i lišenu kompromisa. Utemeljeno na načelima apsolutne istine, tj. na činjenici da je jedini Bog objavio svoju esenciju i način na koji ga treba štovati, kršćanstvo je u IV. st. već bilo definiralo kanon svetih knjiga i *credo*, a i u liturgiji se približavalo jednoobraznosti. Kao jedan od razloga trijumfa kršćanstva E. R. Dodds ističe upravo njegovu apsolutnu isključivost. "U jednoj epohi tjeskobe svaki 'totalitarni' *credo* ima veliku privlačnu snagu: pomislite samo na očaranost komunizmom mnogih prestravljenih duhova" (Dodds, 1970.:131-132).

Na društvenom planu u Rimskom Carstvu, tom konglomeratu nacija, religija i kultura kršćanstvo je doista poput kvasca djelovalo na savijest pojedinca i tkalo najčvršću – unutaraju vezu među pojedincima i narodima te tako pridonijelo ponajprije unutaraju preobrazbi i stvaranju novog svjetonazora. Početkom IV. st. bilo je prepoznato kao snaga sposobna da integrira heterogene dijelove Carstva, što se nije uspjelo postići solarnim sinkretizmom ni kultom cara, pa je stoga i favorizirano raznim pravnim i ekonomskim mjerama. Tako s vremenom Crkva postaje snažan čimbenik i na vanjskom – društvenom planu, biskupi bivaju uključeni u administraciju Carstva te preuzimaju brigu i odgovornost za *solus imperii*. Sada se kršćani identificiraju sa Carstvom, kršćanskim Carstvom, i svojim životom uveliko nastoje oko njegove homogenizacije, pa i gestama koje bismo okarakterizirali kao netolerantne.

Dok se pred kraj IV. st. iz poganskog dijela Carstva čuju apeli za tolerancijom Libanija i Simaha,<sup>14</sup> Ambrozije-

ve riječi: “Svi umovi moraju biti rasvijetljeni evanđeoskim istinama da bi Krist uistinu bio *rex et sacerdos* cijelog čovječanstva”<sup>15</sup> sažimaju program instauracije kršćanske civilizacije, procesa koji će na novim osnovama stvoriti integraciju naroda, uključujući i one koji nisu poznavali suživot u Rimskom Carstvu.

## BILJEŠKE

- <sup>1</sup> Usp. Lelia Cracco Ruggini, *Gli antichi e il diverso*, u: P. C. Bori (a cura di), 1986.:14.
- <sup>2</sup> Celzo optužuje kršćanske misionare da “nastoje uloviti pogansku djecu, sokole ih da ne slušaju svoje očeve i učitelje u školi, mame ih na svoje tajne kršćanske sastanke, a često na isti način djeluju i na žene” (Origen, 1899.:III,55).
- <sup>3</sup> Usp. Feliks, 1867.:9,1-5.
- <sup>4</sup> “Za svaku javnu nesreću, za svaku društvenu nepogodu od početka vremena krivi su kršćani. Ako Tiber poplavi grad, ako Nil ne natapa polja, ako je nebo nepomično, ako se zemlja trese, ako uslijede oskudica ili zaraze odmah: 'kršćane lavovima.’” Tertulijan, 1954.:40,1-2; “Mnogi se žale i nama imputiraju krivnju što su učestaliji ratovi, zaraze, što bjesne oskudice i što duga razdoblja lijepog vremena drže daleko kiše...” Ciprijan, 1868.
- <sup>5</sup> “Tri optužbe izvikuju protiv nas: ateizam, tiestejske večere, edipovska sjedinjenja.” Atenagora, 1891.:3,1.
- <sup>6</sup> Aleksandar Sever je u svojoj privatnoj kapeli držao kipove Abrahama, Orfeja, Krista i Apolonija iz Tijane i svakom od njih iskazivao jednako štovanje. Karakala, koji je status rimskog građanina proširio na sve slobodne građane Carstva, prihvaća također i njihova božanstva.
- <sup>7</sup> Usp. i Siniscalco, 1987.:66.
- <sup>8</sup> Celzo drži da je taj stav glas pobune naroda koji je oko sebe iskopao rov i izolirao se od ostatka čovječanstva. Usp. Origen, 1899.:VIII,2.
- <sup>9</sup> “Vi koji ste čuli da očekujemo kraljevstvo, ludo ste mislili da govorimo o nekom ljudskom kraljevstvu”, branio se Justin, 1911.:I,11,1.
- <sup>10</sup> M. Simonetti, *Prefazione*, u: F. Ruggiero, 1992.:X.
- <sup>11</sup> Usp. 1Kor 1,18 sl.; Jak 3,15 sl.
- <sup>12</sup> O nekim epizodama kršćanskog vandalizma u IV. st. vidi Jozić, 1995. Prema odluci koncila u Elviri (slavljen između 295. i 314.) kan. 60, kršćani uhvaćeni u činu rušenja poganskih hramova i oltara i pogubljeni ne mogu biti ubrojani među mučenike.
- <sup>13</sup> *De errore profanarum religionum* 29,1.
- <sup>14</sup> “Promatramo iste zvijezde, iznad nas je isto nebo, jedan je univerzum koji nas okružuje: zar je važno kojim naukom svatko od nas traži istinu? Ne može se samo jednim putem dosegnuti tako uzvišena tajna...” - Simah, 1826.
- <sup>15</sup> *De gubernatione Dei*, VII.,11.

## LITERATURA

- Ambrozije *De gubernatione Dei*. CSEL 8.  
Atenagora (1891.) *Libellus pro Christianis*. TU 4. Leipzig.  
Bori, P. C. (a cura di) (1986.) *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*. Bologna: Il Mulino.  
Ciprijan (1868.) *Ad Demetrianum*. CSEL 3. Wien.  
Dodds, E. R. (1970.) *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*. Firenze: La Nuova Italia  
Firmik M. (1867.) *De errore profanarum religionum*. Wien.  
Grant, R. M. (1987.) *Cristianesimo primitivo e società*. Brescia: Paideia.  
Justin (1911.) *Apologia I* FP 2. Bonn.  
Lepelley, C. (1970.) *L'impero romano e il cristianesimo*. Milano.  
Milanesi, G. - Bajzek, J. (1990.) *Sociologia della religione*. Torino.  
Minucije F. (1867.) *Octavius*. CSEL 2. Wien  
Origen (1899.) *Contra Celsum*. GCS 2-3. Leipzig.  
Ruggiero, F. (1992.) *La follia dei cristiani: su un aspetto della "reazione pagana" tra I e V secolo*. Milano: Il Saggiatore.  
Simah (1826.) *Relationes*. MGH 6. Hannover-Berlin.  
Siniscalco, P. (1987.) *Il cammino di Cristo nell'impero romano*. Roma-Bari: Laterza.  
Sordi, M. (1983.) *I cristiani e l'impero romano*. Milano: Jaca Book.  
Svetonije (1931-1932.) *Nero*. Paris: Les Belles Lettres.  
Tacit (1960.) *Ab excessu D. Augusti*. Lipsiae.  
Tertulijan (1954.) *Apologeticum*. CCI 1. Turnhout.

---

# 2.

POST-  
KOMUNISTIČKI  
KONTEKST





---

Patrick  
MICHEL

POLITIKA I RELIGIJA  
POSLIJE PROPASTI  
KOMUNIZMA

○ funkcijama religijskog u  
situaciji globalnog  
preustrojavanja





Nedavno pristupanje više zemalja negdašnjega sovjetskog bloka Europskoj uniji i NATO-u predstavlja očito međunarodno priznavanje razvoja koji su te zemlje poduzele od 1989. i na gospodarskoj razini i u demokratizaciji njihova političkog života.\* Oslobođene od jednoga diskvalificiranog poretka, i to s dvostrukim razlogom – zbog njegove nelegitimnosti i njegove neučinkovitosti – te će zemlje, već odsutra, biti nagrađene za svoje napore u prilagodbi kriterijima europske normalnosti.

Sve će, dakle, biti najbolje u najboljoj od mogućih Europa, prema scenariju koji se, nekim nepredvidljivostima ili nedostacima usprkos, iskazuje besprijekorno koherentnim: propast poretka koji je neprijatelj slobodama omogućuje tranziciju prema demokraciji i tržišnom gospodarstvu, a uspjeh će biti okrunjen integracijom u veliku europsku obitelj. Valja zapaziti da je ta integracija, kao zadani cilj procesu započetom rasapom komunizma, bila i jest gotovo jednoglasno prihvaćena od svih političkih struja u onome što se još jučer zvalo Istokom.

Dakako, bivša Jugoslavija ne sudjeluje – to je najmanje što se može kazati – u toj idiličnoj shemi. Dakako, svi su problemi daleko od toga da bi bili riješeni. Dakako još jednom, “s druge strane zrcala”, smisao koji Europskoj uniji daju društva onih zemalja koje su joj već članice ne iskazuje se nužno jednoznačnim. Međutim, sve u svemu, stvari kao da idu dobrim smjerom.

Ovakav je pristup daleko od toga da bude lišen smisla. On ipak ima trostruki nedostak koji, ako ga zanemarimo, može biti ishodištem bolnih iznenađenja:

– On unaprijed pretpostavlja da se proces započet poslije 1989. tiče samo zemalja bivše sovjelizirane Europe, s tim da se propast komunizma, dakako, drži događajem kojemu se treba veseliti, a tek marginalno evolucijom koja izravno utječe na zapadni svijet.

- On stoga ne uključuje stvarno promišljanje dubokog značenja toga rasapa i ne čini ništa da bi mu analizirao posljedice. On, dakle, podcjenjuje domete događaja.

- Konačno, on drži prihvaćenim da se započeti proces sastoji od progresivne prilagodbe zemalja bivše sovjetizirane Europe kategorijama pretpostavljene zapadne "normalnosti", s tim da se taj proces iskazuje toliko jednoznačnim koliko je i postojanje "normalnosti" proglašeno sigurnim.

Likvidacija komunizma prouzročila je, zna se, golema politička, gospodarska, društvena i kulturna preustrojavanja, često toliko manje shvatljiva stoga što se zbivaju unutar globalnog okvira rasapa (prouzročnog raspada komunizma? ili bi taj raspad bio tek znakom i trenutkom?) sustava repera koji je još jučer strukturirao suvremeni svijet.

Jasno uočavanje nelegitimnog, neučinkovitog i zastarjelog karaktera jednopartijskog monopola na političkoj sceni prouzročilo je globalno preustrojavanje te scene (ponekad s baroknim konfiguracijama, poput saveza koji bi mogli izgledati protuprirodnima, sa zanimljivim preobrazbama, čudesnim nostalgijama, ili pak redistribucijom dijela političkih kadrova bivšega vladajućeg poretka u sve preostale ili novonastale političke formacije stvorene prilikom toga preustrojavanja).

Cjelokupan je taj proces pridonio stvaranju (ili naglašavanju) identitetske neizvjesnosti čije posljedice mogu ići od upitnosti o državi i njezinim funkcijama sve do stavljanja postojećega nacionalnog okvira pod znak upita. Njegovo pucanje tada može postati zahtjevom kojim se organizira politička rasprava.

Ovaj opis, uopćen kakav jest, može se primijeniti, uz neke prilagodbe, na brojne situacije u bivšoj Istočnoj Europi. Tek s nekoliko nijansi u razlikama, on ocrtava i evoluciju bivše Čehoslovačke ili bivšega SSSR-a i početke - dramatične - evolucije koju je prošla bivša Jugoslavija. On bi se isto tako mogao, bez puno pretjerivanja, odnositi i na današnju Italiju...

A ako bi se, umjesto evociranja nestanka jedne Partije, vlasnika monopola, govorilo o nestanku osi Istok-Zapad kao, u krajnjoj instanciji, strukturirajuće osi suvremenog političkog, onda, dakle, sva suvremena društva postaju postkomunistička, u smislu da moraju upravljati nestankom posljednjeg referentnog polariteta te uspostavljanjem novih sustava referentnih točaka.

Kakvo je značenje propasti komunizma? Likvidacija sustava oslonjena na referentni totalitet (ili na centralitet) izražava diskvalifikaciju (konačnu? trajnu? trenutačnu?) kolektivne utopije kao instrumenta političkog legitimiranja. Ta bi likvidacija svjedočila o sve jasnijem nastavku

procesa otrježnjenja od implicitne ili eksplicitne potrebe pribjegavanja začaranom političkom, s ciljem da se strukturira javni prostor<sup>1</sup>.

U tom smislu nije bezazleno što se suvremenim političkim kategorijama uspostavljanja Države-Nacije (zakašnjelo: s instrumentaliziranjem pomoću Poretka nacije, središnjeg vektora Pokreta u Europi, što će reći druga polovica XIX. stoljeća) – desnica i ljevica – supstituirati (ili se pokušava supstituirati) drugi polaritet koji svoje korijenje ima u razdoblju koje je prethodilo uspostavljanju Države-Nacije: poredak i pokret, referiranje na kontinuitet (čak ako je i fiktivan) ili na prekid (čak ako je i samo prividan), zatvoreni identitet ili otvoreni identitet.

Ta tendencija, prilično jasna u Francuskoj na primjer u trenutku provođenja referenduma o sporazumima iz Maastrichta, ne iskazuje se na tako jasan način na scenama bivše Istočne Europe (ili pak i previše jasno u nekim slučajevima: tako u bivšoj Jugoslaviji, gdje je likvidiranje prethodnoga sustava referentnih točaka povelu većinu nazočnih sastavnica u dugotrajan i okrutan rat).

U Poljskoj, strukturiranje političke scene održavanjem polariteta (društveno posve preživjeloga) *Solidarnost* – komunisti samo iskazuje velik nedostatak političkih kategorija koje bi bile sposobne da pravim i potrebnim preustrojanjem organiziraju stvaran prostor. Trajanje toga strukturiranja bitno omogućuje, ako već ne uštedu rasprava koje bi dovele do preustrojavanja, ono barem njihovu odgovodu.

Te se rasprave odnose, dakako, na integriranje Poljske u Europsku uniju i, ovdje usputno, u NATO. Važno je što su i jedno i drugo integriranje predmetom prividnoga konsenzusa. Međutim, sama konstrukcija aktualnoga poljskog pejzaža jasno pokazuje da, za veći dio društva i političkih elita, ovo pitanje može postati samo privilegiran prostor za insceniranje snažnoga identitetskog grčenja.

To pitanje identiteta je danas središnje pitanje. Koje su, u okviru ubrzavanja gibanja koje iskazuje i potiče kraj komunizma, identifikacijske logike nazočne? Kojem se tipu identitetskoga označivača pribjegava? I to u situaciji u kojoj su svi označivači potkopani iznutra, gdje njihova primjenjivost postavlja vrlo važne probleme. Čak ako slučajevi ponekad krajnjega instrumentaliziranja nacije i nisu rijetki, bilo bi uzaludno kriti da ta instrumentaliziranja ne bi mogla prikriti postojanje nedvojbene krize nacionalnoga prostora, premalenoga za neke probleme, prevelikoga za druge. Istodobno, ima li Europa pertinentnosti kao identitetskoga označivača? Dakako, može se žarko željeti pojavljivanje kolektivnoga europskog identiteta, ali moramo priz-

nati da on nema nikakvog smisla za velik dio dotičnih društava.

Rekapitulirajmo:

1. Ako propast komunizma otvara, kratkoročno, “tranziciju” koja se ponajprije tiče zemalja bivše sovjetizirane Istočne Europe, ona dugoročno potvrđuje nastavak procesa otrježnjenja političkog u kojemu istodobno predstavlja i znak i trenutak, a odnosi se na sva suvremena društva.

2. Ta se propast svuda odlikuje ubrzavanjem gibanja, čime se postavlja dvostruki problem: konstituiranja političkih kategorija koje su u stanju shvatiti ga (što znači da više ne nastoje pozivati se na fiktivnu stabilnost) te uspostavljanja novih identitetskih mehanizama, jer se stari sve više iskazuju kao neuporabljivi.

U okvirima te opće problematike ovdje ćemo se upitati, na striktno teorijskoj razini<sup>2</sup>, o različitim funkcijama religijskog u situaciji nastaloj u Srednjoj i Istočnoj Europi propašću komunizma.

Izlazak Srednje i Istočne Europe iz komunizma poslije 1989. može se analizirati kao proces ubrzane diferencijacije. Istok, koncept kojemu je samo referiranje na jednu praksu sovjetskoga tipa moglo dati neki smisao, sve se više i više iskazuje kao kategorija lišena sadržaja. Stoga bi svaka nacionalna situacija zahtijevala specifično predstavljanje i obradu u kojoj bi bili precizirani, uz načine likvidacije vlastita komunističkoga modela, načini artikuliranja te likvidacije i specifični problemi koji se vezuju uz svaki zaseban slučaj, naročito ponovno izbijanje povijesti i tradicije.

Globalno, dakle, ako su crkve Srednje i Istočne Europe prisiljene, pluralizacijom i demokratizacijom, na redefiniranje njihova odnosa prema političkom i društvenom, to se nužno odvija u specifičnu kontekstu. Međutim, ono ovisi i o širem i zajedničkom procesu, dakle repositioniranju prema modernitetu, koje opet i samo prolazi kroz preispitivanje odnosa prema centralitetu, prema pluralnom i relativnom.

Ta će problematika ovdje biti ilustrirana trima prijedlozima analize.

Prva je da u toj zoni nije bilo, ni prije ni poslije propasti komunizma, “religijske obnove”. Situacija koja se poslije 1989. tiče odnosa između politike i religije bitno je obilježena dvama procesima koji se mogu odvijati istodobno: uklanjanje dvosmislenosti na kojima su sagrađena pribežišta religijskom i fenomeni političke reinstrumentalizacije toga istog religijskog.

Druga nastoji referirati te reinstrumentalizacije, kao uostalom i neke uskipjelosti na kojima su utemeljene i na-

stoje ih ozakoniti, na razmatranje identitetske neizvjesnosti.

Na kraju, privilegirana uporaba religijskog u tu svrhu čini ga indikatorom, istodobno kao načina upravljanja i deficitom političkog i teškom definicijom odnosa prema gibanju, što znači, kako smo upravo kazali, nepostojanja političkih kategorija svojstvenih gibanju i ne referirajući se, kako je to prije bio slučaj, na fikciju stabilnosti.

Analiza odnosa između religije i politike na Istoku u doba komunizma dugo je počivala na uporabi brojnih stereotipova, što je češće opširnije govorilo o fantazmima onih koji su ih rabili negoli o stvarnosti koju se navodno opisivalo. To se tiče, rečeno ukratko, i fikcije o uniformnom i homogenom "Istoku" i slučaja koji mu je bio blisko pridružen i koji ga je nastojao akreditirati, tj. "šutljive Crkve". Međutim, da ne niječemo stvarne progone crkava i vjernika u nekim zemljama, takva kategorija, samo po svojoj masivnosti, nije mogla osvijetliti vrlo različitu stvarnost<sup>3</sup>.

Na te prve stereotipove tijekom vremena nadovezao se i onaj o "religijskoj obnovi" koji funkcionira na razmeđu dvaju razdoblja, prije i nakon propasti komunizma. Tu je bila riječ o tome da se objasni erozija i zatim pad sovjetskog sustava djelovanjem religijskog s jedne strane, te da se dade neki smisao procesu koji je začet tim padom s druge strane.

Znamo kako je ovaj stereotip bio akreditiran: bila je riječ, između ostaloga, o religijskim simbolima koje je rabila *Solidarnost* i nazočnosti Crkve u poljskoj evoluciji, ili o položaju vjernika – katolika i protestanata – u pove-ljaškim krugovima u Čehoslovačkoj, o ulozi protestantskih crkava prilikom osporavanja istočnonjemačkog poretka, ili o pastoru Tökesu u Rumunjskoj, posvuda, naravno u različitim stupnjevima, činilo se da je religija sposobna postati privilegiranim vektorom izlaska iz komunizma.

Ali, ako je ta sposobnost da bude vektorom oslobođenja zaista postojala kao potencijalnost, a samo je na nazočnim čimbenicima bilo da se njome posluži<sup>4</sup>, ona se nije nužno oslanjala na obnovu vjere, nego se više odnosila na specifičan status koji je religiji davao sustav sovjetskog tipa. Čineći od Boga jedinu kategoriju za koju sâm sebi zabranjuje da je ideologijski prisvoji, taj je sustav uzdignuo Boga u jedinu autonomnu kategoriju, polazeći od koje se propituje vlastiti legitimitet.

Ima i više od toga: u Poljskoj, zemlji koja ovdje poprima posebno značenje zbog dvostruke činjenice – Papina podrijetla i njegovih napora da od nje napravi "model", nasuprot unanimitičkoj fikciji koja je nastojala uspostavi-

ti legitimitet službenog političkog sustava, nastala je, kao odjek, protufukcija o društvu koje se u cijelosti okupilo iza svoje Crkve.

Nestankom prve logično je došao kraj i drugoj. Povratkom k stvarnosti što ga je činila pluralizacija političkog krajolika jasno se pokazalo postojanje dvosmislenosti koja je uvjetovala sâmo funkcioniranje mehanizma društvenog otpora: suprotstavljajući vlastitu koncepciju totaliteta totalitetu koji je htio nametnuti službeni sustav, Crkva je, u krajnjoj instanciji, branila relativno, bila ona toga svjesna ili ne. Prema "realnom socijalizmu" Crkva je inkarnirala "realni pluralizam". Različite društvene sastavnice amblematski su rabile Crkvu, njezine diskurse i njezine vrijednosti, kao i tolike druge instrumente za stavljanje legitimiteta poretka pod znak pitanja. Ali izbor nositelja koji se poziva na totalitet ne podrazumijeva nužno i pristajanje uz taj totalitet. Taj su zaključak uostalom poduprli i sami sudionici. Zapravo, već od kraja sedamdesetih godina, brojni su primjeri ukazivali na to da autoritet Crkve ima tendenciju opadanja u kojoj se njezin diskurs suviše udaljava od predstavljanja društvenih interesa, a u korist formuliranja svojih vlastitih ciljeva i prioriteta, posebno glede politike. Poslije 1989., njezin društveni utjecaj u stalnom je opadanju: vrednovanje njezine uloge bilo je pozitivno za 90 posto Poljaka 1989., ali samo za 45 posto Poljaka nakon 1992.<sup>5</sup> U toj istoj perspektivi, uspjeh postkomunista na parlamentarnim izborima ujesen 1993., dakle povijesni poraz svih stranaka koje su se pozivale na katolicizam, a zatim pobjeda Aleksandra Kwasniewskog na predsjedničkim izborima 1995., naširoko su bili komentirani u Poljskoj kao kazna za napore Crkve da na jednoj pluralističkoj sceni perpetui- ra centralitet koji joj je bio svojstven samo zbog posebne konfiguracije vezane uz prirodu sustava sovjetskog tipa.

Primjena tih stereotipova na Istok, "šutljiva Crkva" ili "religijska obnova" uvela je određeno iščitavanje realnosti i time pridonijela da joj se oduzme reljefnost. Uvođenje novoga stereotipa - "tranzicija prema demokraciji i tržišnom gospodarstvu" - isto tako vodi k zamagljivanju reljefa, odgađanju stereoskopskog viđenja koje je toliko potrebno.

Dajući prednost analizi koja rabi pojmove prekida, pribjegavanje pojmu tranzicije<sup>6</sup> podrazumijeva da su s likvidacijom jedne nenormalne situacije (komunizma) i postupnim prijelazom u jednu "normalnost" mjerenu prema nekoj od zapadnjačkih kategorija, uvjeti za pravu "religijsku eksploziju" bili ispunjeni. Sami sudionici to su i očekivali: 76 posto Mađara i 71 posto Rusa mislilo je 1990. da će demokratizacija favorizirati povećanje religijske prakse<sup>7</sup>.

Nasuprot, 57 posto Poljaka mislilo je, u to isto vrijeme, da započeti proces neće ništa promijeniti ili da će doći do smanjenja religijske prakse. Poljski se slučaj može činiti posebnim, on to i jest, upravo zbog posebnog značenja religije i Crkve u dugome procesu izlaska iz komunizma. I nadalje, zbog neodređene svijesti, koja se sve više precizira, da su likvidacijom središnje referencije koju je predstavljao komunizam Poljaci likvidirali isto tako centralitet borbe koju su oni sami povjerali Crkvi.

Nadasve je poljski slučaj gurao do krajnjih granica neke posvuda nazočne logike, ili barem tamo gdje je religija zaista poslužila kao vektor izlaska iz komunizma. U jednom trenutku (sredinom sedamdesetih) kad je bilo potrebno definirati jednu infra ili metapolitičku platformu koja bi omogućila da se stavi pod upit legitimitet sustava, a da nije izgledalo kako se na toj razini ulazi zapravo u političko područje – pristup tome području bio je zabranjen samom prirodom sovjetske prakse – religijsko se moglo pridružiti globalnom mehanizmu otpora, utemeljenoga na fikciji o konsenzusu između sviju protagonista o sadržaju toga mehanizma (ljudska prava). Međutim, od trenutka u kojem mehanizam više nema razloga postojanja, nestaje i konsenzus, ali i dvosmislenost na kojoj se temeljio potencijalni društveni utjecaj Crkve (ili crkava).

Rezultat toga je superbrza privatizacija religijskog: već od 1991., 81 posto Poljaka mislilo je da Crkva nije bila u pravu što se tiče njezina uplitanja u pitanja koja se odnose na kontracepciju, 71 posto na probleme koji se tiču pobačaja (dok Crkva, i to na najvišoj razini, drži da je borba protiv pobačaja jedan od njezinih prioriteta), a 63 posto nije prihvaćalo stavove Crkve glede rastave braka<sup>8</sup>.

Ta privatizacija nije svojstvena samo Poljskoj. Religijska praksa bila je već vrlo slaba u predratnoj Čehoslovačkoj. Iako je, na kraju “baršunaste revolucije” i dok se odbijanje normalizacije održavalo sve do rasapa sustava (crkvena hijerarhija ostala je nekompletna unatoč imenovanjima do kojih je došlo potkraj bivšega režima), crkve su, a naročito Katolička crkva, uživale pravi prestiž, religija je u Češkoj (ponovno) postala “privatna stvar”<sup>9</sup>: klerici koji su bili aktivni u *Povelji* odbili su - na primjer otac Václav Malý ili pastor Miloš Rejchrt - službene funkcije koje su im bile ponuđene i vratili su se u svoje župe. U Mađarskoj religijske aktivnosti ne prelaze 10 posto.

Slabost društvenog utjecaja crkava, privatiziranje religijskog: takva se evolucija pojačava raspravama o povratu crkvenih dobara koja su oduzele komunističke vlasti. U Mađarskoj, kako to uočava pijarist Laszlo Lukacs, s povratom tih dobara (osim zemlje) koji je predviđen zakonom

od 10. srpnja 1991., poziv na milosrđe i na velikodušnost dolazi iz svijeta politike, a pozivanje na vlasnička prava vezuje se uz Crkvu. Što se tiče Republike Češke, prema mišljenju pastora Miloša Rejchrta, kapital povjerenja koji je Crkva akumulirala topi se, kao i u Mađarskoj, i to upravo zbog pitanja povrata crkvenih dobara<sup>10</sup>.

Primjećuje se da čak i u ponovno ujedinjenoj Njemačkoj ova problematika može imati smisla. Monsinjur Karl Lehman, biskup Mainza i predsjednik biskupske konferencije, tako je nedavno izjavio: "Još nismo svjesni težine koju mogu predstavljati 70 posto ateista, istočnih Nijemaca. Ujedinjenje je ojačalo kritičke tendencije i opće klizanje prema sekularizaciji"<sup>11</sup>.

Posvuda je izlazak iz komunizma za posljedicu imao i kolebanja i identitetska preustrojavanja. U jednoj vrlo burnoj situaciji u kojoj je najveći broj repera nestao, iskušenje da se posluži religijskim kako bi se učvrstio osjećaj pripadnosti i identiteta očito je, kao što je očita i težnja k instrumentalizaciji toga procesa s ciljem ozakonjenja ili upravljanja političkom klijentelom. Mora se priznati da je, i u Poljskoj i u Slovačkoj, Rusiji ili Mađarskoj te u iznimno dramatičnom obliku i u bivšoj Jugoslaviji, sposobnost nacionalističke mobilizacije religijskog bila stavljena u službu postizanja političkih ciljeva.

Religijske procesije kojima se željelo slaviti kraj komunizma, a kakvima se moglo prisustvovati u Slovačkoj, sigurno su dio, primjerice, prisvajanja evolucije koju je najveći dio stanovništva tek pasivno trpio. Cilj im je, dakle, bio da potvrde osobnu i kolektivnu pobjedu nad protivnikom protiv kojega se zapravo, najčeće, i nije zaista borilo (dakle, revanširati se povijesti, pripitomiti popravljenu i prepravljenu prošlost i nadrasti nagomilane frustracije). One su isto tako omogućavale, samim tim činom, da se posvjedoči o onome identitetu koji je prijašnje iskustvo nastojalo razvodniti, obnavljajući u religijskom koji je povlašteni konzervator temeljnih identitetskih mitova, vremenski lanac koji je navodno bio prekinut komunističkim poretom. One su isto tako pridonijele ponovnom prisvajanju nacionalnog prostora pomoću sakralizacije geografije svakidašnjice. Konačno, kao posljedicu, pružajući mogućnost da se jasno iskaže slovački identitet, dale su mogućnost, bogatu potencijalnim političkim instrumentalizacijama, da se zauzme stav prema Česima, pa dakle i prema uniji dvaju naroda unutar iste političke zajednice ili njihovu razdvajanju.

*Mutatis mutandis*, ponovno procjenjivanje Mindszentya u Mađarskoj dio je te logike. Mađarski kardinal-primas bio je viđen kao žestoki osporavatelj komunističkog reži-



ma. Svečani prijenos njegovih posmrtnih ostataka u Esztergom, u svibnju 1991., omogućio je Crkvi da se predstavi žrtvom bivšega režima. Baš kao i školski udžbenici koje su rabili učenici na Istoku, povijest odnosa između Crkve i države u Mađarskoj stalno je bila prerađivana: u sedamdesetim i osamdesetim godinama ona je namjerno prikivala Mindszentyjevu figuru. Danas kardinal Lekaï, njegov nasljednik na čelu mađarske Crkve i glavni tvorac politike “malih koraka”, pada u bezdan. Ovdje je bila riječ o tome da se Crkvi pribavi “identitet otpora” kojim će se moći služiti, na političkoj sceni, one stranke koje imaju neki interes da se posluže religijskom referencijom.

U Poljskoj je stereotip “poljsko = katoličko” bio predmetom ponovnih instrumentalizacija koje su od njega napravile moćno oruđe za pobijanje legitimiteta komunističkog sustava, instrument kojim se pokušava diskvalificirati političke protivnike (Michel, 1994.a).

U Rusiji u kojoj je identitetska neizvjesnost možda i naglašenija negoli drugdje stoga što je režim bio dugotrajniji te zbog dvojake naravi identiteta koji treba ponovno stvoriti (povrh propasti jednoga političkog sustava, nestanak Sovjetskog Saveza znači i propast jednog imperija), brojna “preobraćanja” na pravoslavlje, koja vidimo u ovim posljednjim godinama, očito proizlaze iz ponovnog prisvajanja ruskog identiteta reafirmacijom tradicije koja je sposobna da istodobno prenosi i nacionalni identitet i imperijalni identitet. Objašnjive su i sumnje koje neki imaju da će religijska referencija biti objektom političkih instrumentalizacija, što može dovesti do obnavljanja čuvenog Uvarovog triptiha (autokracija, pravoslavlje, nacionalni karakter)<sup>12</sup>.

Bivša Jugoslavija, zbog očitih razloga, zatijeva poseban pristup: religijske referencije bile su reaktivirane u ratnom okviru. Srđan Vrcan u studiji o umiješanosti religija u ratni sukob zaključuje da je riječ o učvršćenju sprege između pravoslavlja i nacionalizma u Srbiji, o afirmaciji jedne *ecclesiae militans* u klimi koja vrlo pogoduje katoličkom integritetu u Hrvatskoj, o jačanju panislamizma i islamskog fundamentalizma u Bosni. On iznosi misao da su “...religije pokazale, u jugoslavenskoj krizi, da su (...) sposobnije udaljavati negoli spajati, razdvajati negoli okupljati, suprotstavljati negoli zbližavati, potpaljivati negoli smirivati” (Vrcan, 1994.).

Religija intervenira kao objavitelj identitetske krize i načina upravljanja preustrojbama koje su proistekle iz te krize (često uz pomoć pozivanja na tradiciju za koju je svojstveno da je se izmišlja tijekom nastojanja da je se brani) samo što je ona, ponajprije, indikator stanja napredo-

vanja procesa kojim se nastoji definirati odnos prema gibanju.

Religija je tu neutralna, što znači da je moguće bilo koji religijski sadržaj staviti u službu poticanja gibanja, pripitomljavanja gibanja ili odbacivanja gibanja.

S te točke gledišta ne iznenađuje da se od 1989. do 1993. u Poljskoj javna rasprava odnosila na pitanja kao što je pravni status Crkve, ustavna priroda države, Konkordat, pobačaj, vjeronauk u školi, rastava braka itd. Sva su ta pitanja omogućavala poljskom društvu da formalizira svoj odnos prema pluralizmu, da razmjesti podjele koje su mu trebale da bi strukturiralo (ili počelo strukturirati) javni prostor koji je nestanak komunizma – kao sustava i nada-sve kao mehanizma legitimacije koji intervenira kao posljednji – ostavio slobodnim (ili siročetom), bez svih repera. Odnos prema religijskom ostaje isti kao i jučer: povlaštenim indikatorom uspostave odnosa prema pluralizmu. Ali, budući da se kontekst promijenio dok se izlazak iz komunizma odvijao s Crkvom (a do neke granice i zahvaljujući njoj), demokracija napreduje protiv nje.

Bilo bi netočno misliti da procesi koji su u tijeku a odnose se na redistribuciju političkog i religijskog u Srednjoj i Istočnoj Europi imaju smisao samo na području gdje se zbivaju. “Istok” se trudi da ponovno osmisli političko oslobođeno pozivanje na komunizam (i to da ne postoji i najmanja kontradikcija s činjenicom da se većinski glasuje za postkomunističke stranke...). Ali i Zapad je suočen s istim zahtjevom. Pozivanje na religijsko često može činiti, prema redefiniciji političkog – i to podjednako i na Istoku i na Zapadu, Sjeveru ili Jugu – sredstvo da se zauzme stav protiv pluralizma, instrument za reorganiziranje javnog prostora u kojem nije riječ toliko o tome da mu se odredi mjesto, nego da se njime utječe na načine upravljanja javnim prostorom, ili da se njime pokušava odrediti pravila pristupa javnom prostoru.

Diskurs pape Ivana Pavla II. s tim u svezi primjeran je: “... pravi krivac je – piše on u knjizi *Entrez dans l'Espérance* – odbijanje Boga, želja da se sustavno ukloni sve što je kršćansko. Ta borba protiv Boga uvelike prevladava, već tri stoljeća, u misli i životu Zapada. Marksistički kolektivizam samo je “pojačana verzija” programa iskorjenjivanja kršćanstva. Tko danas ne vidi da takav jedan projekt ne može više prikrivati opasnost koju predstavlja? Tko, konačno, ne vidi njegovu nemoć?”<sup>13</sup> Stoga je i prilično da religijski informira demokraciju: “...Nakon pada ideologija koje su politiku vezivale uz totalitarni koncept svijeta – prva među njima bila je marksizam – jedan ne manji rizik javlja se danas (...): to je rizik savezništva između demokra-

cije i etičkog relativizma koja građanskom suživljenju oduzima svaku moralnu referenciju i ne dopušta mu, još radikalnije, prihvaćanje istine (...) Demokracija bez vrijednosti s lakoćom se pretvara u objavljen ili prikriven totalitarizam, kao što Povijest pokazuje”, kaže Papa u *Veritas Splendor* (101).

Bilo je već prilike da se kaže kako takva izjava izražava strahovito nerazumijevanje prirode demokracije (Michel, 1995.b:390-415). Govoreći o njoj, Papa je uvijek vezuje uz vrijednost iz koje bi proistjecala. U njegovu duhu, vrijednost je uzvodno. Dok je pak snaga demokracije, a to je ono čime je ona zaista vezana uz vrijednost, to što joj nije stalo da je proizvodi i ne pretendira na to da iz nje proistječe. Ona je proizvodi tek stoga što je upravo rezolutno smještena u području izvan vrijednosti. Ona ne pretendira na to da bi arbitrirala između dobra i zla, nego nastoji uokviriti prostor unutar kojega će se odigravati to arbitriranje i odrediti mu pravila igre.

Upravo odbijanje demokracije da se postavi kao arbitar o istini daje joj legitimitet. Nastojati podrediti građanski zakon moralnom zakonu znači nijekati taj legitimitet da bi ga se nadomjestilo nekim drugim, legitimitetom kršćanske države u kojoj bi Crkva nužno zauzimala najviši položaj, što znači jamca da je djelovanje države sukladno istini. Značajno je da su u Poljskoj, Papinoj rodnoj zemlji, birači presudili tome nastojanju.

S francuskog preveo Miroslav ROŽMAN

## BILJEŠKE

\* Prvo predstavljanje ove problematike bilo je izlaganje naslovljeno *Religieux et pluralisme dans l'Europe du Centre-Est après l'effondrement du communisme (Religijsko i pluralizam u Srednjoj i Istočnoj Europi poslije propasti komunizma)* na znanstvenom skupu *Les Eglises entre l'Europe et la Nation (Crkve između Europe i nacije)* pri Centru za sociologiju religija Fakulteta humanističkih znanosti u Strasbourg, *Vijeće Europe*, Strasbourg, 5. studenoga 1996. Dijelove izlaganja iznosim u ovome tekstu.

<sup>1</sup> O ovoj problematici vidjeti moje djelo Michel, 1994.a.

<sup>2</sup> Ovdje preuzimamo elemente koji su već bili naznačeni u Michel, 1995.a:40-45.

<sup>3</sup> Valja se prisjetiti, uostalom, da u okviru jedne ankete koju je u Mađarskoj proveo Median, u Poljskoj Demoskop, a u SSSR-u Institut za ispitivanje javnoga mnijenja, uz koordinaciju instituta CSA, u siječnju 1990, na postavljeno pitanje “Jeste li u svojoj zemlji osobno trpjeli šikaniranja zbog vašeg religijskog vjerovanja?”, 90 posto Mađara, 91 posto Poljaka i 89 posto sovjetskih građana odgovorilo je negativno.

<sup>4</sup> Što je bio slučaj poljske Katoličke crkve, čehoslovačke Katoličke i Protestantske crkve ili istočnonjemačkih protestantskih crkava, ali ne Katoličke i Protestantske crkve u Mađarskoj i, ukratko, svih pravoslavnih crkava. Vidjeti moje djelo: Michel, 1998.

- <sup>5</sup> *Ibid.* Postavljeno pitanje bilo je. "Služi li djelovanje Rimokatoličke crkve društvu i je li sukladno njegovim interesima?"
- <sup>6</sup> Za analizu koncepta tranzicije, u kojoj se zaključuje da nije primjeren, vidjeti moj članak Michel, 1994.a:213-223.
- <sup>7</sup> Istraživanje CSA, op. cit.
- <sup>8</sup> Istraživanje OBOP.
- <sup>9</sup> S tim u svezi može se spomenuti – iako se time ne iscrpljuje smisao događaja – da dok je u travnju 1990. pola milijuna ljudi doputovalo prilikom Papina posjeta, samo je 50 000 ljudi došlo na susret sa Svetim ocem prilikom njegova posjeta u svibnju 1995.
- <sup>10</sup> Izlaganje na skupu *Confrontations*, Paris, siječanj 1992.
- <sup>11</sup> U: Tincq, 1995. Zna se da se "napuštanje" crkava umnožilo poslije 1989.: za Evangelische Kirche in Deutschland, oko 150 000 "izlaza-ka" u 1989., 361 000 u 1992., 350 000 u 1994; za Katoličku crkvu, 153 753 u 1993., oko 200 000 u 1994.
- <sup>12</sup> Ovdje valja podcrtati problem nepostojanja sociologije (naročito političke sociologije) pravoslavlja općenito te ruskog pravoslavlja posebno. U toj građi gotovo sve tek treba učiniti.
- <sup>13</sup> *Entrez dans l'Espérance*, 1994., str. 205. Znamo da je Papa, nakon 1990., povećao broj svojih putovanja u bivšu sovjetiziranu Europu (Čehoslovačka, potom Republike Češka i Slovačka, Poljska, Litva, Mađarska, sve do Albanije ... ili Bosne).

## LITERATURA

- Jean-Paul II. (1994.) *Entrez dans l'Espérance*. Paris: Plon-Mame.
- Michel, P. (1994.a) *Politique et religion - La grande mutation*. Paris: Albin-Michel.
- Michel, P. (1994.a) De la nature de la transition, in: *Cahiers internationaux de sociologie*. Paris, XCVI:213-223
- Michel, P. (1995.a) Religion et politique à l'Est, in: *Cahier Français*. Paris: La Documentation Française (273):40-45.
- Michel, P. (1995.b) Le dernier pape - réflexions sur l'usage du politique sous le pontificat de Jean-Paul II, in: Luneau, R., Michel, P. (1995.) (eds.) *Tous les chemins ne mènent pas à Rome*. Paris: Albin-Michel.
- Michel, P. (1998.) *La société retrouvée - Politique et religion dans l'Europe soviétisée*. Paris: Fayard.
- Tincq, H. (1995.) L'Allemagne sans Dieu, *Le Monde*.
- Vrcan, S. (1994.) La guerra nell'ex-Jugoslavia: il coinvolgimento delle religioni, in: Martini, L. (1994.) (ed.) *Mare di guerra, mare di religioni - il caso Mediterraneo*, Forum per i problemi della pace e della guerra, ECP.

---

Irena  
BOROWIK

INTEGRACIJSKE I  
DEZINTEGRACIJSKE  
FUNKCIJE RELIGIJE  
U PROCESU  
TRANSFORMACIJE  
SUVREMENE  
SREDNJE I  
ISTOČNE EUROPE



Slom komunizma izmijenilo je svijet gotovo preko noći. Stare strukture vlasti i ideologija izgubile su uvjerljivost, ostavivši ljude bez odgovora na pitanja koja se tiču sadašnjosti i budućnosti. Društveni znanstvenici su uvjereni da je komunizam kao snažna utopija zamijenio religiju u procesu legitimizacije društvenog poretka i u integraciji ne jednog već svih društava koja su pripadala "sovjetskom bloku". Komunistička ideologija ponudila je sve elemente koje obično nudi religija: objašnjenje sadašnjosti, legitimitet političkih akcija i jedinstvenu biografiju, ponudila je i eshatologijsku viziju budućnosti u kojoj će se komunizam utjeloviti kao jedino pravedno i savršeno društvo, s članovima koji su svi jednaki i sretni. Slom komunizma u ovoj perspektivi izazvao je potpuno preustrojstvo – u weberovskom smislu – Srednje i Istočne Europe. Međutim, protivno zapadnoj kulturi, brzina procesa nije dopustila zamjenu starih vrijednosti novima, kao ni izgradnju novih strategija prilagodbe stvarnosti koja se mijenja. Ne iznenađuje, stoga, da su se pod ovim okolnostima oči mnogih, uključivši i elite postkomunističkih društava, okrenule tradicionalnom izvoru legitimiteta, tj. religiji. Mnoštvo znakova pokazuje da se religiju u prvim koracima transformacije vidjelo kao integrirajuću silu, u stanju da stabilizira ljude u vrijeme nesigurnosti te da odigra važnu ulogu, čak i usprkos nepostojanju strogo religijske vitalnosti u većini srednjeeuropskih društava.

Ova očekivanja su se iskazala kao nagli porast vjerovanja da religija donosi dobro zajednici, što nije bilo tako očito u gotovo ateističkim, kako se vjerovalo, društvima Sovjetskog Saveza<sup>1</sup>. Dvije trećine Čeha iskazalo je dobrodošlicu Papinom posjetu, a nakon posjeta koji se zbio 1990. godine, 67 posto anketiranih je bilo uvjereni da je to događaj od velike važnosti, iako je gotovo 40 posto stanovništva izjavilo da nisu vjernici a 16 posto nije navelo koje su vjere, što znači da više od polovice stanovništva nije opredijeljeno (Mišović, 1997.:188, 191) te da raste broj

onih koji sebe smatraju vjericima (iako ne uvijek konfesionalnim). Politička elita, svjesna ovih činjenica, pozvala je predstavnike crkava da prisustvuju političkim ceremonijama, a neke od njih počele su službeno sudjelovati u religijskim proslavama. Sergij Filatov i Dymitr Furman su ironično opisali ovaj "prijelaz" s ateizma na religiju 1990. godine - "Ruski službenici, počevši od predsjednika, stoje sa svijetom u Pravoslavnoj crkvi, djeca uče božanski zakon u školi, novo poduzeće valja blagosloviti, a čovjek koji se predstavlja kao ateist stavlja točku na svoju karijeru" (Filatov, Furman, 1992.:23). Društveni znanstvenici iz Istočne Europe dijele rasprostranjeno društveno uvjerenje da religija treba igrati znakovitiju ulogu na području morala, milosrđa i politike.<sup>2</sup>

Čim je proces rekonstruiranja društva počeo napredovati, postalo je jasno da religija ne samo donosi rješenja novim problemima već i novi problemi iskrsavaju zbog religije. Religija ne pripada onim elementima koji su, kao što Peter Berger kaže, "preživjeli pod zamrznutom strukturom totalitarnih društava" (Berger, 1995.:18) i usprkos rasprostranjenoj, iako uglavnom teorijskoj melankoliji za "povratkom" religije, postalo je jasno da je obnova predkomunističke situacije zbog mnogo čega prilično nemoguća.

Drukčija situacija, u odnosu na vrijeme prije revolucije, zbila se istodobno s transformacijskim promjenama koje se mogu držati intenzivnim stadijem modernizacije, kombinirano na religijskom području, sa svim slabostima crkava koje su izašle iz borbe s komunizmom.

Sukobljavanje s modernizmom postalo je jednim od najhitnijih zadataka oslabljenih religijskih institucija koje su sa sjetom gledale unatrag prema prošlosti u kojoj su dominantne religije bile privilegirane.

## Komunizam, modernizacija i transformacija Srednje i Istočne Europe

---

Neki aspekti modernizacije zbili su se još prije 1989. godine. Na primjer, industrijalizacija je prouzrokovala migraciju većeg dijela stanovništva u ovim zemljama sa sela u gradove, promjene u sustavu školstva povećale su postotak ljudi s fakultetskom naobrazbom, proglašena su ista prava za muškarce i žene te se povećala zaposlenost žena. Sve te promjene možemo smatrati elementima modernizacije. Istodobno, svi su oni imali posebne oblike pod utjecajem komunističke ideologije uz podršku totalitarne države. Industrijalizacija nije bila samo pitanje gospodarstva, već i pitanje natjecanja s buržoaskim zemljama, zapošljavanje žena bilo je nužno u komunističkom gospodarstvu i obvezatan dio slike "korisnih" građana.



Proces modernizacije pod komunizmom, u odnosu na religiju, također je imao dvojako lice. S jedne strane se odvijala sekularizacija koja je ostavljala traga u objektivnim procesima deinstitucionalizacije religije i promjenama subjektivne religioznosti. S druge strane, ovaj je proces silom nametnut i na objektivnoj i na subjektivnoj razini, u svakoj zemlji u različitim stupnjevima. Zbog toga, teško je odvojiti rezultate programa "ateizacije" od rezultata "prirodnog" procesa sekularizacije. Istaknut je primjer Poljske u kojoj je prisilna ateizacija tako utjecala na religiju da je postigla suprotan učinak od onog koji je želio režim, dapače, ojačala je identifikaciju poljaštva s katoličanstvom. Poljska je bila iznimka, ali svejedno je važno uvidjeti različite utjecaje komunizma na položaj religije - u nekim zemljama religija je bila marginalna pod komunizmom, kao što je bila u Sovjetskom Savezu i Čehoslovačkoj, u nekima je bila gotovo uništena, kao u Albaniji, u nekima, kao u Poljskoj, religija se, u svojoj popularnoj verziji, razvijala. To je poruku religije uistinu učinilo katoličkom u pravom smislu te riječi, uz određen gubitak - gubitak dijaloga sa širim, katoličkim svijetom koji se mijenja i prilagođava osobinama suvremenosti.

Svi ti elementi, kao što je rečeno, imaju utjecaj na ulogu religije u postkomunističkim zemljama, na uloge koje ona igra u javnom životu, probleme s kojima se suočavaju društvene strukture u transformaciji i religijske institucije.

Jesen 1989. godine promijenila je političku scenu Europe i svijeta. Neki znanstvenici značenje sloma komunizma uspoređuju sa svjetskim revolucijama poput britanske, francuske, američke, ruske i kineske te izražavaju mišljenje da je to izmijenilo svijet poput revolucija prošlosti (Sztompka, 1996.:116; Eisenstadt, 1983.:21). Drugi, da bi opisali promjene u Srednjoj/Istočnoj Europi, rabe izraze poput demokratizacija, tranzicija ili transformacija.<sup>3</sup> Unatoč lokalnim razlikama, društva zemalja zahvaćenih promjenama iskusila su slične probleme uzrokovane ulaskom u političku diferencijaciju i tržišno gospodarstvo. Najteže je bilo izlaziti na kraj s nezaposlenošću, neujednačenosti prihoda, konkurentnosti, a povrh toga ih je još pratila nesigurnost i nedostatak stabilnosti. Postoje još i drugi važni čimbenici promjena, poput otvorenih granica i mogućnosti putovanja. Imajući na umu utjecaj otvorenosti Europe na religijske promjene u Španjolskoj, moglo se predvidjeti da će i u Srednjoj/Istočnoj Europi putovanja mladih ljudi, privremeno emigriranje mnogih u Zapadnu Europu i SAD, pa potom povratak u domovinu ne samo s novcem već i s nekim iskustvima života u inozemstvu, možda utjecati na zemlje koje promatramo (Perez-Diaz, 1993.). Popularnost i

naglasak stavljen na učenje stranih jezika, s posebnim prednostima dodijeljenim engleskom jeziku također predstavlja važan indikator želja roditelja koji razmišljaju o budućnosti djece. Gledajući na transformacijske godine, promjene u poznavanju engleskog jezika mogu se držati generacijskim. Nekad je bilo malo vjerojatno da ćete na ulicama Moskve ili Kijeva naići na nekoga tko govori engleski, a danas je najvjerojatnije da ćete, ako neku mladu osobu oslovite na engleskom, dobiti nekakav odgovor. Popularnost kableske i satelitske televizije je obilježje istog procesa, kao što je i učenje jezika motivirano mogućnošću sudjelovanja u globalnom poretku, važnim događajima koji se odvijaju u drugim dijelovima svijeta, zabavom koju nude sredstva javnog priopćavanja i prilikama koje otvara takvo sudjelovanje. Uočen je i porast društvene pokretljivosti, stvaranje i pokretanje mnoštva društvenih pokreta, diferencijacija sustava školovanja, razvoj privatnog sektora u medicini, uspješnost privatnih osiguravajućih društava kao alternative državnom osiguranju itd. Sve te promjene djeluju na bivša komunistička društva tako da ih je u sadašnjem trenutku teško analizirati i predviđati posljedice.

Modernizacija pod komunizmom, zbog totalitarne vladavine, bila je ograničena na globalne procese kao što su industrijalizacija, migracije sa sela u gradove i ravnomjerniju raspodjelu obrazovanja. Nakon sloma komunizma možemo uočiti za modernizaciju tipičan val previranja svijesti, stvarni pluralizam ideja, diferencijaciju političkih i drugih struktura, pokretljivost, nove stavove prema profesionalizmu, pogotovo među mladima. Neka od novih obilježja tekuće modernizacije odnose se na religiju i crkve.

## Religija i crkve u kontekstu modernizacije

---

Koji su elementi modernizacije u odnosu na religiju, ili, šire gledajući, koji elementi promjene posredno utječu na religiju? Pluralizam je identificiran kao jedna od najvažnijih osobina tog procesa. Peter Berger misli tako, ne samo zbog činjenice da pluralizam stvara mogućnost za različite izbore, već, što je još važnije po njegovu mišljenje, što modernizam pospješuje pluralizam institucija i uvjerljivih struktura koje postaju nestabilne, nekohezivne i nepouzdanе (Berger, 1980.:20). Postoje objektivni podaci koji ukazuju na anomalije u postkomunističkim zemljama: porast samoubojstava i zločina, rastući broj ljudi koji imaju problema s drogom i alkoholom. Obitelj, najsnažnija institucija pod komunizmom, također proživljava krizu, čak i u tako religioznim zemljama poput Poljske gdje sve popularniji postaje konkubinat, a usprkos činjenici da je postupak ra-

stave sada još složeniji nego prije 1989. godine, stopa porasta rastave od tada raste.

Još jedna od osobina modernizma je funkcionalna diferencijacija društvene strukture, što dovodi do ograničavanja religijskih funkcija na život pojedinca. Religija, kako kaže Niklas Luhmann, “više nije funkcionalno nužna na razini društva kao cjeline” (Luhmann, 1984.:41).

Nisu samo društveni položaj crkava i funkcije religije izmijenjeni modernizacijom, već se mijenjaju i čovjekova svijest i način života. Kao prvo – život je postao niz izbora koji stvaraju biografiju s obzirom na profesiju, mjesto stanovanja, zaposlenje, odnos prema prevladavajućim ideologijama ili partijama i tako dalje. Religija je i stvar izbora – ne samo u smislu da se religija lako može promijeniti, već je važno da oni koji ne mijenjaju religiju i ostaju vjerni religiji s kojom su rođeni, sustav vjerovanja i postupke religijskih institucija ne prihvaćaju kao gotovu činjenicu. Uvjerena i etika se subjektiviziraju i privatiziraju (Luckmann, 1967.).

Jedna od sljedećih posljedica modernizacije je globalizacija svijeta. Kao što je R. Robertson istaknuo, sudjelovanje u svjetskom poretku “uključuje i preporuku da bi država, u osnovi, trebala biti sekularna” zato što je “suvremeni globalni sustav visoko sekularne naravi” (Robertson, 1987.:45). Još jedna od osobina globalnog poretka, kao posljedica razvoja komunikacija, je ta da više ne postoji “vidljivo” zlo – svijet je postao “naš”, stara podjela na “nas” i strance se izgubila (Beyer, 1994.).<sup>4</sup>

Glavne osobine suvremenosti su, čini se, najteži element promjena na koje se crkve u postkomunističkim društvima pokušavaju s naporom priviknuti. Sa sociološkog stajališta postoje različite vrste mogućih reakcija crkava na ove promjene. Jedna je ono što Berger naziva deduktivnom mogućnošću, a Beyer konzervativnom opcijom. Tu perspektivu karakteriziraju reafirmacija tradicije, buđenje njezine vitalnosti i snage u intenzivno religioznim zajednicama (Berger, 1980.:67-92). Konzervativna opcija se ne suprotstavlja suvremenosti, već je jednostavno odbacuje, ponovno postavlja tradicionalne vizije zla, mogla bi uspješno mobilizirati mase i završiti kao ispolitizirana religija (Berger, 1980.:91-92).

Druga opcija za crkve koje se suprotstavljaju modernizaciji (i sekularizaciji) je, prema mišljenju Bergera, reduktivna mogućnost ili – liberalizam – prema Beyerovoj terminologiji. Ta se opcija iskazuje u prilagođivanju i reinterpretaciji religijske doktrine, oblika organizacija na nove okolnosti i izmijenjenim očekivanjima društva. Na području teologije dobar primjer ove opcije, po Bergerovu

shvaćanju, predstavlja Bultmanov koncept demitologizacije. Mogućnost redukcije ne isključuje modernizaciju, naprotiv, pregovara s njom, rabeći jezik sekularnog svijeta, implicirajući sakralno u ovom, a ne – na onom svijetu.<sup>5</sup> Liberalna opcija ponovno afirmira nazočnost religije i crkava u javnom životu sudjelovanjem u raspravi o raznim problemima sekularnog svijeta, kao što je npr. mir, zagađenost okoliša, zaštita potlačenih klasa itd. Crkve koje primjenjuju tu opciju dobro su prilagođene novim mogućnostima koje stvaraju masovni mediji te otvaraju nove institucije i pokrete koji djeluju javno (Beyer, 1994.).

Iako oba spomenuta modela imaju karakter idealnih tipova, ipak je u stvarnosti pozicija koju crkve zauzimaju bliža jednom od njih. Teško je generalizirati o crkvama Srednje i Istočne Europe, ali je moguće iznijeti neke primjere novih osobina postkomunističke stvarnosti, prepune proturječja.

### Sukob s modernizmom - integrativne i dezintegrativne funkcije religije

---

Suprotno prošlosti, crkve su postale jednom od mnoštva institucija u novom postkomunističkom poretku, a religija jednim od mnogih načina da bi se uložilo vrijeme, istražujući “konačno značenje” života i svakidašnje kulture. Do određene mjere, objektivni položaj crkava je bolji – pravni status jamči im država, poštujući također i slobodu savjesti. Tradicionalne crkve, koje su prevladavale u tim zemljama prije komunizma, nazočne su u javnom životu. Sasvim je uobičajeno da se predstavnici crkava pozivaju na političke proslave, na televiziju i u ostale masovne medije, da predstavljaju vjerske događaje i vjerske programe, da najvažniji vjerski blagdani imaju status državnog blagdana, da im se mnoge nekretnine vraćaju, grade nove crkve, a stare obnavljaju.<sup>6</sup>

S druge strane, crkve se sukobljavaju s ozbiljnim teškoćama, uglavnom utemeljenim na dugogodišnjem raskidu spona sa svijetom koji se mijenja, a među promjenama se nalazi i položaj crkava i modeli sudjelovanja religije u javnim diskusijama. Usprkos činjenici da su nacionalne crkve, posebno Rimokatolička, bile jedine institucije koje su održavale međunarodne veze pod komunizmom, stanje društvenog života u zemlji nije im dopuštalo da sudjeluju u glavnim svjetskim trendovima. Opozicija poljskog episkopata prema promjenama koje je uveo Drugi vatikanski koncil i argumenti koje je rabio primas Wyszyński mogu poslužiti kao dobra ilustracija ovog problema.<sup>7</sup> Druge Katoličke crkve i Pravoslavna crkva Istočne Europe bile su podređene sekularnoj vlasti i antireligioznoj državi, gubeći

dotir ne samo s međunarodnim zaleđem, već i gubeći povjerenje svojih vjernika. Kao reakcija na to, u mnogim zemljama razvile su se podzemne crkve, aktivno radeći na stvaranju zajednica vjernika i usredotočujući pozornost na obavljanje temeljnih religijskih služba. Iako su uživale podršku međunarodnih veza, i one su iskusile istu odvojenost od međunarodnih crkava.

Te specifičnosti položaja crkava pod komunizmom, izolacija od trendova u Europi i u svijetu, imale su i dalje imaju odraza na sadašnju politiku crkava prema njihovoj javnoj ulozi. Okrenimo se nekim primjerima. U Poljskoj je Rimokatolička crkva nesumnjivo jedan od zaslužnih pobjednika (zajedno sa Solidarnošću i opozicijom) i očekivala je da će sudjelovati u blagodatima pobjede. Pod vladom koju su formirale stranke proizašle iz pokreta Solidarnosti, koju su zastupali ljudi koji su se i sami očitovali kao članovi crkve i vjernici (predsjednik Lech Walesa, Tadeusz Mazowiecki i Anna Suchocka kao prvi premijeri) usvojen je novi zakon o pobačaju, uveden je vjeronauk u škole, prihvaćen je novi zakon o odnosima crkve i države, potpisan je i konkordat između poljske države i Vatikana 1998. godine, uveden je zakon o poštivanju kršćanskih vrijednosti u masovnim medijima temeljem kojeg je Crkva u stanju nadzirati TV programe. Biskupi Katoličke crkve Poljske mogu se držati predstavnicima prije konzervativne nego liberalne opcije u prilagođivanju novoj stvarnosti.

Sljedeći primjer možemo vidjeti u Rusiji, gdje je Ruska pravoslavna crkva konačno uspjela u dobivanju povlaštenog statusa nakon uvođenja novog *Saveznog zakona o slobodi savjesti i religijskih organizacija* koji je prihvatio Predsjednik 24. 9. 1997. godine. Članak koji dopušta registriranje samo onim zajednicama koje mogu dokazati (dostavljajući relevantne papire iz državne administracije) svoje postojanje na nekom području u razdoblju posljednjih 15 godina prije registracije, drži se načinom diskriminiranja nepravoslavnih zajednica. Kako je praksa Sovjetskog Saveza vezana uz registraciju bila vrlo restriktivna, ovaj članak, u stvarnosti, privilegira Pravoslavnu crkvu.

Otvoreno neprijateljstvo prema novim religijskim pokretima i prema *New Age-u* uobičajeno je za tradicionalne crkve u Srednjoj i Istočnoj Europi.<sup>8</sup> Moglo bi se reći da u zemljama zapadne demokracije i u SAD vrijedi isto i da ne samo crkve već i ljudi počinju djelovati u antikulturnim pokretima, često preuzimajući ulogu onih koji brane tradicionalne vrijednosti društva kao što je jedinstvo obitelji. Ta razlika između stabilnih zemalja Zapada u odnosu na novoformirane zemlje nastale nestankom sovjetske dominacije samo pojačava sve promjene u nezavisnim zemljama

Srednje i Istočne Europe. Broj novih religijskih skupina, registriranih kao religijske zajednice ili ne, i njihova raznolikost predstavljaju novo iskustvo u ovom dijelu Europe. Zapadne zemlje su imale gotovo 30 godina vremena da smisle zakonske i društvene instrumente za nošenje s tim problemom, pa nisu uspjele spriječiti neke proturječnosti.

Postoje i neki drugi elementi zajednički tradicionalnim crkvama Srednje i Istočne Europe, na primjer kritiziranje zapadne kulture kao potrošačke kulture, njezinu sklonost seksualnosti, raspad obitelji, visoku stopu rastava itd. U prošlosti, tj. prije komunizma, privilegiran položaj crkava ili položaj državne crkve rabi se kao točka usporedbe. Sadašnja situacija, ne samo u svakoj pojedinoj zemlji već i međunarodno gledajući, vrlo je različita od prošlosti. Postkomunističke zemlje teže da postanu članicama Europske Unije. Da bi to postigle, trebaju ostvariti neke standarde demokracije i "globalnog svijeta", prema tumačenju Robertsona i Beyera, koji su pažljivo proučavali Srednju i Istočnu Europu, ne samo u ekonomskom pogledu i pogledu slobodnog tržišta već i uzimajući u obzir takve religijske aspekte poput odnosa država-crkva, prava vjerskih manjina i novih vjerskih pokreta, slobode savjesti – sve su to elementi koji, u određenom smislu, predstavljaju abecedu demokratske tradicije.

Sociolozi religije naglašavaju integracijsku funkciju religije. Među klasicima su E. Durkheim, B. Malinowski, O'Dea i u posljednje vrijeme Jose Casanova, koji ističu da u suvremenim društvima možemo uočiti "deprivatizaciju religije" – "proces u kojem religija napušta svoje dodijeljeno mjesto u privatnoj sferi i ulazi u nediferenciranu javnu sferu civilnog društva kako bi uzela udjela u tekućem procesu sukobljavanja, diskurzivnog legitimiranja i ponovnog ucrtavanja granica" (Casanova, 1994.:66), što ukazuje na integrativnu funkciju religije koja prelazi granice u suvremenom svijetu. S druge strane, neki sociolozi religije ističu mišljenje, poput Niklasa Luhmanna i Thomasa Luckmanna, da integracijske funkcije religije više nisu relevantne u suvremenom funkcionalno izdiferenciranom društvu, a drugi ističu, poput J. Milton Yingera 50-ih godina, da se integracijska uloga religije može srezati na najmanju moguću mjeru ili da bi religija mogla dezintegrirati i čak stvoriti razdor u društvu (Yinger, 1957.:65).

Bit leži u pitanju koje se bavi područjem i mehanizmima integracije/dezintegracije. Koga i kako religija može integrirati? Ako se integracijska uloga religije primijeni samo na manju zajednicu vjernika, poput župe na primjer, religija nastavlja ispunjavati svoju tradicionalnu ulogu okupljanja ljudi oko religijskih vrijednosti. Ako je riječ o

vjerskoj manjini - integriranje može djelovati na zblizavanju "nas", članova manjine, nasuprot "njih", članova prevladavajuće religije.

Integracija na razini društva u cjelini je nešto problematičnija i moguća je samo pod nekim okolnostima: 1) da veći dio društva dijeli istu religiju, 2) da je postignut konsenzus o granici između religioznih i nereligioznih sadržaja.<sup>9</sup> Uzimajući u obzir promjene u strukturi postkomunističkih društava i previranje svijesti o ulozi religije u područjima koja treba redefinirati, imamo prilično problematičnu situaciju. Transformacijom globalnog poretka, konkretno, završetkom suprotstavljenosti dvaju blokova u svijetu, komunizma i zapadne demokracije, nastaju novi problemi samodefiniranja i samoopisivanja identiteta postkomunističkih društava. Ima li religija sposobnost da pruži valjane odgovore na ta temeljna pitanja i da okupi ljude oko tih odgovora?

Problem nacionalnog identiteta postao je akutan u mnogim zemljama Srednje i Istočne Europe. Postoji razlika između zemalja koje imaju državnu tradiciju u prošlosti i onih koje su se oslobodile i osamostalile prvi put u povijesti. Ukrajina bi mogla poslužiti kao dobar primjer društva koje gradi svoj identitet. U Ukrajini Grkokatolička i četiri Pravoslavne crkve vidjele su sebe kao pokretače nacionalnog identiteta te se međusobno natječu i sukobljavaju u ostvarenju ovog poziva.<sup>10</sup> Društvo se podijelilo, ne zbog vjerskog pluralizma, već zbog sukoba među religijskim institucijama. Za 5 milijuna Ukrajinaca, uglavnom iz zapadnog dijela zemlje, Grkokatolička vjera je religija Ukrajine - za ostale Pravoslavna, podijeljena na tri religijske institucije koje imaju različita politička usmjerenja. U ovom kontekstu religija ne igra integracijsku ulogu.

Zemlje Srednje Europe: Mađarska, Češka, Slovačka, Slovenija i Poljska nemaju sličnih problema izgradnje nacionalnog identiteta, jer su ta pitanja postavljena i riješena u prošlosti.

Javna uloga religije i politički utjecaj crkve u ovim zemljama je problem o kojem se najviše raspravlja. Broj vjernika i njihov stav prema ulozi njihove crkve odražava se na moć religijske institucije u traženju željenih promjena u određenoj zemlji i legitimizaciji vlastita djelovanja koje one iniciraju u ime vjernika. Moglo bi se reći da - što je veća religioznost u društvu, to su veći izgledi za uspjeh religijskih institucija u ostvarivanju njihovih javnih zahtjeva. U stvarnosti, stvari nisu tako jednostavne. Najveći broj onih koji tvrde da pripadaju Rimokatoličkoj crkvi nalazi se u Poljskoj - 95 posto stanovništva, ali to ne znači da posljedice pripadanja "katolicima" vide jednako svi koji tvrde

da ovamo pripadaju. Empirijska istraživanja pokazuju da su u slučaju Mađarske i Poljske polovica katolika samo “nominalni” i da postoji znakovito razmimoilaženje u viđenju uloge koju religija igra u društvu između “nominalnih katolika” koji zalaze u crkvu jednom ili dva puta godišnje i onih koji su “predani katolici” i redovito odlaze u crkvu. Ali Poljska je zemlja s liberalnim zakonima koji reguliraju registriranje novih religijskih pokreta, uvođenje vjeronauka u škole izvrgnuto je javnoj kritici, uključujući i intervenciju Poljskog Ombudsmana. Postoje sile koje djeluju u prilog gledištima crkve i sile koje se tome javno suprotstavljaju. S druge strane, religioznost ruskog društva mnogo je niža, broj “predanih pravoslavaca” se procjenjuje na tek 4 posto, a ipak je uvođenje novog restriktivnog zakona o novim vjerskim skupinama imalo podršku svih važnijih političkih sila – uključujući demokrate i komuniste. Stručnjaci s kojima sam razgovarala su mi objasnili da su u Rusiji sve stranke zainteresirane za podršku koju daje Ruska pravoslavna crkva, što se može protumačiti kao rezultat slabiji od onoga u Poljskoj gdje postoji politička diferencijacija i elite i društva.

Problemi povezani s religijom dijele društvo u podgrupe: neki predani katolici u Poljskoj organizirali su se u pokret pod nazivom “Obitelji radija Marije” (katolički radioprogram koji je postao vrlo popularan u Poljskoj. Procjenjuje se da je oko 5 milijuna Poljaka na razne načine sudjelovalo u aktivnostima radija.). Oni politiku Crkve drže preblagom, a većina nominalnih katolika kritizira Crkvu zbog njezina udjela u političkim poslovima jer, po njihovu mišljenju, to ne bi trebalo biti područje interesa Crkve. Religija okuplja članove “Obitelji radija Marije” oko zajedničkih vrijednosti i oko organiziranog napora koji se provodi da bi se društvo gurnulo u “pravom” smjeru. S druge strane, kritika Crkve je jedna od integrirajućih političkih sila koju rabe lijeve stranke u svojim programima i u svojim izbornim borbama.

Nasuprot tome, empirijska istraživanja pokazuju da postoji popularna kategorija onih koji su “kršćani/vjernici na svoj način” u Mađarskoj i Istočnoj Europi (Tomka, 1997.:222). Ono što je zajedničko onima koji se tako deklariraju jest to da ne tvrde da pripadaju nekoj određenoj religijskoj tradiciji. U ovoj skupini je poznavanje bilo kakvih vjerskih dogmi i običaja vrlo slabo, tako da za tu skupinu religija po svojoj prilici ne igra nikakvu integrirajuću ili dezintegrirajuću ulogu.

Postoje i druge podjele u društvima Srednje - Istočne Europe. Češka Republika, među tim zemljama, ima najviši postotak nevjernika (Mišović, 1997.). Čak i ako se složimo



da religija može integrirati one koji tvrde da joj pripadaju, možda ne u svakidašnjem životu već samo nekoliko puta godišnje, tijekom najvažnijih vjerskih blagdana poput Božića, Nove Godine, Uskrsa itd., ili tijekom posjeta Pape Poljskoj, to se ne bi moglo primijeniti na one koji su ravnodušni prema religiji ili one koji ne pripadaju ni jednoj religijskoj tradiciji.

## Zaključak

---

Ova razmatranja, čini se, dokazuju da u Srednjoj i Istočnoj Europi, kao i u drugim kršćanskim zemljama, religija ne može odigrati integrirajuću ulogu na razini društva u cijelosti. To je bilo moguće u prošlosti; primjer za to je Poljska u kojoj je religija odigrala ulogu političke opozicije i ujedinila sve one koji su bili protiv socijalističkog totalitarnog režima.<sup>11</sup> Moguće je da religijska integracija općenito bude učinkovitija ako je “protiv” nečega – npr. integracija protiv poganizma u srednjovjekovna vremena, protiv “heretika” ili danas protiv “sekte”. Čim krenemo od društva kao cjeline k specifičnim skupinama, integrirajuća uloga religije, izgleda, ostaje na snazi.

Društva Srednje i Istočne Europe proživljavaju globalnu rekonstrukciju, pa se za njihove članove otvara nove mogućnosti uključivanja u aktivnosti mnogih raznolikih skupina koje zastupaju različite interese, na primjer političke stranke, organizacije feminista, skupine koje se bave pitanjima okoliša, antiklerističke skupine, itd. Danas postoje različiti načini uključivanja u aktivnosti koje potvrđuju *status quo* ili mu se suprotstavljaju, što predstavlja važnu novost kad znamo da su u prošlosti religijske institucije dopuštale samo službenu i zakonsku mogućnost suprotstavljanja komunističkim vladarima. U tim okolnostima uloga religije je umanjena i religijske institucije ne trebaju samo novih načina djelovanja već i nov jezik za komunikaciju s društvom.

Istodobno, religijske institucije su se morale suočiti s teškom ulogom jednog od glavnih glumaca u strukturi postkomunističke stvarnosti, zajedno s državom i društvom. Ono što je vrijedilo u komunizmu, kako je zapisao Patrick Michel, tj. da na ovom planu crkve i religija same stabiliziraju i destabiliziraju društveni život, čini se, vrijedi i u novim okolnostima.<sup>12</sup> Većina tradicionalnih i utjecajnih crkava u prvoj fazi mora dosegnuti novu ravnotežu u brzo mijenjajućim društvima, a to nije lak zadatak, jer “Crkva jednostavno nije u stanju stvoriti u kratkom vremenu nešto poput ‘teologije posttotalitarizma’” i provesti je u život (Yelensky, 1996.:8). Neki sociolozi drže da će tradicionalne

crkve možda trebati vremena da bi postigle određenu ravnotežu, ali istodobno, kako James Richardson ističe, “njezovanje tradicionalnih crkava do razumne mjere bi također trebao biti dio cijene vjerskim slobodama” (Richardson, 1997.:280).

Preveo s engleskoga Žarko Matijević

## BILJEŠKE

<sup>1</sup> Porast povjerenja prema crkvama uočen je već 1990. u jednom od posljednjih istraživanja provedenih u Sovjetskom Savezu. Broj onih koji su bili uvjereni da “religija donosi više dobra nego zla” porastao je sa 44.4 posto 1989. godine na 60.8 posto u 1990. godini (Borowik, 1994.:306).

<sup>2</sup> Prvi međunarodni kongres iz ciklusa *Religija i crkve u Srednjoj i Istočnoj Europi* održao se 1991. godine. Tijekom panel-rasprave s temom odnosa između religije i politike, predstavnici Bjelorusije i Ukrajine iznijeli su ovakva očekivanja. Dobar primjer predstavlja prof. Natalija Czernysz koja kaže: “Na kraju, htjela bih reći da u odnosu na moral, zakon i politiku, Crkva Ukrajine treba odigrati vrlo važnu ulogu. Crkva bi trebala procijeniti novorođene probleme (...). Crkvu bi trebalo pitati za mišljenje i ako Crkva bude odlučivala o krivnji i kazni, što ne bi mogla raditi politička partija, na ovaj bi način mogla steći još veći ugled.” Vidi Borowik, Szyjewski, 1993.:266.

<sup>3</sup> Jedna od najčešće citiranih knjiga koja sadrži model takve tranzicije je knjiga O’Donnella i Schmittera, 1989. Također usp. Przeworski, 1991.; Przeworski et al. 1995.; Berger, 1980.:17-18.

<sup>4</sup> Peter Beyer piše: “Globalizacija društva ne vodi ka smrti Boga, kako to neki zapadni teolozi 60-ih tvrde. Bog je i dalje na nebesima i još uvijek vlada svijetom; ali vizija vruga sve više postaje neprepoznatljiva. (...) Ono što se događa je to da strukturalne promjene i globalizacija suvremenog društva otežavaju personificiranje ovog zla i njegovo vezivanje uz neku evidentnu društvenu korelaciju. Moral drugog se teže negira kao stranca ili spletkara. (Beyer, 1994.:8, 6).

<sup>5</sup> Kao što je Berger istaknuo u ovom modelu: “Pozivanje na druge svjetove se prevodi u izraze koji se odnose na ovaj svijet; superempirijsko se prevodi u empirijsko, nadljudsko u ljudsko” i na taj način stvara se tradicija koja je prihvatljivija suvremenom čovjeku. (Berger, 1980.: 112).

<sup>6</sup> U Moskvi je, na primjer, otpočeta ponovna izgradnja pravoslavne katedrale koju je uništio Staljin 1930. Kako je Vladimir Rukavishnikov izvijestio: “cijena joj iznosi milijune dolara – više nego savezna država troši na sveukupne potrebe zdravstva za čitavu godinu, tako da velik dio javnosti pokazuje negativan stav prema ovom divovskom i skupom projektu koji se izvodi u zemlji i gradu u kome najveći dio stanovništva još uvijek živi ispod razine siromaštva” (Rukavishnikov, 1995.).

<sup>7</sup> Primas Wyszyński je bio uvjeren da su promjene koje je donio Drugi vatikanski koncil takva reforma koja će oslabiti Crkvu u Poljskoj, obrazlažući, primjerice, da deklaracija o vjerskoj slobodi koja je pripremljena na Koncilu ne uzima u obzir da izrazi kao što su zakon, sloboda i država znače nešto drugo u istočnom bloku pa bi se novi crkveni propisi mogli upotrijebiti protiv Crkve. Vidi Micewski, 1982.: 262.

<sup>8</sup> U Rusiji, Ukrajini i Bjelorusiji i protestantske crkve se drže sektama i kultovima. Kako napominje Victor Yelensky – antimisionarske aktivnosti postale su jedan od glavnih ciljeva crkvene administracije što izaziva dodatna proturječja. Vidi V. Yelensky, 1996.:5.

Isto bi se moglo reći i u odnosu na druge novoizgrađene ili obnovljene institucije. Isti zadatak imaju i novi režimi i nove države koje imaju problema pri donošenju novih zakona koji se odnose na religiju i crkve. Političke stranke, posebno desno orijentirane, imaju težak zadatak ugrađivanja, čemu izgleda teže, takozvanih “kršćanskih vrijednosti” u svoje političke programe. One pate za podrškom institucionalne religije ili jednostavno, religijske institucije, prilično naivno očekujući da će to smjestiti osigurati glasove mnoštva ljudi koji se očituju kao vjernici. Politička zbivanja različite vrste pokazuju da tako pojednostavljena korelacija ne postoji u postkomunističkim društvima, kao što se dogodilo u Poljskoj pri izboru Parlamenta 1993. godine, kojom prilikom su se desne stranke udružile u tzv. Katoličku izbornu akciju (Katolička Akcija Wyborcza), uz podršku hijerarhije Katoličke crkve u Poljskoj. Na dan izbora u crkvama izbore su izgubili i kandidati za posljednje predsjedničke izbore u Rusiji, gdje podrška komunističkom kandidatu Žuganovu, koju mu je davala Pravoslavna crkva, nije bila dostatna da pobijedi.

<sup>9</sup> Što se drugog uvjeta tiče, integrativnu ulogu religije obavlja civilna religija, kako je opisao R. Bellah. Međutim, valja primijetiti da se i pluralistička društva Srednje i Istočne Europe, među kojima Ukrajina predstavlja najbolji primjer, značajno razlikuju od SAD-a u najmanje dva smjera: etnički identitet je vruća tema u ovoj zemlji i tradicionalne crkve su u sukobu. Usprkos tome, zanimljivo je primijetiti da su neki sociolozi Ukrajine, na konferenciji *Kršćanstvo u Ukrajini* 27.-29. 11. 1997., temeljeći se na Bellahovu konceptu, raspravljali o civilnoj religiji kao stvarnoj mogućnosti premošćivanja teškoća, jer je postojala mogućnost nametanja “američkog rješenja” društvu i crkvama.

<sup>10</sup> Ukrajinska pravoslavna crkva Moskovske patrijarhije, sa 5264 župa, Ukrajinska pravoslavna crkva Kijevske patrijarhije, sa 1989 župa, Ukrajinska autokefalna crkva, sa 905 župa, Ukrajinska grčka katolička crkva – 2087 župa i Rimokatolička crkva, sa 517 župa. Vidi Pawluczuk, 1996.

<sup>11</sup> Hank Johnson je uspješno analizirao neke sličnosti između Katalonije i Poljske, pokazujući kako religijske i političke vrijednosti smetaju ako postoji strukturalno odvajanje religije od javnog života. Kako on to kaže – “te subkulture su proizvod represije, restriktivnog političkog opredjeljenja i nužnosti kulturološkog preživljavanja”. Po našem mišljenju moguće je primijeniti njegov opis religijsko-političke podkulture na sve komunističke zemlje (a možda i ne samo na njih), a razlikuju se samo u razmjerima pojave ovog fenomena, od otvorenih manifestacija snage institucionalne religije u Poljskoj do podzemnih crkvenih aktivnosti u drugim zemljama. Vidi Johnson, 1989.: 493-508.

<sup>12</sup> Usporedi Michel, 1995. Također vidi Hornsby-Smith, 1997.:133-150.

Berger, P. (1980.) *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Collins.

Beyer, P. (1994.) *Religion and Globalization*. London: *Sage Publications*.

## LITERATURA

- Borowik, I. (1994.) Religion and Social Changes in Central and Eastern Europe after the Fall of Communism (1989.-1993.), in: *Informaciones Theologiae Europae*. Soderbruck.
- Casanova, J. (1994.) *Public Religions in the Modern World*. Chicago.
- Eisenstadt, E. (1983.) The Breakdown of Communist Regimes and Vicissitudes of Modernity, in: Graubard, S. R. (1983.) (ed.) *Exit from Communism*. Transaction Publishers.
- Filatov, S. B., Furman, D. S. (1992.) Religija i politika w massovom soznannji (Religion and Politics in a Public Consciousness), *Sociologitseskiye Issledovanija* (7):23.
- Hornsby-Smith, M. P. (1997.) The Catholic Church in Central and Eastern Europe: the View from Western Europe, in: Borowik, I., Babinski, G. (1997.) (eds.) *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos.
- Johnson, H. (1989.) Toward an Explanation of Church Opposition to Authoritarian Regimes: Religio-Oppositional Subcultures in Poland and Cathalonia, *Journal for the Scientific Studies of Religion* 28(4):493-508.
- Luckmann, T. (1967.) *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*
- Luhmann, N. (1984.) *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. The Edwinn Mellen Press.
- Micewski, A. (1982.) *Kardinal Wyszynski, Prymas i maz stanu*. Paris: Editions du Dialogue.
- Michel, P. (1995.) *Religion et politique*. Paris.
- Mišović, J. (1997.) Religion in Czech Republic of the 1990s in View of Sociological Research, in: Borowik, I., Babinski, G. (1997.) (eds.) *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos.
- O'Donnell, G. O., Schmitter, P. C. (1989.) *Transitions from Authoritarian Rule. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*. The John Hopkins University Press.
- Pawluczuk, W. (1996.) Kosciol prawoslawny na postkomunistycznej Ukrainie (Pravoslavna crkva u postkomunističkoj Ukrajini), *Studia Religiologica*. 29.
- Perez-Diaz, V. (1993.) *The Return of Civil Society in Spain*. Harvard University Press.
- Przeworski, A. (1991.) *Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*. Cambridge University Press.
- Przeworski A. et al. (1995.) *Sustainable Democracy*. Cambridge University Press.
- Richardson, J. T. (1997.) New Religions and Religious Freedom in Eastern and Central Europe: A Sociological Analysis, in: Borowik, I., Babinski G. (1997.) (eds) *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos.
- Robertson, R. (1987.) Church-State Relations in the World System, in: Robbins, T., Robertson R. (1987.) (ed.) *Church-State Relations. Transaction*.
- Rukavishnikov, V. (1995.) *Religion, nationalism, armed forces and conflict, resolution in post-communist Russia: the changes in the state politics and public opinion*" (rad predstavljjen na ISSR Conference, lipanj 26. 3. 1995.). University of Laval, Quebec.

- Sztompka, P. (1983.) Looking back the Year 1989 as a Cultural and Civilizational Break, *Communist and Post-Communist Studies* 29(2):116.
- Tomka, M. (1997.) Hungarian post-World War II. Religious Development and the Present Challenge of New Churches and New Religious Movements, in: Borowik, I., Babinski G. (1997.) (eds.) *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos.
- Yelensky, V. (1996.) Modeli cerkowno-hosudarstwiennykh soodnoszenij SSZA i zapadnoj Europy i problemy postkomunisticzeskich ob-szestw, in: *Models of the Church-State Relations of the Western European Countries and USA*. Kiyv.
- Yinger, M. (1957.) *Religion, Society and the Individual*. New York.

Irena Borowik  
**Integracijske i dezintegracijske  
funkcije religije u procesu  
transformacije suvremene  
Srednje i Istočne Europe**



---

Eileen  
BARKER

# ALI TKO ĆE POBIJEDITI?

Nacionalne i  
manjinske religije u  
postkomunističkom  
društvu





Malo nas je koji ćemo ikad zaboraviti lica građana Istočnog Berlina dok su jurili kroz rupe koje su otvorili u Berlinskom zidu zime 1989. godine.\* Promatrali smo kako se oblikuje povijest. Ljudi, umorni od tiranije socijalizma, pokazivali su nešto što je simboliziralo puno više od prelaska geografske granice koja je podignuta da bi ih zadržala u granicama socijalističkog režima. Oni su prelazili socijalne, političke i ekonomske granice u čitav nov svijet mogućnosti. Otimali su se od ateističke nadležnosti koja je potiskivala iskazivanje vjere.

I dok su Istočni Berlinci bili euforični što konačno barem imaju priliku otići na Zapad – u posjet rodbini, razgledati prodavaonice i baciti pogled na materijalističke blagodati kapitalizma, a iznad svega, iskusiti obećanje slobode od straha i pritiska, bilo je također i onih koji su čekali, neki od njih doslovno dok se Zid pomalo rušio, da bi jurili u suprotnom smjeru – na Istok – sa svojim materijalnim i duhovnim dobrima.

## Novе religije sa Zapada

### *Novе mogućnosti*

Do 1989. godine postojalo je nekoliko stotina, moguće čak dvije ili tri tisuće različitih novih religija na Zapadu – ako se izraz “nove religije” dosta široko definira da bi uključio *New Age* i skupine usmjerene razvijanju ljudskih potencijala te nove manifestacije unutar nekih od glavnih religija. Ali, usprkos velikom broju *pokreta*, broj potpuno predanih članova nije baš tako upečatljiv. Nekoliko pokreta je imalo svega dvadesetak predanih sudionika, a čak i poznatiji pokreti kao što su: *Unifikacijska crkva*, *Scientološka crkva*, *ISKCON - Međunarodno društvo Krišnine svijesti i Obitelj* imali su svega nekoliko stotina predanih članova u bilo kojoj zemlji Zapadne Europe ili pak Sjeverne Amerike.<sup>1</sup> Jedan razlog za ovu relativnu malobrojnost članstva bio je

što se, iako se možda nekoliko tisuća moglo priključiti no-voj religiji u kratkom vremenu, većina razočarala ili je odlučila da više ne žele ono što im pokret može ponuditi te su jednostavno otišli.<sup>2</sup>

Štoviše, iako se brojnost članstva povećavala rađanjem drugog, a u nekim slučajevima, i trećeg naraštaja, masa potencijalnih preobraćenika se, izgleda, smanjivala. Predavanja i napadi antikulturnih pokreta i medija, općenita sklonost da se svaku alternativnu novu religiju utrpa u loše definiranu kategoriju “rušilačkih kultova” te brze promjene ekonomskih i društvenih okolnosti, pridonijeli su općenitom prestanku rasta, ako ne i sveopćem opadanju brojnosti. Otvaranje još neispitane arene s milijunima religijski i duhovno izgladnjelih osoba, koje su bile prepuštene ideološkom vakuumu nakon rušenja marksizma, predstavljalo je priliku koja se ne smije propustiti.

Dapače, nadvladavanje komunizma i širenje njihovih istina onima koji su od Zapada bili odvojeni ateističkom željeznom zavjesom socijalizma već dugo je bio cilj mnogih pretežito evangelistički usmjerenih religija, bez obzira na to jesu li pripadale glavnim tijekovima protestantizma iz Sjeverne Amerike ili novim religijskim pokretima koji si iskrsnuli na Zapadu ili stigli iz Azije. To ne znači da su ove religije bile u potpunosti mirne tijekom sovjetskog razdoblja. Dobro se zna da su baptisti i druge evangelističke organizacije sustavno krijumčarile Biblije u Sovjetski Savez. Manje se zna za činjenicu da je Spis Unifikacijske crkve, *The Divine Principle (Božansko načelo)* tvrdio da će, ako njezino “boštvo” ne bude u stanju nadvladati satansku ideologiju marksizma ideološkim uvjerenjem, božji demokratski Zapad biti prisiljen pobjeći Trećem svjetskom ratu (Moon 1973.:490). Nadalje, mnoge od onih pretežito “multinacionalnih” novih religija imale su ponekog člana u Srednjoj i Istočnoj Europi te, dapače, i u području Sovjetskog Saveza, ali su, zbog poznatih razloga, radili uglavnom tajno, riskirajući deportiranje i/ili zatvor – nekolicina je uživala u gostoprimstvu sovjetskih tamnica, a neki Krišnini sljedbenici, kao i mnogi pravoslavni i katolički svećenici, umrli su u tamnicama.<sup>3</sup>

Jednako kako su ranije naraštaji kršćana i muslimana, u uvjerenju da jedna jedina vjera treba biti univerzalna, krenuli u pokoravanje novih područja diljem svijeta, tako su i sada religije, bile stare ili nove, razvijale ideološke koncepte globalizacije i multinacionalnih struktura unutar kojih bi one mogle širiti svoju istinu. Iako je, u godinama prije 1989. nekolicina pokreta najavljivala posrtanje komunizma, jednom kada su se dramatični događaji poistovjetili s rušenjem Zida, mnogi su se proglasili zaslužnima za

njegov pad – trebalo je samo upitati nekog munija, sljedbenika Krišne, transcendentalnog posrednika, sahaja jogija ili scientologa, vjeruju li da je njihov pokret odigrao neku ulogu u rušenju Zida i oni bi iskazali čuđenje što vi ne shvaćate da su upravo oni odigrali ključnu ulogu. Da nije bilo intervencije njihova vođe, njihovih molitvi, njihovih napjeva, meditacije, demonstracija, tajnih pregovora – ili Božjeg zadovoljstva njihovim naporima – Zid bi i dalje bio na svojem mjestu.

Euforija je bila intenzivna. Ali medeni mjesec nije dugo trajao. S 1990-ima nastupile su i ekonomska depresija, porast nezaposlenosti, anomija i otuđenje. Ove slobode kojima se težilo pokazale su se neuhvatljivima ili kao puka retorika – čežnja za “slobodom za sve” pretvorila se u težnju “slobodi za sebe”; u stvarnosti se to, izgleda, pretvaralo u puku “slobodu za njih”. Razočaranje je raslo kako je slobodno tržište u ekonomiji, politici i religiji omogućilo nekolicini (svemoćna, sveprisutna “mafija”) da se obogati i ojača, a drugi (golema većina) su postali puno siromašniji, ostavši čak i bez onih sigurnosti i mogućnosti koje su uživali u socijalizmu. Kako su se nove religije uklapale u tu deprimirajuću situaciju?

### *Raznolikost*

Kroz čitavu povijest pojavljivale su se nove religije – budizam, kršćanstvo i islam bile su nove religije u svoje vrijeme. Vjerojatno bi trebalo istaknuti prvu i najvažniju osobinu novih religijskih pokreta – da se o njima ne može govoriti općenito. Nadalje, sadašnji val novih religija u Europi, protivno ranijim valovima, nije ograničen na židovsko-kršćansku tradiciju. Ne samo da ti pokreti izvore traže u budizmu, hinduizmu, muslimanstvu, šintoizmu i paganizmu, već istodobno crpe psihoanalitičke ideje Freuda i Junga, političke ideologije, znanstvenu fantastiku i NLO-logiju. Neki tvrde da se vraćaju praiskonskim izvorima svoje tradicije – sljedbenici Krišne vuku svoje podrijetlo od Vaišnava hinduizma, preko neprekinutog lanca duhovnih majstora među kojima najistaknutije mjesto ima svećenik iz šesnaestog stoljeća Gospodin Chaitanya, do Gospodina Krishne osobno, članovi Soka Gakaija ponavljaju svoju mantru koju im je otkrio budistički svećenik iz trinaestog stoljeća Nichiren Daishonin, članovi Obitelji tumače da oni pokušavaju živjeti svoje živote prema pravilima iznesenim u djelima apostola Novog Zavjeta. Drugi, kao što su Društvo Aetherius, raelianci i Scientološka crkva, tvrde da su razotkrili radikalno nove istine o drugim svjetovima i bićima koja su do tada bila nepoznata ljudskom rodu. Ne-

ki drugi, kao što su Damanhur ili Aumizam<sup>4</sup>, predstavljaju sinkretističke ili eklektičke kombinacije mnoštva ideja i obreda uzetih iz bezbrojnih različitih tradicija dostupnih suvremenom supermarketu religije i duhovništva. Neki pokreti, kao što je Unifikacijska crkva, nude sustavnu teologiju koja se bavi većinom temeljnih pitanja kojima se, tradicionalno, bavilo kršćanstvo (eshatologija, teodiceja, soteriologija, kristologija, tumačenje povijesti, prikaz stvaranja). Ostali pokreti, čini se, nemaju vidljivo koherentan sustav vjerovanja, već šarenilo ideja koje mogu i proturječiti jedna drugoj, pa se na najmanji hir karizmatskog vođe mijenjaju, npr. Bhagwan Rajneesh, kasnije poznatiji pod imenom Osho. Neka se vjerovanja zapišu u obliku teološkog udžbenika; neka se snima na kasete ili video-vrpce; neka se pak prenose usmenom predajom.

Nove religije razlikuju se i po širokom rasponu rituala i obreda kojima se bave. Tu su formalna liturgija, napjevi, meditacija, molitva, širok raspon vrsta joge, pjesma, post, muk, kanaliziranje, trans i druga izmijenjena stanja svijesti koja mogu biti potaknuta halucinogenim drogama, šaman bubnjevima ili strasnim plesom. Neki članovi novih religija žive zajedno u seoskim ili gradskim zajednicama; neki žive u poluizdvojenim kućama ili stambenim blokovima, sami ili s članovima najbliže obitelji. Neki članovi rade puno radno vrijeme za svoje organizacije; drugi rade skraćeno radno vrijeme ili dragovoljno; neki pak rade samo u "vanjskom svijetu". Stavovi prema seksu variraju od skupine koja živi u "ljubavnoj zajednici" Rajneeshee neo-Sanjasin i "flertnog pecanja" prvobitnih pobornika pokreta "Hookers for Jesus" Djece Božje, do slavljenja celibata kakav primjenjuje Brahma Kumaris i ograničavanja seksualnih odnosa na rađanje djece u braku kod sljedbenika Krišne. Neki pokreti, poput scientologije, nemaju određenog učenja u odnosu na seksualno ponašanje. Stavovi prema ženama, djeci i socijalizaciji znatno variraju, kao i pravila o hrani, alkoholu, duhanu i drogi.

Neke su nove religije bogate, neke siromašne, neke imaju bogate vođe i siromašne sljedbenike. Bogati utemeljitelj Brahma Kumarisa dao je svoje bogatstvo ženama kojima je povjerio vodstvo pokreta. Do novca se može doći traženjem donacija ili prodajom dobara na javnom mjestu, ubiranjem desetine, predajom imovine članova, vodeći tvrtke, naplaćujući naknade sljedbenicima ili "klijentima" za tečajeve i/ili skupljajući socijalno osiguranje i druge državne potpore. Članovi novih religija mogu biti mladi ili stari; crnci, bijelci ili bilo koja etnička skupina; mogu biti visoko obrazovani ili loše školovani; bogati ili siromašni; agnostičkog ili ateističkog religijskog podrijetla. Na

vođe se može gledati kao na Mesije, bogove, učitelje, pro-roke, gurue, kanalizatore, i/ili prijatelje. Organizacija pokreta može biti totalitarna, autoritarna, teokratska, birokratska i/ili demokratska; može biti više-manje otvorena ili tajna; može imati bezbroj stupnjeva članstva; može biti mala i ograničena na jednu geografsku lokaciju; ili može biti multinacionalna organizacija rasprostranjena diljem svijeta. Učinak pokreta na pojedine članove i na društvo kao cjelinu može biti štetan ili bezopasan.

Ali, ne samo da postoje razlike *između* novih religija, postoje i razlike *unutar* pokreta. Trebalo bi biti očito, ali na opće iznenađenje, često se zaboravlja da nova religija u Kaliforniji, nastala kasnih 1960-ih, nema mnogo izgleda da pokaže jednake osobine kakve pokazuje isti pokret u postsocijalističkoj zemlji 1990-ih. Postojat će, naravno, nekakav kontinuitet s prošlošću, ali za ljude u Srednjoj i Istočnoj Europi – da se okrenu medijskim pričama kasnih 60-ih ili ranih 70-ih o munijima, scientolozima, sljedbenicima Krišne ili Božjoj Djeći u San Francisku, Londonu, Parizu ili Sidneju, kako bi razumjeli pokrete u Budimpešti, Sofiji, Kijevu ili Krakovu u kasnim 90-ima – jednako je glupo kao i da su se poslužili pričama izabranim iz svojeg djetinjstva ili čak svojeg romantičnog adolescentnog doba, da bi razumjeli kako izgleda dobrostojeći poslovan čovjek, uspješan političar, cijenjen biskup, ozloglašen Mafiozo ili luckasta baka današnjice. Neminovno će biti *nekih* prepoznatljivih sličnosti, ali i vrlo znakovitih razlika. Za očekivati je da su se prilagodili mijenjajućim okolnostima društvene situacije u kojoj su se našli i vjerojatno je da su sazreli, napustili ili radikalno izmijenili mladenački entuzijizam i ideale te naučili na prošlim pogreškama, a možda razvili i nove gluposti ili nepromišljenosti. Analogija se može protegnuti na razgraničavanje triju bitnih točaka.

### *Karakteristike novih religija*

Prvo, adolescenti dijele neke osobine samo zato što su adolescenti. Na sličan način, postoje osobine koje se mogu pronaći kod većeg broja novih religija samo zato što su *nove* i zato što su *religije*. Te su osobine opisane detaljno na drugim mjestima (Barker, 1989.; Wilson, 1990.) ali, ukratko, sadrže činjenicu da, kad su započeli, ti su pokreti gotovo bez iznimke bili brojčano mali, a interakcija (socijalizacija i nadzor) se općenito provode na *face to face* razini. Vođa često dobiva karizmatički autoritet od svojih sljedbenika, a kako ga ne sputavaju tradicija i pravila, može biti vrlo nepredvidiv i mijenjati smjerove u trenu. Samo članstvo, koje se sastoji, obično, od prvog naraštaja preobra-

ćenika, ima tendenciju da iskazuje puno veći entuzijazam i privrženost od članstva u tradicionalnoj religiji. Također je za očekivati da će se sastojati od atipičnog uzorka društva; mnoge od novih religija koje su se pojavile na Zapadu 60-ih privlačile su bez iznimke mlade ljude srednjeg staleža (u kasnoj adolescentskoj dobi, 20-im ili ranim 30-im godinama) izvrsnog zdravlja, relativno bez iskustva, s malo uzdržanih članova ili drugih obveza. Dalja osobina novih religija je ta da imaju sklonost pokazati veću jasnoću i odlučnost u svojim stavovima od starijih religija koje su često morale ugoditi naraštajima promjenjivih članova i okolnosti. Nove religije teže, na primjer, da povuku relativno oštru teološku i ideološku razliku između Istine i Laži, relativno oštru moralnu granicu između Dobra i Zla, Ispravnog i Neispravnog, relativno oštru crtu između Nas (zajednica vjernika) i Njih (svi drugi, uključujući ponekad i članove vjernikove obitelji koji ne dijele vjerovanje pokreta).<sup>5</sup> Na kraju, kroz čitavu povijest na nove se religije gledalo sa sumnjom i često diskriminiralo u društvima kojima su one pružale alternativni pogled na svijet i način življenja.

#### *Promjene unutar nove religije*

Drugo, kako adolescenti rastu i odbacuju osobine adolescencije, svi su izgledi da će postati sve različiti jedni od drugih. Na sličan način, nove religije postaju starije religije i razvijaju se na načine koji su sve više međusobno različiti. Promjene koje će opisane osobine najvjerojatnije doživjeti u razdoblju od dvadesetak godina također su opisane detaljnije na drugom mjestu (Barker, 1995.a; 1995.b). Na ovom mjestu dosta je napomenuti da neki pokreti rastu, a drugi blijede i nestaju. U tom procesu ne samo da će preobraćenici vjerojatno izgubiti nešto od svojeg početnog entuzijazma kako i sami sazrijevaju, već se može roditi čitav nov naraštaj članova pokreta koji zahtijevaju da im se dodijeli dio resursa poput vremena i novca, a po svojoj prilici postavljat će pitanja i mijenjati neke od pokretovih istaknutih doktrina i obreda.

#### *Promjene među novim religijama*

Treće, kako jedna kohorta adolescenata prijeđe u odrasle, druga kohorta adolescenata zauzima njihovo mjesto. Na sličan način, kako nove religije prelaze u starije religije, novi valovi novijih religija počnu stupati na scenu.<sup>6</sup> Postkomunistička društva danas igraju domaćina i "starim novim" religijama sa Zapada koje su već zagazile u drugi na-

raštaj članstva *i* domaćim “novo novim” religijama: Novi Jeruzalem u Rumunjskoj, Crkva posljednjeg testameta – sljedbenici Vissariona, Bijelo bratstvo – sljedbenici Marie Devi Khrystos, sve su takvi primjeri.<sup>7</sup>

## Strane nove religije u postkomunističkim društvima

---

### *Novi hibrid*

Ono što je vrlo zanimljivo, sociološki govoreći, za “strane” nove religije u postkomunističkim društvima, jest to da one obično niti su “novo nove” religije (bez obzira na to jesu li nastale ondje nakon pada Zida ili su se pojavile na Zapadu 60-ih i 70-ih godina), niti još ona kasnija skupina pokreta kakvi danas postoje na Zapadu. One se pojavljuju u Srednjoj i Istočnoj Europi kao poseban hibrid, pokazujući osobine koje vuku iz pokreta i prvog i sljedećih naraštaja.

Uviđajući golemu raznolikost među pokretima, ne može se ne primijetiti da nove religije koje su strane postkomunističkim društvima imaju članstvo koje se sastoji od domaćih mladih preobraćenika *i* vodstvo sastavljeno od zrelijih i iskusnijih članova koji su možda sudionici svojeg pokreta dvadeset ili više godina i koji više ne pokazuju mladenački polet kakav su nekad iskazivali.<sup>8</sup> Nema prostora na ovom mjestu da bi se zalazilo u pojedinosti o razlikama koje uzrokuje ovakva kombinacija, ali mogu se primijetiti neke stvari. Misionarske vođe sa Zapada su već naučili neke od zamki pripadanja manjinskoj religiji – na primjer, oni će po svoj prilici ohrabrivati domaće preobraćenike da ostanu u vezi sa svojim obiteljima radije nego da se odcijepi – onako kako su to možda oni sami uradili prije dvadesetak godina. Razlika između članova i nečlanova vjerojatno neće biti tako velika, kakva je bila u vrijeme prvih dana pokreta. Lakše je studentima nastaviti studije, a zaposlenima nastaviti raditi na “vanjskim” poslovima, i pri tom voditi život koji nije tako radikalno različit od ostatka društva kakav bi mogao biti u “novo novoj” religiji. Ali, dok su *novi* članovi *preobraćenici*, oni, kao i preobraćenici na bilo koju religiju (bila ona nova ili stara), izgleda, prolaze radikalne promjene i puno su veći entuzijasti za svoja, novootkrivana uvjerenja nego što su oni koji se rode u religiji.

Strana nova religija će biti, u pravilu, multinacionalna i imat će svoje međunarodne centrale udaljene tisućama kilometara. Novi preobraćenici najvjerojatnije ne poznaju osnivače osobno – dapače, nekolicina karizmatičkih vođa koji su nadahnuli vjernost prvih sljedbenika su sada već

mrtvi, a njihove organizacije se sve više “racionaliziraju” i postaju predvidive.<sup>9</sup> Komunikacija s vrha najvjerojatnije se neće odvijati “licem u lice” – može se, dapače, provoditi (na engleskom ili nekom drugom zapadnom jeziku) uz pomoć elektronskih medija. ISKCON, npr. ima izrazito dobro razvijenu međunarodnu mrežu koja dopušta da se podaci distribuiraju diljem svijeta putem e-pošte; u stanju je, dakle, mobilizirati resurse u trenutku, upozoravajući i obavještavajući ne samo svoje članove već i nečlanove u medijima, vladama i drugdje o akcijama koje bi mogle ugroziti njihove interese, a možda i interese drugih religija.<sup>10</sup> Srodan događaj koji nije ograničen na postkomunistička društva, ali koji je iskrsnuo nakon što je Zid srušen i koji utječe na osobine nekih od novih religija u Srednjoj i Istočnoj Europi, kao i drugdje, predstavlja uporabu privatnih diskusijskih skupina na Internet – lokacijama s ograničenim pristupom koje rabe izdvojeni ili marginalni članovi koji su na neki način razočarani svojom novom religijom i koji razmjenjuju kritičke informacije koje ne nadziru vodstva u pokretima (Barker, 1997.).

Nove religije na Zapadu privlačile su, i do određene mjere još uvijek uglavnom privlače mlade ljude koji nisu ni socijalno, ni ekonomski, ni politički bili ugroženi, ali koji bi mogli ustvrditi da su duhovno bili tlačeni. S druge strane, oni koje pokreti mogu privući u postkomunističkim društvima mogu tvrditi ne samo da su odrasli u duhovnom vakuumu već i da su patili zbog relativno oštre ekonomske, a možda i društvene i političke prisile. Zahvaljujući tome, može se ustanoviti da mnogi od onih iz Srednje i Istočne Europe koje je privukla nova religija, žele *prigriliti* blagodati kapitalizma – potrošački duh i materijalizam – od kojega zapadno članstvo želi *pobjeći*.

### *Novo društveno okruženje*

Mediji i antikulturni pokreti Zapada morali su početi ni iz čega kada se sadašnji val poslijeratnih novih religija pojavio na sceni.<sup>11</sup> U međuvremenu, i jedni i drugi su nagomilali zalihu negativnih priča o novim religijama na Zapadu koje se s misionarskim žarom (ne previše različitim od onog žara koji rabe i same nove religije) prenose medijima i antikulturnim pokretima na istočnoj strani Zida. Međutim, netrpeljivost koju su nove religije iskusile na Zapadu bila je uglavnom, ali ne isključivo, uzrokovana time što su nove i što propituju društveni i politički *status quo* (rat u Vijetnamu, buržujski imperijalizam, i/ili materijalističku bespoštednu trku), netrpeljivost koja se prenijela na nove religije u Srednjoj i Istočnoj Europi mogla bi najvjerojatnije



biti posljedica, kako ću u nastavku donekle i razložiti, doživljavanja tih pokreta kao stranih, onih koji ugrožavaju zemlju i izravno konkuriraju tradicionalnim, nacionalnim religijama.

Još jedan važan čimbenik koji trebamo uočiti je taj da su nove religije na Zapadu iskrsele u nečemu što bismo mogli nazvati manje-više sekularizirajućim pluralizmom (Rof 1995). Prelaskom preko Zida, međutim, našli su se oči u oči sa stanovništvom koje je naslijedilo marksističko naslijeđe. Ovdje ne mislim primarno na nasljedstvo marksizma – dapače, bilo je nevjerojatno malo onih koji su podlegli ideološkoj socijalizaciji u vrijeme Sovjeta. Malo bi ih priznalo (osim javno) da su vjerovali u marksizam, a zapanjujuće mali broj ih je znao išta više od osnova marksističke ideologije – znalo se čuti, s dosta istinitosti, da je moguće da je više marksista bilo na Zapadu nego u Sovjetskom Savezu.

Međutim, stanovništvo komunističkih država, kao i oni koji su odrasli u bilo kojoj drugoj fundamentalističkoj ili sektarijanskoj religiji, naučili su da vjeruju da Istina postoji. Možda nisu bili prihvatili marksizam kao Istinu, ali su svejedno bili skloni vjerovati da Istina čeka da je se otkrije. I opet, kao i kod onih odgojenih u fundamentalističkim ili sektarijanskim religijama, njima se od rane mladosti ugrađivalo vjerovanje da postoje oštre i kritično znakovite razlike koje treba povući između “njih” i “nas”. Ti “oni” mogu biti buržuji, kapitalistički imperijalisti Zapada, ili pak mogu biti, a često i jesu postajali, članovi njihova vlastitog državnog aparata. U oba slučaja, “oni” su često postajali homogeni sinonimi za “loše”, a “mi” za “dobro”.

### *Raznolikost i pluralizam*

Postojale su i još uvijek postoje goleme razlike među različitim zemljama Srednje i Istočne Europe. Dok je Poljska gotovo u potpunosti katolička, prvobitna Čehoslovačka postala je uz katoličko stanovništvo i dom husitima, luteranskoj braći, židovima i brojnim drugim malim i ne tako malim religijskim zajednicama. Kako smo već naznačili, bilo je nekoliko evangelističkih religija i novih religija, uglavnom (ali ne i isključivo) sa Zapada, koje su preobraćale sovjetske građane na svoju vjeru. Najveći dio vjerske šarolikosti prije 1989. bio je posljedica *etničke* raznolikosti koja je pak bila posljedak povijesnih valova migracija, vojnih osvajanja i novih granica koje su ucrtavali Bizantinsko, Otomansko i Austro-Ugarsko Carstvo, mnoštva ratova, uključujući dva svjetska rata u dvadesetom stoljeću.

Zbog toga je moguće pronaći mađarske unitarijance, luterance i grkokatolike kako žive izmiješani s rumunjskim pravoslavicima iz Transilvanije; muslimane, katolike i grčke pravoslavce u Albaniji; Rusija je već dugo primala u krilo različite etničke skupine, svaka od njih čuvajući svoje vlastite vjerske tradicije, kako je najbolje mogla.<sup>12</sup> Ali, za većinski dio stanovništva pluralizam, u smislu miroljubive koegzistencije alternativnih religija, bio je, i za mnoge ostaje, strani koncept.

Tek 1980-ih postala sam svjesna do koje mjere koncept pluralizma može postati problem zemljama koje se nisu upoznale čak niti sa sumnjivim vrstama demokracije koje se može pronaći na Zapadu. Držala sam predavanje o religiji Zapadne Europe i Sjeverne Amerike na Sveučilištu u Varšavi. Došlo je vrijeme za pitanja i slušatelj iz publike je ustao. "Ova ideja o pluralizmu na Zapadu je vrlo zanimljiva," rekao je, "ali tko će pobijediti?" Ja sam pretpostavila da prijevod predavanja nije bio najuspješniji, ali kada sam od riječi do riječi ponovila predavanje u Krakovu nekoliko dana kasnije, dobila sam potpuno isto pitanje: "Da, ali tko će pobijediti?"

Danas, desetak godina kasnije – nakon desetljeća koje je slavilo rušenje Berlinskog zida, koje je bilo svjedokom raspada Sovjetskog carstva, pljeskom pozdravilo uvođenje demokracije i pretrpjelo krvava umorstva i etnička čišćenja bivše Jugoslavije – nameće se i dalje pitanje: "Koja će, od mnogih religija koje se međusobno nadmeću ili ideologija koje se nude, pobijediti?"

Bitka je započela. U ovom radu fokus nije isključivo, ili čak ni prvenstveno, na doslovnim tragičnim bitkama koje su se odvijale u bivšoj Jugoslaviji, niti na dubioznim ulogama koje su religijske institucije – bile one katoličke, pravoslavne ili muslimanske – odigrale u tom procesu. Ono čemu ću posvetiti pozornost je vrlo općenita rasprava o tome kako, u većoj ili manjoj mjeri, u drugim postkomunističkim zemljama – na društvenoj, ako već ne na vojnoj razini – postoje trajne tenzije koje, čini se, djeluju protiv, prije nego što pridonose društvenoj integraciji. Takva napetost može se pronaći i između različitih religija i između religijskih institucija te ostalih dijelova društva.

### Problemi s kojima se suočavaju tradicionalne crkve

---

Gotovo u svakoj zemlji glavni protagonist koji polaže *pravo* na pobjedu je majka crkva, odnosno nacionalna crkva. U sovjetskom razdoblju one su, manje ili više, bile potisnute; u Albaniji su bile potpuno zatrte; u Poljskoj imamo jedinstven slučaj da je Katolička crkva uspijevala privući

vjernike (čak i nevjernike) na misu svake nedjelje i bila je u stanju, na brojne načine, osigurati važnu alternativu socijalističkoj državi. Ali padom socijalizma, sve tradicionalne religije našle su se (ponovno u različitim stupnjevima) suočene s brojnim gorućim problemima. Prema mnogima se pokazivalo nepovjerenje zbog njihove stvarne ili prividne suradnje sa socijalističkim režimom. Ponekad je postojao opravdan razlog za to; ali mnogi su svećenici i drugi vjernici trpjeli proganjanja i, kako smo već ranije spomenuli, dali svoj život za svoju vjeru.

Antireligiozna socijalizacija stanovništva nije nužno proizvodila žestoke ateiste (dapače, može se pronaći nevjerojatno malo tragova uspješno ugrađenog antagonizma prema "opijumu za narod" – puno manje nego antiklerikalizam koji se može naći u nekim dijelovima Francuske ili Italije na primjer); ipak, državni socijalizam je proizveo naraštaje osoba neupućenih u temeljna učenja Biblije, s malim i nikakvim poznavanjem religijskih tradicija i obreda, te neupućenih u religijske i duhovne koncepte pomoću kojih će istraživati transcendentalno.

Tijekom 90-ih godina tradicionalne crkve suočavale su se s demografskom neravnotežom, jer su imali većinu starijih svećenika koji su preživjeli, ili mlade pripravnike, i jedne i druge neiskusne i/ili nesofisticirane u ekonomiji, politici i rukovođenju. Nadalje, crkve nisu imale puno iskustva u razvijanju praktične teologije – Pravoslavna crkva se tradicionalno koncentrirala na liturgiju kao nositelja etničkog identiteta, a do 1989. godine katoličke crkve koje su ostale relativno netaknute radikalnim promjenama koje je donio Drugi vatikanski koncil, bile su sklone zatvorenom konzervativizmu, nesposobne da ponude odgovore na aktualna pitanja svojih vjernika (iako je pobačaj postao vrućom temom o kojoj sada raspravljaju mnoge crkve). Što se pastoralnih pitanja ili socijalnih usluga tiče, njih se definiralo, naročito u gradskim sredinama, kao stvar države; čak i kad svećenstvo želi pomoći, malo ih je osposobljeno za socijalni rad ili savjetovanje, a većina ljudi nije baš navikla okrenuti se crkvi za ovakvu vrstu pomoći. Nedostatak iskustva i osposobljenosti možda se najviše primijetio u područjima kao što su podučavanje i evangelizam; neosposobljene svećenike su ismijavala školska djeca, a sekularni učitelji, kojima su možda iznenada ponudili da predaju vjeronauk, uglavnom nisu školovani za vjerska znanja, a osim toga nisu ni skloni uzeti novi predmet koji ih malo zanima.

I, kao golema većina njihovih članova, crkve su siromašne. Većina svećenika mora preživljavati sa sažaljivo niskim plaćama; mnogo crkvine imovine je konfiscirano;

crkve su možda pretvorene u bazene, skladišta za krumpir, bolnice ili sirotišta. Sporovi u svezi s obnovom i povratom tih i drugih osnovnih sredstava<sup>13</sup> mogu postati predmet posebno ogorčene borbe kad postoje dva ili više zahtjeva za istu zgradu ili komad zemlje, kad je bolnica ili sirotište prisiljeno seliti na lošije mjesto ili se zatvoriti. Crkvu se tada može optužiti za nebrigu, gramzivost ili veću zabrinutost za sebe i svoje sekularne interese nego za potrebe siromašnih i nezbrinutih. U Poljskoj se prije 1989. mogla često čuti fraza: "Crkva i mi protiv njih"; sada će se vjerojatnije čuti: "Crkva i oni protiv nas".

Uzevši u obzir ovo i tisuće drugih problema, ne čudi da tradicionalne crkve s gorčinom zamjeraju upade na njihovo područje koje izvode strane religije – posebno američki evangelistički protestanti i novi religijski pokreti. Ovo zamjeranje postaje posebno akutno kad strani misionari pokažu nespornu nadmoćnost u podučavanju, evangelizaciji i, iznad svega, u crpljenju naizgled neiscrpnih izvora financijskih sredstava.

### *Konkurencija alternativnih religija*

Nije sve pošteno u ljubavi i pluralizmu. Strani misionari, tvrde nacionalne crkve, potkupljuju naše stado – stado koje pravedno pripada nama. Ako se oca zatvorilo, nije li pravedno da mu se, nakon puštanja iz zatvora, dopusti da se njegova djeca vrate njemu? Zašto bi trebalo posvojiteljima dopustiti da nam ukradu djecu? "Jehovini svjedoci (mormoni, munovci, baptisti) su vrlo bogati," žale se tradicionalne crkve. "Oni obećavaju siromašnima, ako im se pridruže, da će im pomoći novcem da započnu posao – oni *kupuju* duše."

I nisu samo prljava bogatstva ta kojima strani misionari mame stado. Oni mogu donijeti zaposlenje – mormoni su pokrenuli cementaru u Republici Armeniji. Kako je spomenuto već ranije, Biblije se krijumčarilo kroz Željeznu zavjesu godinama, ali jednom, kad se srušio Zid, ne samo Biblije već razna literatura preplavila je knjiga gladne narode s druge strane (ljudi koji stoje u redu bili su prečest prizor tijekom socijalističkog razdoblja, ali najduži redovi koje sam ikad vidjela u sovjetskom Pragu bili su četvrtkom, kad su se knjige prodavale). Doslovno dok se rušio Zid, scientolozi su bili tu, dijelili svoju literaturu istočnim Nijemcima. Uskoro ih se moglo pronaći i u drugim post-socijalističkim društvima kako priređuju tečajeve kao npr. *Kako poboljšati svoje komunikacijske sposobnosti* i sve druge vještine potrebne onima koji teže kapitalizmu; nudili su se tečajevi čišćenja kao protumjera industrijskoj zagađenosti i

posljedicama Černobila. Unifikacionisti su organizirali putovanja na Zapad studentima i onima koji su imali izgleda da popune vodeće pozicije u budućnosti; održavali su konferencije s više tema u udobnim hotelima na Krimu (sada će vjerojatno pozvati one koji mogu sebi priuštiti da plate povlasticu sudjelovanja u jednom od njihovih masovnih "Blagoslivljanja"); možda je najzavodljivije od svega bilo što su poslali dragovoljce sa Zapada da besplatno ili po iznimno niskim cijenama daju poduke iz engleskog jezika. Transcendentalni meditari nude transcendentalnu meditaciju; Sahaja joga nudi trenutačno prosvjetljenje u buđenju kundalina; ISKCON poklonici nude Krišna svijest, a *Food for Life (Hrana za život)* često hrani neishranjene i one koji gladuju, a koje je ostatak svijeta uglavnom napustio u ratnim područjima poput Bosne, Čečenije i Ngorno Karabaha (dok ih se nije istjeralo zbog "ugrožavanja i podriivanja nacionalne solidarnosti").<sup>14</sup>

Nove Crkve koje ovise o američkim teolozima prosperiteta (kao što su Kenneth Hagin i Kenneth Copeland) ubrzano rastu. Možete npr. sudjelovati skupu od oko 6 000 mladih i ne više tako mladih članova Crkve mađarske vjere na velikim sportskim stadionima u predgrađu Budimpešte ili skupu Crkve istine na otvorenom prostoru izvan Jerevana. Na oba mjesta članovi kongregacije bit će odjeveni u svečana nedjeljna odijela i, jedan za drugim, zahvalni obraćenici sa svjetlucavim očima svjedočit će o svojem uspjehu u karijeri i o tome kako su iz siromaštva postigli bogatstvo, bar relativno, nakon što su primili Isusa u svoja srca. Jednako kao i u dijelovima Latinske Amerike i Afrike, takozvani "Happy Clappies" (*Veseli pljeskači*)<sup>15</sup> nude poruku Isusove ljubavi uz obećanje zdravlja i bogatstva - i ne baš beznačajan broj ljudi uistinu prihvaća ponudu i prosperira.<sup>16</sup>

Mnogi strani misionari, nadalje, imaju ne samo iskustva u podučavanju i preobraćanju, već im je dostupna skupa tehnologija pomoću koje mogu prenositi svoje poruke desecima tisuća (ili više) ljudi istodobno. Zakupljanje udarnih termina na radiju i satelitskim TV postajama samo su neki od očitih izvora kojima raspolažu.

## Raznolikost odgovora na religijsku situaciju

---

*Ponuda* alternativnih religija u Srednjoj i Istočnoj Europi je nesumnjivo tu. Ali dostupnost stranih dobara ne mora značiti da postoji i značajna *potražnja*. U nastojanju da oslika raznolikost koja se može pronaći između pojedinaca i njihove prijamčivosti na religijske alternative u religijskom supermarketu, ovo poglavlje skicira raspon idealnih

tipičnih stanja koja se mogu pronaći u postkomunističkim društvima. Ono također nakratko hipotetizira o odnosima koji postoje između motivirajućih interesa i stavova prema i nacionalnoj/majci Crkvi i alternativnim religijama.

Valja naglasiti da su opisi idealni tipovi u weberovskom smislu (Weber, 1949.). To znači da im cilj nije odražavati trenutačnu stvarnost, već radije pružiti analitički alat za komparativne svrhe. Moguće je, dapače vjerojatno, da će se rijetko tko prepoznati u bilo kojem od tipova; većina će, po svojoj prilici, pripasti dvama ili više tipova.<sup>17</sup> Ipak, vjeruje se da će logika odnosa između različitih pozicija prikazanih u tablici 1. biti prepoznatljiva – bar toliko da posluži kao osnova za empirijska testiranja u budućim istraživanjima o: (a) relativnom sastavu članstva različitih tipova i unutar i između različitih društava i (b) pouzdanosti hipotetskog odnosa između individualnih religijskih pozicija, motivirajućih interesa vezanih uz tu poziciju i njegovih stavova prema majci/tradicionalnoj Crkvi i prema alternativnim religijama.<sup>18</sup>

Tablica 1.

Idealni tipovi pozicije i stavova koji hipotetiziraju idealni tipični motivacijski interes povezan s pojedinačnim religijskim stavovima i konzekventnim stavovima prema majci/nacionalnoj crkvi i prema alternativnim religijama

Religijska pozicija	Motivacijski interes	Stav prema	
		majci crkvi	konkurenciji
Trajni polaznik	Religijski	+	-
Tradicionalist	Nacionalistički	+	-
Ateist	(a) Nacionalistički	+	-
	(b) Religijski (negativni)	-	-
Potencijalni	Samo/grupni napredak	(+)	(-)
Revivalist	unutrašnji Religijski	(+)	(-)
	vanjski Religijski	(-)	+&-
Pripadnik - ne vjernik	prije 1989. nakon 1989. Grupni napredak (nacional.) Samonapredovanje (nac.)	(+)	(-)
Vjernik - ne pripadnik	Religijski	(-)	(+)
Religijski tražilac	Religijski	(-)	+
“New Age” tražilac	Duhovni	-	(+)
Konzumerist	Samonapredovanje	(-)	(+)

(zagrade označavaju kvalifikaciju)

“Trajni polaznici” su ljudi koji su odlazili u crkvu tijekom socijalističkog režima i koji su bili i ostaju čvrsti stupovi nacionalne crkve. Takvi ljudi se tipično nalaze u ruralnim područjima; očit primjer je *babuška*<sup>19</sup>, ali ta bi kategorija obuhvatila i svećenike, redovnike, časne sestre i druge religijske profesionalce. U ovih je ljudi za očekivati da

će ih motivirati dubok osjećaj religijske odanosti koji je neotuđivo povezan s kulturnim naslijeđem koje je godina-ma podržavala majka crkva. Na bilo kakvu konkurenciju, posebno od pomodnih stranih pokreta, ovakvi trajni polaznici će vjerojatno gledati kao na anatemu.

“*Tradicionaliste*” vjerojatno neće toliko motivirati religijska odanost, koliko važnost održavanja nacionalnog kulturnog naslijeđa. Za njih je kontinuitet identiteta nacije potpuno nezamisliv bez majke crkve. Njihovi osjećaji su slični onima trajnih polaznika, ali na prvom mjestu im je očuvanje njihove kulture od strane crkve koju oni moraju vjerno podržavati. To im je važnije nego pridržavanje bilo koje posebne dogme ili izvršavanje bilo kakvog svetog obreda. Jasno alternativne religije, posebno one stranog podrijetla, izgledat će kao prijjetnja i njihovu osobnom identitetu, ali i opstanku nacije.

“*Ateisti*” se tipično nalaze među onima koje je odgojio i socijalizirao socijalistički režim i koji su već zagazili u srednje godine koncem 80-ih. Oni će vjerojatno ustvrditi da im religija nije bila potrebna u prošlosti i da im ne treba ni sada. Njih se može dalje podijeliti u dvije odvojene kategorije. Prva se preklapa s prethodnom kategorijom “*tradicionalista*” (koji će bar prešutno pristajati da postoji Bog). Drugu kategoriju više motivira religioznost – ili antireligioznost. Ovdje bi se moglo pronaći okorjele marksist-lenjiniste koji vjeruju da je religija opasno opojno sredstvo koje je izradio čovjek i koje je odgovorno za održavanje buržujskih ideologija država i lažne svijesti masa. Iako su ideološki protiv svake religije, ovakvi ateisti ne moraju biti žestoki protivnici alternativnih religija zato što ih vide kao (ma kako sumnjivu) alternativu relativno moćnoj tradicionalnoj Crkvi. Oni bi im također mogli pružiti ograničenu podršku na temelju jednakih prava za sve građane.

“*Potencijalni*” su kategorija koja na religiju gleda kao na luksuz za koji trenutačno nemaju vremena. Ekonomska situacija zaokuplja njihovo čitavo vrijeme i pozornost. Možda će, objašnjavaju oni, kada ne budu tako zaokupljeni s osiguravanjem osnovnih potreba za sebe i svoju obitelj, religijskim pitanjima moći posvetiti više pozornosti. U međuvremenu, nemaju ništa protiv majke crkve za koju će vam reći da, vjerojatno, zaslužuje njihovu podršku. Na alternativne religije su skloni gledati s ne dovoljno jasno oblikovanom sumnjom.

“*Revivalisti*” su kategorija koju motiviraju religijski interesi i može je se pronaći i unutar majke crkve i u alternativnim religijama. Sljedbenici Aleksandra Mena mogu poslužiti kao primjer “*unutrašnjih*” revivalista unutar Ruske pravoslavne crkve. To su ljudi koji su prije svega privrženi

majci crkvi, ali nisu zadovoljni načinom na koji njezine vođe rješavaju trenutačne probleme. Oni revivalisti koji se identificiraju s nacionalnom crkvom pokušat će uvesti reforme djelujući unutar organizacije, ali ponekad, kao što je slučaj u Bugarskoj, ili iz drugih pobuda, u Ukrajini, njihove aktivnosti mogu dovesti do odcjepljenja. Prilično često su, međutim, “unutrašnji” revivalisti liberalni i otvoreni k ekumenskom, pa čak i međuvjerskom dijalogu. Oni obično ne osuđuju alternativne religije samo zato što su alternativne. Drugi “vanjski” revivalisti, kao poput onih koji pripadaju američkim evangelističkim religijama, teže da istinu i spasenje donesu svakoj duši. Iako druge crkve mogu doživjeti kao smetnju, oni također mogu uvidjeti mudrost suradnje s nacionalnom crkvom. Oni najvjerojatnije neće imati pozitivan stav prema drugim alternativnim religijama (sebe, naravno isključuju) koje neki njihovi članovi mogu proglasiti heretičnim ili čak sotonskog podrijetla.

“Pripadnici-ne-vjernici” ponovno se ubrajaju u dvije podgrupe. Prvo, to su oni koje su, prije rušenja Zida, motivirali antikomunistički interesi da podržavaju nacionalnu crkvu kao alternativnu ideologiju i strukturu. Očiti primjer za to je Poljska u kojoj su roditelji ateisti krstili svoju djecu, pohađali misu i sudjelovali u raznovrsnim aktivnostima koje je organizirala Katolička crkva. To ne znači da će imati snažnu averziju prema alternativnim religijama, ako ni zbog čega drugoga, onda zbog toga što su i sami bili alternativa državnom aparatu. “Pripadnici-ne-vjernici” nakon 1989. najvjerojatnije su motivirani vlastitim interesom. Jednako kao i u vrijeme komunističkog režima, ako je netko želio napredovati ili čak samo biti razmjerno siguran na svojem poslu i općenito, bilo je preporučljivo biti vlasnikom knjižice Komunističke partije. Dakle, nakon sloma komunizma moglo bi koristiti da ih se vidi kako odlaze u “pravu” crkvu, da se sastaju i druže s “pravim” ljudima, čime će pokazati da su pravi kršćani i da podržavaju nacionalnu crkvu. Jasno, bilo kakva sumnja da podržavaju alternativne religije, naročito strane i/ili nove religije, ne bi bila preporučljiva.<sup>20</sup>

“Vjernici-ne-pripadnici” su religijski motivirani. *Međutim*, oni su razočarani iz ovog ili onog razloga u tradicionalne crkve, iako mogu osjećati da bi, kad bi se crkve reformirale, oni tu našli svoje pravo srce. Neki će se odlučiti na molitvu, čitanje Biblije i/ili provođenje drugih vjerskih obreda sami za sebe. Drugi će pokrenuti manju skupinu - to je bila prilično rasprostranjena pojava u Mađarskoj i nije bilo neobično da članovi tih temeljnih zajednica dođu iz različitih vjeroispovijesti.



“Religijski tražioci”, kao i prethodna kategorija, obuhvaća nezadovoljnike nacionalnom crkvom koji su spremni isprobati alternativne odgovore na njihova religijska pitanja. Ponekad će osoba koja ulazi u ovu kategoriju pristupiti alternativnoj religiji na neko vrijeme, otkrivši društveno okruženje, koncepte ili možda biblijska znanja pomoću kojih će razviti svoje vjersko razumijevanje. Nakon nekog vremena, međutim, mogli bi otkriti da je ta alternativna religija plitka ili da joj nedostaje tradicije koju oni drže dijelom svojeg kulturnog naslijeđa. U tom bi se slučaju mogli vratiti svojoj nacionalnoj crkvi, nakon što su dobili, po njihovu mišljenju, dostatno religijsko razumijevanje kako bi mogli imati koristi od onoga što Crkva može ponuditi.

“New Age tražioci” i nisu tako jako različiti od ranijih kategorija, ali njihov interes će vjerojatnije biti težnja duhovnom prosvjetljenju, nego poznavanju ili razumijevanju religijske tradicije. Njihov stav prema svakoj tradicionalnoj organizaciji će najvjerojatnije biti – sumnjičavost. Dapače, oni će najvjerojatnije biti skeptični prema svim organizacijama i tražit će “Boga u sebi” i načine da razviju “pravog sebe”, prije nego će se prikloniti bilo kojem pokretu – iako ih može privući nova religija kad njezina retorika obećava oslobođenje od ograničenja normalnog društva (Barker, 1995.d).

“Konzumeriste” motivira ponajprije interes u unapređenje vlastite karijere ili dobivanje neke druge koristi iz bilo kojeg dostupnog izvora. Nacionalne crkve nemaju izgleda da im ponude išta što bi privuklo njihovu pozornost, ali nekoliko alternativnih religija bi moglo. Već je bilo riječi o nekima od sekularnih prednosti koje alternativne religije mogu ponuditi – od izravne financijske pomoći do učenja engleskog jezika i tečajeva iz područja poslovnog upravljanja. Iako sudjelovanje u alternativnoj religiji zbog sekularnih razloga može privući neke konzumeriste njezinoj društvenoj ili vjerskoj ponudi, većina će ipak uraditi ono što rade i njihovi kolege na Zapadu – zgrabiti što mogu i ostaviti pokret za sobom.

## Religija i nacionalizam

---

Razmatranje raznolikosti koje nudi religijski supermarket te razabiranje tipova individualnih predispozicija prema toj raznolikosti mogli bi imati značajnu ulogu u razumijevanju situacije u odnosu na alternativne religije u Srednjoj i Istočnoj Europi, ali to zasigurno nije dostatno. Jedno od mnogih pitanja koja je potrebno postaviti odnosi se na relativnu snagu različitih religija i vrste prepreka s kojima se

suočava ne samo majka crkva, već i alternativne religije. Nasilje i zakonska ograničenja su očito metode za kontrolu bilo koje religije; njih se rabilo i još uvijek se rabi za pobjedu u ideološkoj borbi. Manje vidljiva, ali možda jednako učinkovita su suptilnija oružja prišivanja negativnih slika i etiketa protivnicima, koji su oslikani kao prijetnja ne samo pojedincima već osnovnoj strukturi samog društva.

Stjerana u kut sa svih strana, kako ona vjeruje, sa svim izgledima protiv sebe, ne čudi da nacionalna crkva pruža otpor. Mnoge traže ustavnu zaštitu za sebe i strogi nadzor nad ostalim religijama, naročito nad onima iz inozemstva. Mnoge se također okreću nacionalnim osjećajima u svojem obraćanju članovima svojeg stada, uvjeravajući ih u svoje pravo da ih drže svojim. Sve češće retorika unutar nacionalne crkve, ali i izvan nje, ističe da biti dobar – *prav* – Rus, Bugarin, Rumunj, Poljak, Hrvat ili Srbin znači da treba biti član – ili bar pristaša – nacionalne crkve. “Mi, nacija” i “mi, crkva” su jedno. “Oni” – ostali – su iza ploti; oni nisu samo heretici, oni su izdajnici. Otvorenost takve pozicije već je bila sadržana u idealnim tipovima opisanim ranije, pri čemu tablica 1. ukazuje na važnost nacionalizma među motivirajućim interesima prikazanim u drugom stupcu. Možda se pojava religije i nacionalizma može detaljnije oslikati još jednom pričom.

Moja gazdarica u Jerevanu je školovana žena i jedna od najboljih žena koje poznajem; dočekuje me kao dugoizgubljenu kćer svake godine kad se vratim u Armeniju. Jedne večeri sam se vratila kući nešto kasnije nego inače i ona me pitala gdje sam bila.

“Bila sam u Hare Krišna hramu,” odgovorila sam.

“Oh – oni nisu Armenci,” rekla mi je ona.

“Oh da – jesu,” rekla sam ja.

“Ne, nisu,” ponovila je ona.

“Jesu,” ponovila sam.

“Nisu,”

“Pazite,” rekla sam, “oni su svi živjeli u Jerevanu čitav svoj život – ne govore ni jedan drugi jezik osim armenskog – i sva njihova imena završavaju na -ian.”

“Oni nisu Armenci. Oni nisu kršćani.”

“Dajte, prestanite,” suprotstavila sam se, “ni vaša djeca nisu kršćani – oni su ateisti – zar ni oni nisu Armenci?”

“Naravno da jesu,” odgovorila je uvrijeđeno, “oni su kršćanski ateisti.”

I to je, izgleda, značilo da su oni, za razliku od poklonika Krišne, Armenci.

Nije me iznenadilo kad sam čula nekoliko tjedana kasnije da je hram koji sam posjetila napadnut; nekoliko poklonika je pretučeno, a imovina im je odnesena ili uni-

štena. Nekoliko mjeseci kasnije ponovno su napali hram Krišne. Jedan od poklonika, kojeg sam kasnije ponovno intervjuirala, pokazao mi je nekoliko snimaka koje je netko načinio ubrzo nakon napada – imao je krvavu glavu, dok su drugi sljedbenici još uvijek bili u bolnici. Službenik u Američkoj ambasadi mi je potvrdio tu priču.

Ovog puta nisu samo Krišnini sljedbenici bili napadnuti. U Moskvi sam razgovarala s parom mladih pripadnika Obitelji (prvotno Djeca Božja) koji su ozbiljno shvatili prijetnju da će ih baciti s njihova balkona na dvanaestom katu – napustili su zemlju. Dapače, nisu samo nove religije izvrnute napadima. Nisu izostavljeni ni američki baptisti, a nisu ni neki armenijski protestanti iz dijaspore. Mladi paravojnici upali su u domove i urede gotovo svih religija u zemlji, osim, naravno, nacionalne crkve i mormona. Kad sam pitala jerevenske mormone kako su uspjeli pobjeći, odgovorili su mi da je to zbog toga što je Bog bio na njihovoj strani, ali nekako sam sumnjala da je cementara možda imala nekakve veze s tim.

Desetke Armenaca sam ispitivala o incidentima. Nekolicina je bila ljuta i posramljena. Neki su poricali da se tako nešto dogodilo ili moglo dogoditi. Ali većina (uključujući političare i svećenstvo) rekla je da, iako žale zbog incidenta, članovi tih stranih religija sami su tražili što su dobili i da bi bilo najbolje da oni (uključujući one izdajničke armenske građane koji poriču tradicionalnu religiju Armenaca) napuste zemlju.

Potrebno je prepoznati tri točke. Prvo, oni zacijelo nisu bili *vjerski* fanatici; većina ih nikada nije išla u crkvu i nisu bili kadri navesti ni jedno od četiriju Evanđelja. Drugo, oni nisu bili ni pokvareni ni zli ljudi. Bili su “normalni”, pristojni ljudi koji su samo znali da je njihova zemlja izložena stranim miješanjima. Treće, priča se odnosila na Armeniju, ali varijacije bi se mogle ispričati o Rusima, Bugarima, Srbima i raznim drugim nacijama diljem svijeta.<sup>21</sup> Ovo što sam ispričala predstavlja konceptualni manevar koji se može naći u mnogim zemljama i koji definira nacionalne, etničke i/ili kulturne “nas” u smislu – ili možda kao sinonime za – članove ili poklonike nacionalne/majke crkve. Sve ostale se utrpava u kategoriju “oni”.

Ali, kad se pogleda detaljnije na druge religije osim nacionalne crkve, uočava se jasno pravilo ponašanja u njihovoj retorici, što ima kumulativan učinak na njihovu sliku kao manjine, a posebno, kao nove religije. Pokušaj da se to pravilo prikaže simbolično nalazi se u tablici 2.

Eileen Barker  
**Ali tko će pobijediti?**

Tablica 2.  
 Idealni tipični stavovi religija u  
 odnosu na "njih" i "nas"



Kad bismo grubo uopćavali, druge tradicionalne religije koje su povijesno bile nazočne u društvu (muslimani u Rusiji, grko-pravoslavci u Albaniji, unitarijanci u Rumunjskoj i povremeno – iako je njihov slučaj ponešto drukčiji – židovi u Poljskoj, Mađarskoj, Rusiji i Češkoj Republici), iako nisu dio onoga “mi” u majci crkvi, znaju definirati to “mi” ne samo kao sebe same već i kao sebe *i* nacionalnu crkvu. Strani misionari iz glavnih crkava (baptisti u Rumunjskoj, luterani i anglikanci u Rusiji) vjerojatno će pričati o tome kako surađuju s nacionalnom crkvom da bi spasili društvo za Boga. Drugim riječima, oni sebe uključuju u “mi” tradicionalnih (respektabilnih) religija, rađajući zajednički na dušama građana nacije – oni drugi su ti “oni”. Ali, sličnu tvrdnju možemo čuti i od religija koje su se kao sekte pojavile u devetnaestom stoljeću (Jehovini svjedoci, mormoni, adventisti sedmog dana). I oni sebe definiraju kao integralni dio proširene, “respektabilne” mase “mi” – kršćanskog društva. To, naravno, znači da se novi religijski pokreti ubrajaju u “oni” po manje-više svačijoj definiciji – osim, naravno, njihovoj.

Istina je, kako smo spomenuli prije, da postoji kontekst unutar kojeg “nove nove” religije sebe definiraju kao “mi” u odnosu na ostatak društva. To, međutim, ne znači da oni prestaju na sebe gledati kao na građane zemlje u kojoj su rođeni. No, iako ruski rajneši, bugarski munovci, mađarski scientolozi ili poljski poklonici Krišne sebe mogu držati Rusima, Bugarima, Mađarima, Poljacima i sl., oni su, u očima mnogih njihovih zemljaka sebi oduzeli normalno pravo građanstva. Prisežući na pripadnost *multinacionalnoj* globalnoj religiji, oni su se dokazali kao *antinacionalisti* – izdajice.<sup>22</sup>

Nije samo retorika nacionalizma ta zbog koje se “kultiste” svrstava u “one”. Ponašanje prema članovima manjinskih religija kao prema građanima nižeg reda koji imaju manja prava od normalnih građana, često se opravdava njihovim vjerovanjima i obredima – ili navodnim vjerovanjima i obredima. Naravno, nisu svi članovi novih religija sveci; oni su, na iznenađenje nekih, prilično obična ljudska bića. Činjenica da pripadaju novim religijama može, međutim, neke od njih navesti da budu donekle bolji ili lošiji nego što bi inače bili. Istina, oni jesu skloni svoju religiju shvatiti ozbiljnije od većine, a to može biti opasno – pogledajte u što su se stare religije pretvorile.

Ako članovi nove religije prekrše zakon – a neki jesu – tada bi sigurno zakon trebalo primijeniti za njih jednako kao i za bilo koga drugoga. Ali, bilo koja nacija koja prihvata *Povelju Ujedinjenih naroda o ljudskim pravima* ili *Europsku konvenciju o ljudskim pravima i fundamentalnim slobodama*, ne može primjenjivati posebne zakone na nekoga *zbog njegovih ili njezinih uvjerenja*.<sup>23</sup> Ako dolazak nove ili strane religije dovodi do toga da se događaju stvari koje ne odobravamo, ali koje nisu predviđene zakonom, možda će biti potrebno uvesti nove zakone – da se zaštiti djecu rođenu u nekom pokretu, na primjer. Ali u demokratskom društvu koje tvrdi da su svi njegovi građani jednaki pred zakonom, takvi novi zakoni bi se trebali primjenjivati na sve – bili oni pravoslavci, katolici, luterani, muslimani, adventisti sedmog dana, sljedbenici Krišne ili scientolozi.

Postoje, usprkos svemu, razlozi zbog kojih, inače tolerantni ljudi, kažu da – iako im ni u snu ne bi palo na pamet napasti pripadnike novih religija zbog njihovih uvjerenja i iako se (općenito govoreći) slažu da svatko “ima pravo na slobodu misli, savjesti i religije”<sup>24</sup> te da svatko ima pravo na temeljna ljudska prava “bez ikakve razlike, kao što je religija”<sup>25</sup> – mora se, kažu oni, uvidjeti da će ipak trebati uvesti posebne metode kontrole tih pokreta. To, uvjeravaju, zbog toga što djelovanje novih religija može postati prijetnja pojedinim njihovim članovima (kao u slučaju *Heaven's Gate*) ili drugima u njihovu pokretu (kao što je bio slučaj Sunčeva hrama) ili onima koji s njima ukrste koplja (kao što je bio slučaj odvjetnika u postupku protiv Synanona koji je u svojem sandučiću za poštu pronašao zmiju) ili, što još najviše straši, nedužnim članovima javnosti (kao što je bio slučaj Aum Shinrikyo i putnika iz tokijske podzemne željeznice). Naravno, sve su to užasna i (osim samoubojstava iz *Heaven's Gatea*) krivično kažnjiva djela – ali sama činjenica da su to krivična djela znači da

ih se može krivično goniti prema “normalnim” krivičnim zakonima.

## Popularni imidž novih religija i njegove posljedice

---

Kultovi, nije neobično čuti da se priča, ispiru mozak svojim žrtvama, razaraju obitelji, spletkare u politici, spletkare s novcem, krijumčare oružje i drogu, izvode seksualne orgije, obredno zlostavljaju djecu, čine samoubojstva i umorstva. Njih bi, stoga, trebalo podvrgnuti posebnoj regulaciji ili sasvim zabraniti.

Istina je da su članovi *nekih* novih religija obavljali *neke* od tih *postupaka* u *nekom razdoblju*. Također je istina da su neki članovi starih religija – dapače i neki koji nisu članovi nikakve religije – radili isto. Primjera radi, postoje doslovno stotine rimokatoličkih svećenika koji su optuženi za seksualno zlostavljanje djece u SAD-u tijekom proteklog desetljeća. Nije, stoga, baš potpuno šaljiv odgovor koji je na pitanje: “Kad to kult prerasta u religiju?” jedan gospodin iz Oxforda, prema pisanju *The Guardian* dao: “Onda kad se prestanu ubijati međusobno i počnu ubijati druge ljude.”

Između raznih čimbenika koji slažu karte protiv prava članova novih religija na uživanje ljudskih prava u jednakom omjeru kao i drugi građani, posebnu pozornost treba posvetiti slici koju javni mediji i antikultni pokreti grade u glavama članova društva o novim religijama. Poznato je da nema dvoje ljudi koji imaju potpuno jednaku sliku stvarnosti. Svaka vizije “istine” više ili manje potpada pod utjecaj informacija koje rabimo da bismo izgradili svoju vlastitu verziju, a te informacije su, više ili manje, odabrane prema našim ciljevima i interesima. Nadalje, skupine ljudi koji imaju zajedničke ciljeve i interese sklone su izgradnji stvarnosti na način koji je sustavno različit od drugih skupina s drukčijim ciljevima i interesima (Barker, 1995.c).

### *Medijski imidž*

Mediji čiji je cilj da steknu i zadrže gledatelje, čitatelje i/ili slušatelje, imaju interes za atipično, seksi, bizarno – bilo što što će privući pozornost. Za priče o ljudima koji vode normalan, sretan život drži se (obično opravdano) da nisu baš zanimljive ili uopće zanimljive potencijalnoj publici. S druge strane, mračni kult s bizarnim vjerovanjima i neobičnim obredima jest, moramo se s tim suočiti, zanimljiv. Nadalje, novost nije *novost* ako je stara kao stari šešir. Proizvođači medijskih priča nemaju ni vremena ni prostora

da bi zašli u dubinu većine svojih priča. Posljedica toga je da se objavljuju senzacionalne priče – a kako je slika koju javnost ima o kultu gotovo automatski strastveno fascinantna, krivično djelo koje počini član kulta će se objaviti, a zločin koji počini član većinske religije nema velike izgleda da se objavi – ili ako se i objavi, činjenica da je počinitelj djela katolik (ili što je već većinska religija) neće se ni spomenuti.

Posljedica svega ovoga je da upečatljivost bizarnog ili “loših vijesti” koje se odnose na kultove obično biva neproporcijalnom u odnosu na relativnu učestalost – lako bi se moglo pokazati da katolici ili anglikanci imaju višu stopu krivičnog ponašanja nego manjinske religije, ali dojam će biti da su kultisti, a ne članovi Anglikalne, Katoličke ili Pravoslavne crkve oni koji počinju tako mnogo zločina. Ovo sve zajedno ne sugerira da su sve slike stvarnosti jednako vrijedne. One to nisu. Postoje metode pomoću kojih pouzdano točnije slike iskustvene stvarnosti možemo izgraditi i provjeriti. Sociolozi bi trebali provesti usporednu analizu s “kontrolnom skupinom” katolika ili anglikanaca (ili općenito stanovništva) iste dobne strukture i društvena podrijetla kao što imaju članovi nove religije te vidjeti imaju li istu stopu, recimo, zlostavljanja djece u jednoj skupini u odnosu na drugu. Moglo bi se lako dogoditi da nas rezultati navedu na postavljanje pitanja o tome što je to u novoj religiji što je *sprječilo* njihove članove da izvrše samoubojstvo, ubojstvo, seksualno zlostavljanje ili slično.

### *Antikult imidž*

Druga skupina sa zajedničkim interesom koju bi trebalo spomenuti nakratko je tzv. antikultni pokret. To je učinkovito organizirana mreža skupina diljem svijeta koja plasira negativne informacije o novim religijskim pokretima. Još jednom, nemam dosta prostora za detaljno opisivanje načina rada takvih skupina, a trebalo bi naglasiti da postoji prilično širok raspon vjerovanja i postupaka koje se može pronaći među antikultistima, ali njihova učinkovitost u pomaganju medijima i, dapače, širem stanovništvu, u definiranju “kultne stvarnosti” prema njihovim shvaćanjima zasigurno nije beznačajna. Zanimljivo, ali mnogi antikultisti imaju zapanjujuću sličnost s kultistima koje napadaju. Oni predstavljaju vrstu zrcalne slike u kojoj “dobro i bogobojazno” nekog kulta postane “zlo i satansko” antikultista, a “mi” kod kultista postane “oni” kod antikultista. Za antikultiste, kao i za neke nove religije, stvar je ili sve ili ništa – ili ste neopozivo s nama, ili ste protiv nas.

Uvođenje opisa, što bi sociolozi najradije uradili, značilo bi “zamutiti vodu”.

### *Državni nadzor*

Rastući nacionalizam koji se povezuje s nacionalnim crkva-  
ma i negativnim imidžom koji su o novim religijama iz-  
gradili mediji i antikultisti, kao i izdašno objavljivano pro-  
turdruštveno ponašanje i zločini koje su počinili neki pok-  
reti u različitim mjestima po svijetu, doveli su do porasta  
pritiska na vlade da “učine nešto” s tim kultovima – može  
biti prilično popularan potez političarima da javno napad-  
nu te pokrete, jer je malo vjerojatno da će ih netko braniti.

Jedan od putova kojim država može nadzirati vjerske  
manjine, a do neke mjere i većinske religije, je registracija.  
Države se međusobno razlikuju po tome do koje mjere  
drže da je to potrebno i/ili poželjno. Ponekad zakon po-  
sebno oteža postupak registracije manjinske religije, a po-  
stoje veliki nedostaci neregistriranja. Registracija može, na  
primjer, zahtijevati obvezatan minimum od 10 000 člano-  
va (osim, kao u slučaju Češke Republike, ako religija nije  
članica Svjetskog savjeta crkava, u kojem slučaju je dostat-  
no 100 članova), čime se učinkovito isključuje puno man-  
jinskih religija. Još jedan kriterij može biti dužina razdob-  
lja nazočnosti religije u zemlji u kojoj razdoblje od sto go-  
dina učinkovito isključuje nove i/ili većinu stranih religija.  
Ruski zakon iz 1997. godine uvjetovao je da prije registra-  
cije religija mora biti službeno priznata petnaest godina,  
ali kako je već rečeno, mnoge religije koje su tada bile na-  
zočne trudile su se da ih se službeno ne prizna, u vrijeme  
sovjetskog režima

I dok postoje načini da registracija donese pozitivnu  
potporu religiji osiguravajući joj novac ili subvencije te do-  
puštajući joj da djeluje kao pravna osoba pred zakonom,  
registracija može djelovati i kao sredstvo da se srežu aktiv-  
nosti religije – diktirajući, na primjer, kako treba odgajati  
djecu. Istodobno, neregistriranje može značiti da vjersko  
tijelo nije u stanju iznajmiti dvoranu za sastanke ili čak ra-  
biti svoje prostorije za obrede štovanja; može se čak dogo-  
diti da ne može djelovati kao vjerska organizacija u nekim  
društvima.

Države ne trebaju donositi diskriminirajuće zakone  
da bi pridonijele diskriminaciji društva. Čak i ako pravni  
sustav ne diskriminira manjinsku religiju (a nekolicina se  
postkomunističkih ustava uzorno brine da to ne budu),  
stvarna *implementacija* zakona može biti diskriminatorna i  
postoje brojni slučajevi grubog kršenja nediskriminirajućih  
zakona (Levinson, 1996.). Vlade mogu izdati izvješća koja



sadrže vrlo upitne informacije.<sup>26</sup> Ove sam godine svojim apsolventima dala novu vježbu. Trebali su napisati kritiku od 1500 riječi opisa novih religija u Izvješću 1996. koje je izdalo rusko Ministarstvo unutarnjih poslova (Kulikov, 1996.) i zdravstva (Tsaregorodtsev, 1996.). Kao studenti, oni su s mnogo oduševljenja razotkrili metode koje su dovele do stvaranja iznimno bogate kaše grubih izobličavanja, uopćavanja, nedosljednosti i bezobraznih netočnosti. Nije, naravno, tako zabavno ako ste član neke nove religije koju se definiralo kao jedan od “opasnih, destruktivnih kultova” koji treba, predlaže se, zabraniti, izvrnuti represiji i/ili nadzirati na ovaj ili onaj način.

### *Znanstveni sociološki pristup*

Nije moguće da su samo sociolozi oni koji vjeruju da je važno da budu dostupna točna i nepristrana izvješća o tome što određene religije uistinu vjeruju i čine – kao i što uistinu ne čine. Ovo bi trebalo ne samo štititi religije od općenitih predrasuda i bigotizma već i upozoriti društvo na moguću opasnost – te nam pomoći da spriječimo rastuću netrpeljivost koja bi mogla dovesti i do velike nesreće (Waco je samo jedan dramatičan primjer – trenutna situacija sa scientolozima u Njemačkoj mogla bi lako biti drugi, iako se nadaju da neće imati tako tragične posljedice). Nećemo, naravno, uvijek moći predvidjeti, a kamoli razriješiti, *sve* probleme s kojima ćemo se, bez sumnje, nastaviti suočavati. Je li se pet smrtnih slučajeva članova Sunčeva Hrama koji su se zbili u ožujku 1997. godine moglo izbjeći, ne znam – možda jest, a možda i nije.

Ali, uzimajući u obzir veliki nedostatak pouzdanih informacija, kao i izdašno dezinformiranje kojem nema kraja, napredak je svakako moguć. Tijekom mojeg proučavanja novih religija u proteklih četvrt stoljeća, vidjela sam nešto što mi izgleda kao golema količina nepotrebne patnje zbog neupućenosti ili krivog mišljenja. Uz pomoć britanske vlade i glavne crkve, ja 1988. sam osnovala malu organizaciju pod nazivom *Information Network Focus on Religious Movements - INFORM (Informacijska mreža s fokusom na religijske pokrete)* s ciljem da se pruža informacije koje su točne, objektivne i, što je moguće, ažurnije. INFORM je priključen na međunarodnu mrežu stručnjaka (znanstvenika, odvjetnika, liječnika, terapeuta) i ljudi koji imaju osobne spoznaje o pokretima (kao što su sami članovi, bivši članovi i rodbina članova). Zainteresirani telefoniraju, pišu ili posjećuju ured radi informacija. INFORM također nudi niz usluga. Ako se zatraži, posredovat će između rođaka (obično roditelja, a ponekad i bračnog druga) i do-

tičnog pokreta. Izdaje publikacije (knjige – vidi Barker, 1989. i Towler, 1995. – letke o određenim pokretima); organizira razgovore i predavanja; organizira jednodnevne seminare koje pohađa oko 100 osoba dva puta godišnje na kojima se bavimo raznim temama kao što su nove religije i djeca, zdravlje, seks, izobrazba, zakon, *New Age*, mediji, obitelj, nasilje<sup>28</sup> i tisućljeće.

INFORM nema čarobni štapić, ali uspio je pomoći velikom broju roditelja i drugih koji su nam se obratili. Stalno obavještava Glavni ured o zbivanjima i pokušava upozoriti javnost kad uoči moguće probleme te umiriti kad izgleda da postoji neosnovana uznemirenost. Nekolicina odgovornijih članova javnih medija počela se oslanjati na INFORM prilično jako i njihovo izvještavanje je postalo znatno točnije – jednako zanimljivo, ali ne toliko zapaljivo.

## Zaključne primjedbe

---

Manjinske religije se sumnjičilo i diskriminiralo diljem svijeta i tijekom čitave povijesti, a njihova sudbina u postkomunističkim društvima nije nikakva iznimka. Te nove izdanke možda ne bacaju lavovima tako sustavno ili spaljuju na lomači – iako je bilo i spaljivanja, i bacanja bombi i ljudi još uvijek umiru za svoju vjeru. Naravno, nisu samo članovi manjinskih religija ti koji pate, i neki od njihovih članova su, bez sumnje, nanijeli patnje i sebi i drugima. Ali to nije razlog da ih ne pokušamo razumjeti, kao i sve one koji vjeruju u nešto što mi sami ne vjerujemo. Jednako tako to nije razlog da i njima ne dodijelimo ista prava – i zabrane – kakve dodjeljujemo bilo kojem drugom građaninu.

Suvremeno društvo je dalo krila mnoštvu raznolikosti i iskustava; malo je ljudi koji imaju isto zaposlenje ili žive u istom geografskom ili društvenom okružju kao njihovi roditelji, da ne spominjemo djedove i bake. Vjerski odgovori koji su zadovoljavali naše roditelje ne zadovoljavaju uvijek našu djecu. Pogled na svijet koji može zadovoljiti poljodjelca iz ruralne Poljske neće nužno zadovoljiti sveučilišnog profesora u Beogradu ili pekara iz Niša. Migracije, putovanja, masovni mediji i sve veći broj sve sofisticiranijih elektronskih sredstava komuniciranja otvorili su nove obzore za koje novija povijest pokazuje da ih nije moguće uspješno potiskivati.

Osim pod uvjetima totalitarne vladavine, raznolikost svjetonazora neizbježno pripada dvadeset prvom stoljeću. Ali, ne postoje nezavisni kriteriji koji mogu razriješiti neslaganja o nadnaravnom ili neempirijskim tvrdnjama. Raz-

nolikost može dovesti do bespoštednih bitaka na jednom kraju, ili do miroljubive koegzistencije – pluralizma – na drugom. Kad se nacionalni identitet poveže isključivo s određenom religijom i kad se druga vjerovanja drže ne alternativnim religijama koje pridonose bogatstvu nacionalne kulture, već izdajničkim ideologijama, najvjerojatnije ćemo doživjeti predrasude, diskriminaciju i, možda, krvoproliće. Ako se pak prihvati da nacionalni identitet i članstvo u određenoj religiji ne moraju nužno imati veze jedno s drugim – ako možemo tolerirati raznolikost i čak slaviti pluralizam – možda ćemo naučiti prihvaćati, kao odgovor na pitanje koje su mi postavljali u Poljskoj prije više od deset godina, da je savršeno moguće, a možda i zdravije, da se živi u društvu u kojem *nitko* – a time i *svi* – mogu pobijediti.

Preveo s engleskoga Žarko Matijević

## BILJEŠKE

<sup>\*</sup> Ovaj rad se prvi put pojavio u *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, urednici Irena Borowik i Grzegorz Babinski, Krakov: Nomos, 1997. Nomos, vlasnik autorskih prava, je odobrio ponovno objavljivanje ovog rada.

Htjela bih zahvaliti Hibbertu Trustu koji me prvi ohrabrio da odem u Istočnu Europu s magnetofonom i koji je snosio dio troškova mog inicijalnog postkomunističkog posjeta Rumunjskoj, Mađarskoj, Poljskoj i tadašnjoj Čehoslovačkoj. Rado bih zahvalila i Britanskoj Akademiji koja je financirala dio mog istraživanja s područja promjena u novim religijama, a što je uključivalo niz posjeta Istočnoj Europi.

<sup>1</sup> Za raspravu o problemima koji se odnose na definicije i prebrojavanje broja pokreta i članova, vidi Barker, 1989., Dodatak II.

<sup>2</sup> Zbog ovako visoke stope prevrtljivosti, popularnu tezu da su članovi novih religija bili izvrgnuti neodoljivim i nepovratnim tehnikama kontrole razmišljanja prilično je teško održati.

<sup>3</sup> Treba, međutim, napomenuti da to ne znači da su sve alternativne religije radile u podzemlju ili su bile tlačene. Sredinom 1980-ih, npr., uspjela sam posjetiti nekoliko manjih budističkih skupina i drugih novih religija koje su djelovale bez većih problema u Poljskoj.

<sup>4</sup> Aumizam, Religiju jedinstva, koju je osnovao Hamsah Manarah u Francuskoj 1969. godine ne treba pomiješati s Aum Shinrikyo koju je osnovao Shoko Asahara u Japanu 1987. godine.

<sup>5</sup> Ništa od ovoga nije jedinstveno sadašnjem valu novih religija. Većina ovih osobina nalazi se u ranih kršćana, muslimana i drugih religija. Isus je npr. naglašavao dvojnost naravi svoje misije ne samo jednom – vidi Luku 14:26 i Mateja 10:35-6.

<sup>6</sup> Japanci, koji su iskusili svoju “Navalu Bogova” (McFarland, 1967.) odmah nakon završetka II. svjetskog rata, sada nazivaju religije poput Aum Shinrikyo koja se pojavila nakon 1970. “Nova nova religija” (Shimazono, 1995.).

<sup>7</sup> Ovo Bijelo bratstvo treba razlikovati od duže postojećeg Bijelog bratstva koje je slijedilo učenja Petra Deunova / Beinsa Dunoa u Bugar-

skoj koje se može svrstati u "stare nove" religije koje su, zanimljivo, obrnule tijekom kojim se mi ovdje bavimo, šireći se iz Istočne Europe na Zapad. Moguće je, međutim, razlučiti neka preklapanja u vjerovanjima ovih pokreta i različitih drugih bijelo-bratskih zajednica na Zapadu (kao što je Elizabeth Clare *Prophet's Church Universal and Triumphant* ili pak Ananda Tara Shan *Ananda Asbram* u Danskoj) i starijih religija kao što su Guy Ballardova "*I AM*" *Religious Activity* te Madam Blavatsky i njezina *Teosofija*.

- <sup>8</sup> Treba znati da nekoliko pokreta sada ima domaće vođe na nacionalnoj i lokalnim razinama te da su neki od njih moguće bili članovi svojeg pokreta i tijekom komunizma - vjerojatno djelujući iz podzemlja ili dok su živjeli u zemljama Zapada.
- <sup>9</sup> Utemeljitelji četiriju od pet najpoznatijih pokreta 70-ih i 80-ih godina su umrli: Prabhupada (1896.-1977.), utemeljitelj ISKCON-a; L. Ron Hubbard (1911.-1986.), utemeljitelj scientologije; David Berg (1919.-1994.), utemeljitelj Obitelji / Božje Djece; i Osho (1931.-1990.), utemeljitelj Rajneeshee pokreta. Sun Myung Moon (1920.-) još uvijek kontrolira Unifikacijsku crkvu i predstavlja naprednog i nepredvidivog karizmatičnog vođu, iako je poprilična količina birokracije i tradicije nastala unutar pokreta.
- <sup>10</sup> Pomoću ovakvih sredstava, određen broj studenata religije u Srednjoj i Istočnoj Europi prvi put su čuli za događaje kao što su bili napad na Krišnin hram u Jerevanu (vidi u nastavku), o suđenjima u Rusiji i zakonskim prijedlozima u Mađarskoj i Ukrajini.
- <sup>11</sup> Bilo je nekih antikulturnih aktivnosti koje su se bavile, na primjer, Jehovinim svjedocima i mormonima. Ovo je imalo sklonost da bude kontrakult radije nego antikult; tj. više im je bilo do toga da razotkriju teološke greške nego antidruštvene postupke (Introvigne, 1995.).
- <sup>12</sup> Čudan obrat u povijesti može se pronaći 1971. kada su, zbog političke ekspeditivnosti, bosanski muslimani proglašeni ne vjerskom, već nacionalnom zajednicom.
- <sup>13</sup> Katolička crkva u Sloveniji, na primjer, vodi složenu borbu za povratak prostranih područja pod šumom koja je nekada posjedovala.
- <sup>14</sup> U Poljskoj mi je jedan zabrinuti svećenik pričao kako on velik dio svojeg dragocjenog vremena provodi uvjeravajući katolike da je bolje da gladuju nego da prekrše prvu Božju zapovijed, uzimajući hranu koja je bila ponuđena poganskim idolima.
- <sup>15</sup> Ime se popularno pripisuje onima koji radosnim pljeskanjem ruku dignutih u zrak pjevaju svoju hvalu Isusu i Gospodu.
- <sup>16</sup> Nekolicina ovih kongregacija imaju čvrste veze s Ulf Ekmanovom Word of Life Church (*Crkva Riječi Života* - prim. prev.) iz Uppsale, Švedska.
- <sup>17</sup> Očito je da takav alat ne bi bio koristan kad ne bi imao, ili bi imao malo veze sa stvarnošću. Tipove sam probrala iz vlastitih istraživanja tijekom proteklog desetljeća i oni uključuju brojne posjete tradicionalnim kršćanskim postkomunističkim društvima Srednje i Istočne Europe i SSSR-a, kao i doslovno stotine intervjua sa širokim rasponom ljudi svih dobi i vrlo različitih zaleđa. Kad bismo nasumce izabrali primjere, naišli bismo na intervjue koji uključuju učitelja iz Tallinna, školsku djecu iz Jablanca, kemičara iz Szegeda, psihologa iz Bratislave, sveučilišne studente iz Istočnog Berlina, misionare u Budimpešti, turističkog vodiča iz Splita, pomoćne radnike iz Jerevana, ginekologa iz Dilizhana, kipara iz Ashtaraka, imunologa iz Krakova, glumca iz Praga, učitelja klavira iz Stepanakerta, slikara iz Tirane,

glazbenika iz Oradea, tajnice iz Ostriga, psihijatra u Kijevu, farmera u Artashatu, preživjele u potresu iz Gumrija, aktiviste za ljudska prava iz Sofije, političke aktiviste iz Moskve, folklorista iz Bukurešta, vojnog zapovjednika iz Aghdama, vojnike u vojnim helikopterima, umirovljenike iz parkova, radnike iz tvornica, prodavače iz prodavaonica, težake s polja i težake na tržnicama, statističare iz Varšave, postmodernističke vampire iz Bistrije, predavača iz St. Petersburga, hutsitskog svećenika iz Barouna, unitarističkog biskupa u Cluju, nadbiskupa u Maramuru, katolike u Etzmiazzinu i, ponekad se čini, iskusne političare, novinare, svećenike i sociologe doslovno odsvuda. Uživala sam gostoprimstvo bezbrojnih ljudi i odsjedala u skromnim seoskim nastambama, veličanstvenim gradskim zdanjima, a najčešće u bezličnim sovjetskim stanovima na periferiji raznih anonimnih urbanih konglomeracija.

- <sup>18</sup> Bude li itko od čitatelja bio zainteresiran da provede takvo istraživanje, rado ću koordinirati njihove aktivnosti, ako ničim drugim, onda povezivanjem s drugim zainteresiranim istražiteljima tako da mogu rabiti usporedive indekse. Sa mnom se može kontaktirati *c/o The London School of Economics*, Houghton St., London, VC2A 2AE, England.
- <sup>19</sup> Ova ruska riječ, koja označava maramu koja se vezuje ispod brade, obično se rabi za starije žene ili "bake" - koje su možda uistinu uzimale svoju unučad za ruku i odvodile ih u crkvu te održavale tradicionalnu religijsku kulturu u inače ateističkom kućanstvu tijekom sovjetskog režima.
- <sup>20</sup> Moguće je da biti revnosni "pripadnik-ne-vjernik" više nije tako važno kao što je to bilo (ranih 90-ih) za vlastiti probitak.
- <sup>21</sup> U Ukrajini činjenica da je došlo do podjele unutar Pravoslavne crkve na one odane Kijevskoj i Moskovskoj patrijarhiji zakompliciralo je stvari, naročito zato što su sklone međusobnoj mržnji i/ili nepovjerenju. Dapače, ta njihova međusobna mržnja i nepovjerenje je veće od onog koje iskazuju prema novim religijama, pa ipak je Parlament Ukrajine nedavno raspravljao o prijedlogu zakona kojim se željelo zaštititi građane od psihološki opasnih utjecaja - kako se općenito gleda na kultove - posebno, ali ni u kojem slučaju isključivo, od Bijelog Bratstva Marije Devi Khrystos. Dijelovi prijedloga zakona upečatljivo podsjećaju na zaštitu nuđenu sovjetskim građanima koje su držali mentalno bolesnima kad se njihovo ideološko mišljenje ne bi poklapalo s državnim.
- <sup>22</sup> Jedna od vrlo zanimljivih osobina ove pravilnosti, koju zbog skućenosti prostora ne mogu podrobnije istraživati, je ta da neke od domaćih novih religija - Crkva posljednjeg testameta sljedbenika Vissariona u Rusiji, Vojnici Krista u Armeniji, drže jednako, ako ne i puno sumnjivijima, a one nemaju međunarodnu potporu niti na drugom kraju elektronske pošte odakle bismo mogli očekivati da netko protestira u njihovo ime. Jedan od još čudnijih zaokreta u ovoj priči predstavlja stav nekih poganskih skupina u, na primjer, Poljskoj, baltičkim državama, Ukrajini, Bjelorusiji, Armeniji i dijelu Rusije uz Volgu (Wiench, 1997.; Filatov, 1995.) koji štiju *uistinu* nacionalne bogove - bogove zemlje koju su "stranci" uništili kad su donijeli kršćanstvo i njime zauvijek izmijenili zemlju - i to na gore - prije nekoliko stotina godina.
- <sup>23</sup> Zapravo, Zakon SAD iz 1993. o obnovi vjerskih sloboda uistinu je dopustio nekim religijama da obavljaju obrede koje bi se inače definiralo krivično kažnjivima - osim ako država ne uspije dokazati da je od vitalnog državnog interesa da se takvi obredi ne prakticiraju. Za-

kon je poništio Vrhovni Sud SAD 24. 6. 1997. nakon postupka koji se odnosio na Rimokatoličku crkvu.

<sup>24</sup> *Povelja Ujedinjenih naroda o ljudskim pravima*, članak 18.

<sup>25</sup> Isto, članak 2.

<sup>26</sup> To ni u kojem slučaju nije nešto što se može ograničiti samo na post-komunistička društva. Nedavno francusko Izvješće *Les Sectes en France*, kao i belgijsko Izvješće (313/7-95/96, travanj 1997.) citiralo se i rabilo kao da *jesu* službena politika za diskriminiranje pokreta koji su etiketirani kao "opasni kultovi".

<sup>27</sup> *Information Network Focus on Religious Movements* - INFORM smješten je u prostorijama London School of Economics, gdje je pridružen Odjelu za sociologiju. Dodatne informacije može se dobiti od INFORM-a, Houghton St, London WC2A 2AE, tel ++44 171 955 7654; e-pošta: INFORM@LSE.ac.UK. Zahvalni smo na bilo kojoj informaciji o novim religijama iz bilo kojeg dijela svijeta.

## LITERATURA

- Barker, E. (1989.) *New Religious Movements; A Practical Introduction*, London: HMSO.
- Barker, E. (1995.a) New Religious Movements: The Inherently Changing Scene in: Borowik, I., Jablonski, P. (1995.) (eds) *The Future of Religion: East and West*. Krakow: Nomos.
- Barker, E. (1995.b) Plus ca change..., in: Barker, E., Mayer, J-F. (1995.) (eds.) *Twenty Years On: Changes in New Religious Movements*, posebno izdanje Social Compass, 42/2 lipanj, London: Sage.
- Barker, E. (1995.c) The Scientific Study of Religion? You must be Joking!, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34/3: 287-310.
- Barker, E. (1995.d) The Cage of Freedom and the Freedom of the Cage, in: Barker, E. (1995.) (ed.) *LSE on Freedom*. London: LSE Press.
- Barker, E. (1997.) Standing at the Crossroads: The Politics of Marginality, in: Bromley, D. (1997.) (ed.) *The Politics of Apostasy*, Greenwich CT & London: JAI Press.
- Filatov, S., Shchipkov, A. (1995.) Religious Developments among the Volga Nations as a Model for the Russian Federation. *Religion, State and Society*, 23/3: 233-248.
- Introvigne, M. (1995.) The Secular Anti-Cult and the Religious Counter-Cult Movement: Strange Bedfellows or Future Enemies? in: Towler, R. (1995.) (ed.) *New Religions and the New Europe*. Aarhus University Press.
- Kulikov, A. (1996.) *Inquiry on the Activities of Certain Foreign Religious Organizations gathered from materials of the MVD, FSB, Ministry of Health, Ministry of Welfare and General Attorney's Office* Ministry of Internal Affairs of the Russian Federation, 23. studeni 1996. Br. 1/17464 do br. 3-21-695 od 23. rujna 1996.
- Levinson, L., Polosin, V. (1996.) *Freedom of Conscience Violations in the Russian Federation (1994-1996.)*, Izvješće koje je službeno na OSCE revizijskom sastanku u Beču, u studenome, iznijela Međunarodna udruga za vjerske slobode, Ruski odjel i Komisija za zaštitu slobode svijesti, Moskva.
- McFarland, H. N. (1967.) *The Rush Hour of the Gods: A Study of New Religious Movements in Japan*. New York: Macmillan.
- Moon, S. M. (1973.) *Divine Principle*, Thornton Health: Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity.

- Roof, W. C., Jackson W. C. i David A. Roozen (eds.) (1995.) *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*. Boulder & Oxford: Westview.
- Shimazono, S. (1995.) New New Religions and This World: Religious Movements in Japan after the 1970s and their Beliefs about Salvation, in: Barker, E., Mayer, J-F (1995.) (eds.) *Twenty Years On: Changes in New Religious Movements*, posebno izdanje *Social Compass*, 42/2 lipanj, London: Sage.
- Towler, R. (1995.) (ed.) *New Religions in the New Europe*, Aarhus University Press.
- Tsaregorodtsev, A. D. (1996.) *Report*, Ministry of Public Health and Medical Industry of the Russian Federation, 11. kolovoza 1996.
- Weber, M. (1949.) 'Objectivity' in Social Science and Social Policy, in: Shils, E. A., Finch, H. A. (1949.) (eds.) *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press.
- Wiench, P. (1997.) Neo-Paganism in Central Eastern European Countries, in: Borowik, I., Babinski, G. (eds.) (1997.) *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos.
- Wilson, B. (1990.) *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon.





---

# 3.

IZAZOVI  
HRVATSKOGA  
DRUŠTVA

---



---

Siniša  
ZRINŠČAK

RAZVOJNE I  
RELIGIJSKE  
DVOJBE  
HRVATSKOGA  
DRUŠTVA



Aktualni društveni procesi nužan su, iako možda ne i sudbonosan preduvjet razumijevanja aktualnih religijskih procesa.\* Suvremeni razvoj sociologije religije pokazao je da je odmak od empirijske sociologije religije bio, ponajprije, uvjetovan potrebom uvažavanja religijskih specifičnosti, njenoga inherentnoga i društveno nesvodivog bića. Ipak, religija zauvijek ostaje i društveno posredovana, a ta je njena dimenzija teško razumljiva bez brižljive analize društvenih procesa. Istraživač religije je, stoga, uvijek suočen s trostrukim, povezanim i teško rješivim zadacima: poći od empirijskih datosti, proniknuti u društveno-duhovnu situaciju suvremenog čovjeka te pokazati do koje mjere i na koji način religija odgovora na aktualne društvene i osobne ljudske izazove.

### Socijalno-razvojne dvojbe hrvatskoga društva

---

Socijalni trenutak hrvatskoga društva pod kumulativnim je utjecajem više čimbenika – rat, tranzicija, pretvorba i privatizacija – ali je nesumnjivo da se može opisati, gotovo isključivo, crnim ili sivim tonovima: snažna socijalna diferencijacija, povećana nesigurnost (ponajviše nesigurnost rada), opće osiromašenje (posebice osiromašenje ili, čak, nestanak srednje klase), tj. općenito veliko povećanje socijalno ugroženoga i isključenog stanovništva (Puljiz, 1996.: 273-284). Kumulativni utjecaj različitih čimbenika još nedovoljno govori o tome koje je njihovo relativno značenje te do koje su mjere oni “neizbježan” pratilac tranzicijskoga udaljavanja od bivšega komunističkog sustava.

Slična situacija u različitim postkomunističkim zemljama pokazuje da su na djelu dva usporedna procesa: posljedice društvene i gospodarske preobrazbe najočitije su upravo na socijalnom planu, jer se tu odražavaju sve poteškoće prijelaznog razdoblja. S druge strane, na djelu je i proces adaptacije sustava socijalne sigurnosti novim društvenim i gospodarskim prilikama u Hrvatskoj i u svijetu.

Neovisno o tome što je bivši socijalni sustav imao, uz svoje bitne probleme, i niz prednosti regulirane socijalne zaštite, on je zbog svoje političke i gospodarske svezanosti uz stari poredak postao previše ranjivim i podložan promjenama (Puljiz, 1994.:84). Može se zato ustvrditi da je u Hrvatskoj, kao i u nizu drugih postsocijalističkih zemalja, vrlo uočljiva tendencija liberalizacije i rezidualizacije sustava socijalne sigurnosti (Standing, 1996.:253-255). Ova je tendencija, s druge strane, povezana i s relativno nepovoljnim gospodarsko-socijalnim kretanjima u svijetu. Naime, trendovi liberalizacije i rezidualizacije zabilježeni su i u nizu razvijenih socijalnih država zapadnog svijeta. Moguće je, doduše, zaključiti da postoje zajednički globalni izazovi (globalizacija tržišta, pritisci k smanjivanju troškova rada, povećanje nezaposlenosti, demografske promjene i starenje stanovništva, društvene posljedice promjena u strukturi obitelji i sl.), a da na njih različiti tipovi socijalnih država odgovaraju na različite načine (Esping-Andersen, 1996.; Puljiz, 1998.:17-23). Usprkos tome, dojmljivost liberalizacijskih rješenja i dalje ostaje trajnim izazovom o čemu svako društvo, unutar svojih povijesnih i aktualnih specifičnosti, mora povesti ozbiljniju raspravu.

Tendencije liberalizacije i rezidualizacije socijalne sigurnosti zato valja velikim dijelom sagledavati iz perspektive globalizacijske paradigme jer ona fokus analize usmjerava k identifikaciji moćnih i unificirajućih svjetskih gospodarskih i društvenih procesa. Ona, u tome kontekstu, vrlo precizno dijagnosticira jaki utjecaj svjetskih agencija (posebice Međunarodnog monetarnog fonda i Svjetske banke te, potom, Vijeća Europe, Europske unije, Međunarodne organizacije rada, OECD-a i sl.) u gospodarskoj i socijalnoj politici postsocijalističkih zemalja (Deacon, 1997.) – ali i izravno povezivanje interesa tih agencija s interesima vladajućih slojeva u pojedinoj zemlji. Ta se povezanost, ipak, odvija na vrlo različite načine. Složenost situacija pojedinih zemalja otežava opće zaključke o tome na koji način pojedina globalna agencija djeluje u pojedinoj zemlji, ali i pokazuje da pojedine zemlje mogu stvoriti potreban manevarski prostor koji će uvjetovati jači utjecaj jedne agencije, a ne druge, odnosno koji će uvjetovati mobilizaciju društvenih snaga u prilagodbi sugerirane politike posebnoj situaciji ili interesima pojedinih društvenih slojeva.<sup>1</sup>

Različitost utjecaja globalnih agencija može se, zato, povezati sa zaključkom da svim zemljama nije primjerena ista gospodarsko-razvojna politika, a koja je početkom 90-ih godina bila najčešće izražena u vidu liberalizacijske šok-terapije. Ako je ona donijela stanovite rezultate nizu

zemalja Srednje Europe koje su, usprkos socijalnim posljedicama, bile na nju bolje pripremljene to se ne može reći za niz istočnih zemalja. Primjer Rusije pokazuje da je potpuna nepripremljenost društvene strukture na tako radikalne promjene dovela samo do potpune socijalne katastrofe, bez ikakvih nagovještaja pozitivnijih gospodarskih kretanja koji bi, barem u doglednijoj budućnosti, omogućili poboljšanje socijalnih indikatora (Standing, 1998.). S druge strane, većina zemalja Srednje Europe pod intenzivnim je utjecajem europskih kretanja, iako istraživanja pokazuju da utjecaj Europske unije na Istok nije sustavno europski u smislu širenja jedne konzervativno-korporativne socijalne strategije (socijaldemokratska inačica socijalne države je u zamjetnoj defanzivi pa o njenom utjecaju ne može biti riječi) (Deacon, Hulse, 1997.:60). Proces približavanja izabranih postkomunističkih zemalja Europskoj uniji intenzivira proces institucionalne prilagodbe, a svijest o tome izražena je i u odluci Europske unije da se sredstva PHARE programa bitnije preusmjere ovom zadatku (European Briefing, 1998.). Zato se već može jasnije razlikovati budućnost onih zemalja u kojima je jači i određeniji utjecaj europskih institucija i europskih perspektiva (usprkos općem trendu liberalizacije i različitim iskustvima pojedinih zemalja) pa i zaključak o Istočnoj Europi kao zahvalnom testnom polju budućih strategija socijalne politike treba različito (kontekstualno) interpretirati.<sup>2</sup>

Slučaj Hrvatske nije detaljnije proučavan u okviru utjecaja globalnih agencija, već u kontekstu ratnog konflikta na prostoru bivše Jugoslavije (Deacon, 1997.:153-194), što još jednom govori o činjenici da se ratne posljedice ne ogleđaju samo u (izoliranim) činjenicama gospodarske i socijalne prirode, već da bitno određuju (preusmjeruju) cjelokupne razvojne dosege. Upravo su na taj način oblikovani društveni odnosi omogućili djelovanje jednog tipa globalnih agencija, a suspregnuli djelovanje drugih (Europska unija, Vijeće Europe, Međunarodna organizacija rada...), bez ikakve ozbiljnije javne rasprave o tome o kakvom je razvojnom modelu riječ. Naime, u Hrvatskoj se već nakon prestanka rata jasnije očituje djelovanje Međunarodnog monetarnog fonda ali, ponajviše, Svjetske banke (Svjetska banka, 1995.; 1996.), što znači da je u političku arenu ušao još jedan bitan čimbenik pod čijim su se utjecajem (iako ne ekskluzivno) donosile važne političke odluke, pa i na socijalnom planu. Provedena analiza pokazala je da Vlada provodi krupne reforme u socijalnoj politici pod utjecajem suprotstavljenih pritisaka (s jedne strane, zahtjevi za redistribucijom od strane osiromašenih slojeva stanovništva, a s druge zahtjevi novih vlasnika i međuna-

rodnih financijskih institucija koji se protive državnoj socijalnoj potrošnji). Reforme, stoga, nisu konzistentne, već rezultat taktiziranja i kompromisa. Ipak, "naša je zaključna ocjena da naš cijeli sustav socijalne sigurnosti postupno, mada u cik-caku, kreće prema nekoj varijanti razblaženog liberalnog modela, koji se unutar vladajuće doktrine percipira kao najprikladniji za drugu fazu tranzicije u tržišno gospodarstvo, s naglaskom na poduzetništvu i povećanoj odgovornosti pojedinaca za vlastitu sudbinu" (Puljiz, 1997.:203).

Ne može se, ipak, zaključiti da su u Hrvatskoj sugerirana rješenja modificirana pod utjecajem rastućega domaćeg socijalnog pritiska tako da je monetaristička politika bitno i s pravom modificirana sukladno socijalnim, odnosno legitimnim društvenim interesima. Činjenica jest da su dvije najveće grupe socijalno ugroženih (ratni stradalnici i umirovljenici) vršile, i još uvijek vrše, veliki pritisak k socijalnom, ali i općem državnom intervencionizmu s, doduše, različitim ishodima. Mogućnost ovakvoga pritiska do sada je izostajala kod ostalih kategorija socijalno ugroženih koji su prepušteni nemilostima nereguliranog tržišta ublaženo, eventualno, primarnom solidarnošću (nezaposleni, zaposleni bez prava i sigurnosti i sl.) – iako kumulativni utjecaj naraslih socijalnih problema u žarište javnosti dovodi i ove kategorije socijalno isključenih. I u ovakvom socijalnom pritisku i u reakciji države na njega krije se mogućnost razvoja specifične inačice klijentelističko-dualističke socijalne politike,<sup>3</sup> gdje će izrazita socijalna zaštićenost pojedinih kategorija stanovništva biti povezana s mogućnostima političkih manipulacija socijalnim pravima.<sup>4</sup> To, ujedno, znači da se na specifičan način može perpetuirati državni intervencionizam u službi vladajuće elite<sup>5</sup>, a taj državni intervencionizam pokazuje da je tzv. socijalna intervencija kojom se prilagođuje sugerirana politika od strane Svjetske banke samo prividna, jer se bitan aspekt te politike – koji se može opisati dimenzijom razvoja i gospodarskog oporavka – zapravo uopće ne provodi.

Daljnji je razvoj socijalne situacije, stoga, manje povezan s učincima različitih pokušaja države u ublažavanju takvoga stanja (donošenje i provođenje Socijalnog programa i sl.)<sup>6</sup>, a više s gospodarskim i cjelokupnim društvenim razvojem. Već nekoliko godina neovisne analize pokazuju da hrvatsko gospodarstvo ima bitna recesijska obilježja te da je mogući izlazak iz recesije povezan s osmišljavanjem kompleksne razvojne strategije. "Stoga se završni zaključak svodi na to da Hrvatskoj treba nova postava makroekonomske i razvojne politike radi stvaranja uvjeta za rješavanje osnovnih socijalnih pitanja njenog društva. Ta posta-



va mora biti razvojno orijentirana, jer su redistribucijske mogućnosti sadašnje postave makroekonomske politike iscrpljene” (Zdunić, 1997.:197). Jasno je da naglašena uvozna orijentacija i precijenjenost domaće valute imaju svoje interesno obilježje (a taj interes objašnjava što će se prihvatiti između prijedloga međunarodnih agencija, a što neće) pa je i naglašeni oprez pri očekivanjima velikih mogućnosti razvoja pukim izlaskom iz ratnih okolnosti bio vrlo realan.<sup>7</sup>

Socijalne posljedice tranzicijskoga puta nedvosmisleno upućuju na tip privatizacije, koja nije modelski jedinstvena u postsocijalističkim zemljama i koja se, stoga, može podičiti vrlo različitim učincima. Niz provedenih analiza pokazuje da je u Hrvatskoj riječ o bitno upitnom modelu privatizacije, a posljedice čega je moguće vidjeti na različitim razinama društvenog razvoja.<sup>8</sup> No, s razvojnim perspektivama ponajprije je povezana činjenica da “zbog komparativno nedovoljnog napretka reformi u ovom području nije izvjesno zadržavanje Hrvatske u skupini naprednijih tranzicijskih zemalja” (Čučković, 1998.:699). Osim nepovoljnih gospodarskih pokazatelja model privatizacije vodi i do visoke razine oportunitizma i nepovjerenja u institucije u Hrvatskoj. “Sažeto iskazano, prikazani rezultati istraživanja (provedenog krajem 1996. godine na reprezentativnom uzorku hrvatskih građana) ukazuju na razmjerno negativnu opću ocjenu dosadašnjeg tijeka privatizacije, a jednako tako i njezinog 'proizvoda' – tipičnog poduzetnika. Premda takva predodžba nije hrvatska specifičnost, bilo bi pogrešno smatrati je posljedicom naslijeđenih 'loših navika', kao što se to često može čuti u političkom diskursu. Riječ je, naime, prije o nezavisnom ishodu društvene procjene pravednosti i legalnosti postupka učinjenih u dosadašnjem tijeku gospodarskog preobražaja Hrvatske” (Štulhofer, 1998.:173).

Konačno, na sve se to nadovezuje vrednovanje prošlog, budućeg i sadašnjeg političkog poretka u Hrvatskoj. Pokazuje se, naime, da su u igri tri ključna čimbenika: konzervativizam/religioznost, ekonomski položaj i izloženost ratu (Sekulić, Šporer, 1997.). Zanimljivo je, također, primijetiti da se izloženost ratnim okolnostima kao čimbenik vrednovanja političkoga poretka može interpretirati i u širem kontekstu povezivanja rata i komunizma te, shodno tome, manifestnoj (dakle, ne nužno i latentnoj) okrenutosti modernim vrijednostima razvoja. Intervenirajući čimbenik poboljšanja/pogoršanja ekonomskog položaja, međutim, nosi sa sobom niz konotacija koje se mogu jedino objasniti iz perspektive specificiranijega vrednovanja privatizacijsko-tranzicijskog modela Hrvatske. Stoga i zak-

Ljučak o tome da Hrvatska, trenutno, više ide u smjeru tradicionalnog konzervativizma nego liberalizacije i modernizacije (Sekulić, Šporer, 1997.:58), valja povezati s prethodno izrečenim opaskama o trendovima u socijalnoj i gospodarskoj politici Hrvatske (te imati na umu različitu uporabu istih izraza).

Prezentiranim isječcima društvenoga života može se štošta prigovoriti, ponajprije njihova nekonzistentnost, ali teško i osporiti da oni naglašeno zbere, sukladno samoj stvarnosti, o vrlo složenoj slici hrvatskoga društva. Ono što je, međutim, ovdje bitnije jest to da oni ne sugeriraju samo aktualna i potencijalna žarišta društvenih konflikata, već dvoje oko bitnih osobina društvenoga razvoja. Nije, samo, isključivi problem u "pravcima razvoja" hrvatskoga društva, tj. mogućnosti da se oni prepoznaju unutar sadašnjih proturječnosti, već i u tome koliko su i na koji način osviješteni svi aspekti poželjnih/nepoželjnih razvojnih tendencija.

Ovime nisu označeni svi bitni procesi hrvatskoga društva, ali su jače naglašeni oni dezintegracijski. Ključno je pitanje, dakle, na koji se način rješavaju proturječnosti modernizacijskoga procesa, jer je u tranzicijskim društvima još sve u pitanju (Kalanj, 1997.). A mogućnost odgovora na ovo pitanje donosi još jedno opravdanje stanovite "metodologijske nekonzekventnosti" u opisu hrvatskoga društva - opisani procesi, upravo metodologijski, dobar su okvir proučavanju integracijsko/dezintegracijske uloge religije u društvu.

## Religija u novim društvenim okolnostima

---

Početna točka analize uloge religije u novim društvenim okolnostima svakako je mjesto religije u bivšem društvenom okviru a koje je je, ponajviše, bilo izraženo i funkcijom religije - kod nas Katoličke crkve - u očuvanju nacionalnih i kulturnih vrijednosti hrvatskoga naroda. Pogrešno bi, međutim, bilo religiju promatrati izolirano samo kroz tu njenu funkciju te je reinterpretirati iz dominantno političkoga vidika. Nju valja opisivati, s jedne strane, kroz ulogu religije u cjelokupnom procesu društvene regeneracije, tj. načinu na koji je ona omogućavala razvijanje i održavanje autonomije društva u odnosu na državu te doprinosila ispunjavanju legitimnih društvenih potreba koje su bile državno/ideologijski zapriječene (Tomka, 1991.; 1997.). S druge strane, a upravo zbog takvog mjesta i uloge religije, neki svjetski procesi religijske restrukturacije (od Koncila pa sve do pojave različitih unutarreligijskih pokreta) bili su artikulirani na specifičan način. No, neovisno o tome

kako interpretirali religijske procese u bivšem sustavu i kakve im kvalifikacije dali, činjenica jest da će pitanje prilagodbe novim društvenim okolnostima biti uvelike uvjetovano (opterećeno) upravo tim i takvim iskustvom (Balaban, 1996.; Borowik, 1994.; Tomka, 1995.b).<sup>9</sup>

Prilagodba novim društvenim okolnostima, a još određenije stvarna konzumacija proklamiranih prava i sloboda od strane vjerskih zajednica bit će uvjetovana i karakterom društvenih događaja nakon 1990. godine. Ne samo da nije bilo moguće uspostaviti novu strukturu društva samom proklamacijom političkoga pluralizma (jer se radi o dugom i neizvjesnom procesu), već je cjelokupni društveni život bio u Hrvatskoj pod dominantnim utjecajem rata i procesa nacionalno-državne afirmacije. Stoga su ovi događaji odigrali funkciju sveprožimajućega društvenog čimbenika, što je i dodatno omogućilo političko uvjetovanje konzumacije vjerskih prava i sloboda (a dijelom i skrivenost interesa onih društvenih grupa koji su u takvom uvjetovanju zadovoljavali svoje specifične potrebe).

Ovakav je društveni kontekst ključan u inetrpretaciji pokazatelja religioznosti, ali ne u smislu da je te pokazatelje moguće samo interpretirati u okvirima religijskoga izraza društvenog trenutka. Ono što je bitnije jest to da ti pokazatelji ponovno govore o naglašenoj simboličkoj sposobnosti religije u određivanju grupnog identiteta. To je osobito došlo do izražaja u samo predvečerje erupcije totalne društvene krize, tj. prijetnje fizičkoj opstojnosti Hrvatske krajem 80-ih i početkom 90-ih, a na sličan se način perpetuirao i danas.

Pokazatelji religioznosti, stoga, upućuju na trend revitalizacije religioznosti, zamjetan već u mnogim događajima krajem 70-ih i početkom 80-ih (iako većinom i u prvo vrijeme neosviješten ili, pak, redukcionistički interpretiran). On je postao nedvojbeno vidljiv i na empirijskoj sociologijskoj razini krajem 80-ih (Marinović Jerolimov, 1993.). Taj je trend, potom, iskazan i u popisu stanovništva 1991. godine (iako samo u svojoj konfesionalnoj dimenziji), tj. u gotovo stopostotnoj konfesionalnoj identifikaciji u Hrvatskoj:

- 76,5% katolika
- 11,1% pravoslavnih
- 1,2% muslimana
- 0,4% protestanata
- 6,9% drugo i nepoznato
- 3,9% nevjernika (Saopćenje, 1991.).

Najnoviji podaci o religijskoj situaciji pokazuju da je hrvatsko društvo od plurikonfesionalnoga 1991. godine

postalo gotovo monokonfesionalno krajem 1997. i početkom 1998. godine:

- 89,7% katolika
- 2,9% pravoslavnih
- 1,1% muslimana
- 0,3% pripadnika sekti
- 2,1% ateista i agnostika
- 3,7% nevjernika.<sup>10</sup>

Osim toga, značajno su povećani i pokazatelji osobne religijske identifikacije, rasprostranjenosti vjerovanja te crkvene participacije.<sup>11</sup>

Produbljenija analiza podataka kazuje da povećanje religioznosti u nizu dimenzija nije homogeno, već da je riječ o različitoj strukturaciji religijskog pripadanja. Ako se može reći da je monokonfesionalnost, barem većim dijelom, izraz realne društvene i osobne potrebe za jasnim pripadanjem i identitetom, onda je jasno da ta potreba ostaje samo na jednoj razini i da se njome ne može objašnjavati uloga religije u svim dimenzijama čovjekove egzistencije. Zato se, unutar konteksta općeg porasta indikatora konfesionalnosti i religioznosti, mogu profilirati tri kategorije vjernika:

a) praktični vjernici - 25% onih kojima je vjera jako važna u životu i koji na misu odlaze najmanje jednom tjedno,

b) tradicionalni vjernici - 50% onih kojima je vjera važna, ali na mise odlaze u pravilu blagdanima ili prigodice,

c) nominalni vjernici - 25% onih koji se još uvijek smatraju katolicima, ali vjera u njihovu životu igra malo značajnu ulogu, a na mise odlaze rjeđe no blagdanima (Črpić, Kušar, 1998.:555-556).

Ovakva kategorizacija govori da nisu nezanimljivi ni rezultati istraživanja studentske populacije, iako valja imati na umu činjenicu nereprezentativnosti prema cjelokupnoj populaciji. Podaci, naime, ukazuju na stanovitu stabilizaciju vjerničke strukture jer se od 1988. do 1992. nije bitnije promijenio broj "uvjerenih vjernika", iako se dijelom povećao broj "vjernika" i smanjio broj "nevjernika" (Cifrić, 1995.). Hrvatski studenti, također, smatraju i 1992. i 1994. da je Crkva sasvim dovoljno uključena u društveni i politički život i da ne bi trebala biti uključena još i više, a većina ispitanika (59,3%) podržava tezu da bi Crkvi trebalo omogućiti i socijalnu funkciju.

Socioreligijska istraživanja mogu, stoga, barem dijelom upućivati na tendenciju već zabilježenu u dijelu nama zemljopisno bližih zemalja. U Poljskoj, Češkoj i Mađarskoj empirijski je zamjećen pad društvenog povjerenja u

Crkvu, odnosno porast kritičnosti prema društvenoj i političkoj involviranosti Crkve (Borowik, 1995., 1997.; Mišović, 1997.; Tomka, 1995.a). Time nije zabilježena samo očekivana redefinicija uloge Crkve, jer njena uloga objektivno ne može biti ista 1989. i 1995. ili 1996. godine, već se pokazuje da su na djelu bitno novi društveni procesi koji pred sve društvene aktere postavljaju teško prepoznatljive zadaće. Slovenci su, primjerice, još kritičniji prema podobnosti Crkve da daje odgovore na moralna, društvena, socijalna, čak i duhovna pitanja pa su u tome sličniji Austrijancima nego, primjerice, Česima i Slovacima (Toš, 1993.; Kerševan, 1994.).

Ovakva iskustva Hrvatske i drugih zemalja pokazuju da se neka pitanja suvremenih religijskih odnosa i procesa, makar dijelom u izmijenjenom obliku, neizostavno postavljaju svim postkomunističkim društvima.

Prvo je pitanje uređivanja odnosa između Crkve i države, pogotovo u društvima u kojima povijesno-tradicijski dominira jedna vjerska zajednica. U pokušajima uređivanja tih odnosa sublimirat će se sve dileme društvene pozicije Crkve u pojedinoj zemlji. To je u Hrvatskoj vidljivo i iz primjera recentnog sklapanja posebnih ugovora sa Svetom Stolicom o statusu Katoličke crkve u Hrvatskoj, što dodatno podvlači pitanje legalnog i društvenog položaja svih ostalih vjerskih zajednica - velikih ili malih, tradicionalnih ili novih itd. (Zrinščak, 1998.:21). Da je riječ o ozbiljnom pitanju koje je povezano s perspektivama cjelokupnoga društvenog razvoja najbolje svjedoči primjer Ruske federacije u kojoj je restriktivan Zakon o vjerskim zajednicama iz rujna 1997. godine doveo u pitanje ne samo slobodno izražavanje vjerskog uvjerenja i slobodno djelovanje niza vjerskih zajednica (Shterin i Richardson, 1998.) već, istodobno, predstavlja specifičan izraz prije naglašene katastrofalne gospodarsko-socijalne situacije, ali i doprinos njenom cementiranju.

Drugo se pitanje odnosi na pojavu novih religijskih grupa i pokreta, dotada nenazočnih ili potpuno marginaliziranih u pojedinom društvu. Iako vrlo kratka, povijest suočavanja s novim religijskim fenomenom u Srednjoj i Istočnoj Europi pokazuje nešto manji stupanj psihologizacije nego na Zapadu, ali značajno veći kolektivne društvene psihopatološke argumentacije protiv tih pokreta, prepoznatima kao prijetnja religijskome i nacionalnome jedinstvu pojedine zemlje (Barker, 1997., Richardson, 1997.). Neovisno o tome što je susret Hrvatske s novim religijskim pokretima, čini se ponajviše zbog rata, dijelom odgođen a dijelom reduciran (a neke tradicionalne sekte egzistirale su u Hrvatskoj i u vrijeme socijalizma), on je ta-

koder neminovan, što mogu ilustrirati i učestalije rasprave i diskusije posljednjih godina o značenju religijskog pluralizma, a posebno fenomena sekta za Katoličku crkvu u Hrvatskoj.<sup>12</sup>

Treće pitanje upućuje na proces religijskih promjena u suvremenom svijetu. Iako se karakter tih promjena može različito izražavati i različito procjenjivati, moguće je reći da religija i dalje, dijelom i u promijenim oblicima i na promijenjeni način, živi svojim životom i ispunjava različite (ali bitne i relevantne) funkcije suvremenoga čovjeka (Beckford, 1991.; Harvieu-Léger, 1989.; Davie, 1994.; Greeley, 1996. itd.). Stoga ona, istodobno, može biti i "postmoderno" individualistička, karizmatička, narcistička i sl. (Jukić, 1991.), ali i "predmoderno" javna, politička, društveno regulirajuća i sl. (Beyer, 1994.; Casanova, 1994.), u ovome našem različitom i proturječnom svijetu.

Konačno, četvrto, već je tijekom 80-ih, iako u zamecima, i u Katoličkoj crkvi u Hrvatskoj bio zamjećen proces intenziviranja religijskog života unutar Crkve, prije svega u obliku različitih crkvenih molitvenih, karizmatičkih grupa i pokreta (Jukić, 1991.; Plačko, 1991.). Promijenjenim društvenim okolnostima omogućen je i proces intenzivnijega laičkog anagažiranja u društvu, iako više u naznakama – upravo zbog naglašene potrebe identiteta i svih onih društvenih kretanja koji su isprovocirali značajniju ulogu crkvene institucije u društvu. Stoga je sada teško pretpostaviti da će se taj proces tako odvijati da će dovesti u pitanje društveni legitimitet i funkcionalnost Crkve kao institucije, ali će na njega, u doglednoj budućnosti, svakako utjecati.

## Religija i društvo: razumijevanja i napetosti

---

Ako ništa drugo, dosadašnja je analiza pokazala da se teško može formulirati jednoznačan kriterij uloge religije u hrvatskom društvu pa tako i procjene njene integracijske i dezintegracijske funkcije. Ono što bitno otežava formulaciju takvoga kriterija jest dominantna priroda društvenih odnosa koja odražava odsustvo temeljnoga društvenog konsenzusa oko strategije razvoja društva, što znači i temeljnoga konsenzusa oko mogućnosti demokratskog artikuliranja različitih društvenih interesa. Time, naravno, nije odgovoreno na pitanje kako proučavati tzv. tranzicijsko društvo niti je u potpunosti razotkrivena njegova slojevita bit – ali je ukazano na one povijesne i društvene pretpostavke koje izglednijima čine mogućnost održavanja sadašnje društvene strukture. Tome, dakle, pridonose i komunističko nasljeđe i neoliberalistička strategija razvoja i svjetski glo-

balizacijski pritisci i razvojne mogućnosti periferije i nestabilno političko okružje itd. Teško je sada, vjerojatno i nepotrebno, prognozirati što će se sve ovdje na ovim prostorima zbivati, pogotovo kakva će se politička situacija razvijati, od čega mnogo toga zavisi, ali se barem danas, ovakvi trendovi čine izglednijima nego li neki drugi.

Upravo, stoga, pitanje religije u hrvatskome društvu valja iščitavati sukladno ovim i ovakvim prilikama.

Jasno je da su vjerske zajednice u Hrvatskoj, kao i drugdje uostalom, nove okolnosti doživjele, prvenstveno, kao stare mogućnosti, tj. kao mogućnosti ozbiljenja one javne društvene uloge religije koja je dotada bila onemogućena.<sup>13</sup> Zakonsko reguliranje crkveno-državnih odnosa nedvojbeno svjedoči tome. Upravo ovdje leži izvoriste potencijalnih nesporazuma: sa svijetom koji se u međuvremenu promijenio, sa specifičnom tranzicijsko-ratnom stvarnošću, s mogućnostima manjih ili nepriznatih da ostvare slično.

No, ne radi se samo o ponašanju Crkve, tj. mogućnosti njene adaptacije na nove društvene okolnosti, već i o pitanju različitih, vrlo često suprotstavljenih, očekivanja pojedinih društvenih grupa prema religiji i Crkvi, koja se intenziviraju u razdobljima dramatičnih (neizvjesnih) društvenih događanja.<sup>14</sup> Analizirati valja i pozicije različitih (ponajprije dominantnih) društvenih grupa, ali i mogućnosti društva da artikulira njihovu vrijednosnu i interesnu suprotstavljenost – pogotovo stoga što će tako suprotstavljene društvene grupe naglašeno rabiti religiju kako bi legitimirali vlastitu poziciju. Potencijalno žarište društvenih konflikata nije, dakle, samo u tome što gotovo svatko točno *zna* kako bi se Crkva u konkretnoj situaciji trebala ponašati (pa Crkva ni kad bi htjela i mogla ne bi mogla ni objektivno ispuniti sva takva očekivanja) već, više u tome, što ovakva očekivanja bivaju impregnirana značajnom mjerom političke nesnošljivosti.

Pogrešno bi, ipak, bilo religijsku stvarnost promatrati samo ili isključivo kroz te potencijalne nesporazume. Ako dobro zamjećujemo, oni su prisutni, ali su skriveni, zatumljeni, oni postoje, ali barem zasada, nemaju jasnu društveno-demonstracijsku snagu. To se može različito tumačiti pa vjerojatno stanovitu ulogu imaju i dalje djelujuće iskustvo kolektivističke religioznosti i potrebe ugroženoga društvenog entiteta i nepostojanje pluralističke javnosti koja bi mogla artikulirati pitanje modernoga, pa i religijskoga, pluralizma itd. Otuda i činjenica da Crkva (još) ostaje institucijom kojoj se najviše vjeruje.

Zato se čini da opisana stvarnost i sama može ambivalentno djelovati, dakle ne samo kao gotovo proročki

znak potrebe novoga razumijevanja svijeta i hrabroga suočavanja s njim<sup>15</sup> već, možda, i sasvim suprotno, kao potreba zadržavanja poznatoga, sigurnoga, nepromijenjenoga – ili, pak, kao potreba novih, primarno religijskih, a manje društvenih odgovora.

Pokazuje se, zapravo, da su stare mogućnosti samo dijelom stare, tj. da nove okolnosti nisu nove, barem ne u nekim bitnim aspektima. Nije, naodmet, ponovno ustvrditi da su tradicionalne predmoderne vrijednosti, zbog ovoga ili onoga razloga, dominirajuće i da su u takvim okolnostima u središtu našega interesa upravo vjerske zajednice, ponajviše one s povijesnom i tradicionalnom ulogom. I dosadašnji i sadašnji društveni procesi idu tome u prilog pa će se poticati i omogućavati pronalaženje i osiguranje sustavnoga mjesta Katoličke crkve u Hrvatskoj, dok će mogućnosti ostalih vjerskih zajednica u tome, sasvim objektivno, biti bitno sužene.<sup>16</sup> Otuda i naglašenost one uloge vjerskih zajednica (u Hrvatskoj ponajprije i jedino Katoličke crkve) koja se može objasniti funkcijom (nepostojeće) integracije, tj. imperativom društvenih okolnosti čija artikulacija, zasada, na religijskom polju, iskazuje jaku kompenzacijsku potrebu. Upravo, zato, valja postaviti pitanje odnosa ovakve integracijske funkcije religije s razvojnim perspektivama hrvatskoga društva.

Stoga, ma koliko se sadašnji društveni procesi činili socijalno dramatičnima ta se dramatika može odražavati na različite načine i rezultirati posve neočekivanim posljedicama. Teško možemo sa sigurnošću ustvrditi da će intenzivno socijalno raslojavanje, povećanje socijalnih nejednakosti, množenje nepravdi, posvemašnja moralna erozija i sl. jednoznačno prisiljavati vjerske zajednice na neke radikalnije odgovore. Čini se, zapravo, da se mogu odčitati dva podjednako moguća scenarija – ne samo u smislu njihova realnog odvijanja, već i u smislu njihove objektivne relevantnosti.

Prvi je moguće nazrijeti u pažljivijem iščitivanju “Glasa koncila” posljednjih godina, neovisno o tome koliko se radi o stvarno promišljenom scenariju. Pisanje ovog tjednika pokazuje, naime, da je Crkva sasvim svjesna siromaštva i mnogih socijalnih nepravdi te da joj je to u prvenstvenom interesu (pa se čini da “preferencijalna opcija za siromašne”, kao jedno od bitnih načela socijalnog učenja Katoličke crkve, dobiva svoje realno kontekstualno značenje). Ne nazire se, međutim, ništa više od (povijesno oblikovanoga i Crkvi inherentnoga) rezidualnog odgovora, ujedno svojstvenoga neoliberalnoj strategiji razvoja. Iako se u ovakvom odgovoru i mjesto Crkve u društvu nastoji učiniti bitno neupitnim i nepromijenjenim, teško će biti ustvrditi



da ovaj način reakcije na društvena zbivanja ne slijedi temeljno socijalno učenje Katoličke crkve, prema kojem će ona promišljati i ukazivati, ali ne i nuditi neka konkretna društveno-politička rješenja.<sup>17</sup>

Drugi scenarij je, također, moguće nazrijeti u dijelu crkvene javnosti, a moguće je vidjeti njegovu aktualizaciju činjenicom mirnodopskih okolnosti te nedavnim promjenama u sastavu Hrvatske biskupske konferencije (1997. godina). Taj scenarij socijalna pitanja određenije stavlja u središte svoga interesa i time dodatno problematizira cjelokupnu društvenu stvarnost. Govor o “grijehu struktura” i sve polemike vezane uz taj govor dobar su indikator toga nastojanja. Iako razvijanje toga scenarija, upravo zbog specifičnih karakteristika hrvatske društvene situacije, može imati određenu društveno-demonstracijsku snagu, tj. odigrati ulogu otvaranja potrebnog prostora slobodne i javne rasprave o modalitetima društvenog razvoja (posebice je indikativan, u tom kontekstu, govor nadbiskupa Bozanića o potrebi prevladavanja “blokade slobode” u hrvatskom društvu) teško bi ga se moglo interpretirati u kontekstu političkih očekivanja, potreba i mogućnosti. “Najveći problem za kršćane i Crkvu u Hrvatskoj je upravo u tome što se od društvenog nauka Crkve puno očekuje, a društveni nauk Crkve se slabo poznaje” (Baloban, 1998.:21). Crkva, dakle, može (i najvjerojatnije **treba**) iz perspektive svoga socijalnog učenja pojačano problematizirati stvarnost i time podcrtati određene aspekte svoje društvene uloge,<sup>18</sup> ali je doseg takvih nastojanja objektivno limitiran: i specifičnim poslanjem Crkve i zadanostima društvenih okolnosti. Uostalom, o tome govori i veliko iskustvo Katoličke crkve u suočavanju sa sličnim socijalnim problemima u nizu zapadnih zemalja iz čega se može nazrijeti pouka da socijalna problematika ostaje važnim, ali ne i jedinim resursom religijske identifikacije (Davie, 1994.). Ne treba li i podatke o tome da građani postkomunističkih zemalja bitno manje očekuju od Katoličke crkve rješavanje socijalnih problema, no odgovore na pitanja smisla života ili moralnih problema (Tomka, Zulehner, 1999.:108) čitati u tom kontekstu?<sup>19</sup>

Ključno pitanje, dakle, valja formulirati samo ovako: djeluju li društvene okolnosti koje ovakvu socijalnu situaciju čine dovoljnim izazovom crkvenog suočavanja s onim što će teško biti sasvim izbjeći – “s moćnim procesima sekularizacije i modernizacije koji nam dolaze i nahrupljuju iz Europe i Sjeverne Amerike” (Jukić, 1996.:66). Tek će se, na taj način, učinkovito povezati crkvena vjerodostojnost u dramatičnim socijalnim prilikama s crkvenom vjerodostojnošću u novom vremenu, gdje će pojedinac jasnije zah-

tjevati novi način religijske identifikacije. Teško je sada reći kako će se taj susret točno zbiti, tj. kako će teći proces susreta predmodernog redizajnirane, u vrijeme socijalizma na specifičan način modernizirane društvene strukture, s neizbježivim posljedicama neoliberalnog koncepta razvoja.<sup>20</sup> Međutim, upravo zbog toga, ovdje će doći do izražaja oni ukratko naznačeni religijski procesi s kojima se Hrvatska, doduše u smanjenom opsegu i na specifičan način, već susrela i koji se sada čine sasvim neaktualnima, iako i dalje pritajeno žive. A njihovu nazočnost i relevantnost potvrđuje i upravo provedeno istraživanje koje pokazuje kako su različiti oblici alternativne religioznosti značajno prisutni u ispitivanoj populaciji. “Teško je vjerovati da je uzrok tome neki veći utjecaj zapadnog, postmodernističkog mentaliteta i pripadajuće mu religioznosti, no dobiveni rezultati jasno ukazuju kako su za prodor te religioznosti u Hrvatskoj ostvarene dobre pretpostavke, da postoji plodno tlo za istu, posebice kod distanciranih vjernika i mlađih ljudi kada je u pitanju *New Age*” (Črpić, Jukić, 1998.:614).

## Zaključna razmišljanja

---

Nije se teško složiti s konstatacijom da se kod nas već sada odigrava drama duhovnoga života,<sup>21</sup> i da je ona, istodobno, vrlo dobar indikator (više ili manje osviještene i ovdje samo naznačene) kompleksne drame stvarnoga života. Upravo zato integracijsku ili dezintegracijsku ulogu religije u Hrvatskoj valja ponajprije promatrati iz perspektive njenog suočavanja sa stvarnim društvenim problemima, iskazanim dvojbama hrvatskog razvoja. Takvo je suočavanje, međutim, važnije s obzirom na (dijelom suspregnutu, dijelom promijenjenu, ali nazočnu) aktualnost onih svjetskih iskustava koja pokazuju nužnu repoziciju takve uloge s obzirom na dva društvena imperativa – društveni pluralizam, odnosno narasla funkcionalna diferencijacija te globalizacija. Izabrana teorijska optika uvjetovat će različitost procjene uloge religije u suvremenim društvima,<sup>22</sup> ali ne i osporiti promjenu i različitu značenjsku dinamiku njene egzistirajuće integracijske uloge. Riječ je o tome da javna funkcija religija danas može biti samo kontekstualno reinterpretirana pa i onda kad se složimo o njenom općem/specifičnom integracijskom značenju. Zato pitanje razvoja društva i uloge religije u tome razvoju postaje ključno, jer će poželjnost određene koncepcije razvoja uvjetovati i odgovor na pitanje kakvu ulogu religije “želimo” ili “trebamo”.<sup>23</sup> Diferencirajući pojmove tradicije i tradicionalizma i uočavajući istinske probleme s kojima se Crkva danas

mora suočavati Jukić, zapravo, rješava ovu dvojbu: "Treat će stoga otvoreno progovoriti o ekumenizmu, dijalogu s islamom, opraštanju neprijateljima, suživotu s drugima, pluralizmu svjetonazora, obrani ljudskih prava, društvenoj nepravdi, odvojenosti od države, snošljivosti, nenasilju i prikrivenim krugovima mržnje što se šire u podzemlju društvu, a da im se nitko ozbiljno ne suprotstavlja" (Jukić, 1996.:67).

Ovi se uvidi moraju reflektirati i u primjerenom teorijsko-metodologijskom pristupu istraživanju religije. On će lako pokazati da je za razvoj religijske situacije u Hrvatskoj vrlo poučan primjer Irske u kojoj je Katolička crkva, upravo uslijed specifičnih društvenih prilika, dugo zadržala dominantnu ulogu u općem društvenom razvoju, dakle i na razini sveopće društveno-nacionalne integracije i afirmacije i na razini bitne uloge u svakodnevnom životu. Nakon što je država krajem 50-ih preuzela na sebe modernizacijsku zadaću (koja se potom ogledala i u ubrzanom europskoj integraciji i u ubrzanom društvenom razvoju), uloga se Crkve promijenila, ali je zadržala dominantnu ulogu u socijalnom području i moralnim pitanjima (McLaughlin, 1993.; Cousins, 1997.). Konačno, krajem 80-ih i u 90-ima, Irci su i dalje najreligiozniji u Europi,<sup>24</sup> religija ostaje bitnim čimbenikom nacionalne integracije, dominacija Katoličke crkve je i dalje gotovo neupitna u socijalnom području – ali, društvena uloga Crkve nije više tako samorazumljivom i prihvaćenom kao desetak godina ranije. To se, prije svega, ogleda u moralnom području, gdje se moderne i postmoderne vrednote nezadrživo šire i utječu na pluralizaciju društvenog života (Boyle, Sheen, 1997:344-351). Integracijska se uloga Crkve time ne negira, ali se redefinira, kao što se i pojavljuju mogućnosti njene dezintegracijske uloge ukoliko na primjeren način ne pronalazi nove načine religijske nazočnosti i religijskog nadahnuća u novim okolnostima.<sup>25</sup>

Kompleksna uloga religije, stoga, teško može biti u potpunosti zamijećena ukoliko određeno mjesto u analizi ne dobije koncept religijskog pluralizma. Zadovoljavajući, s jedne strane, imperative spomenutih društvenih procesa on s, druge strane, primjerenije opisuje suvremeni religijski izraz. On, dakle, ne govori samo o nužnom postojanju drugih vjerskih zajednica, različitih grupa i pokreta, već upućuje i na sve one suvremene religijske procese koji se izražavaju, sukladno društvenim procesima, u promjenama religijskih oblika i mogućnostima različitih religijskih funkcija. Stoga je metodologijski kompetentniji govor o različitim vidovima religijske rekompozicije, a ne samo (ili uopće) sekularizacije (Davie, Hervieu-Léger, 1996.; Fulton,

1997.). Otuda, možda, i sociološki zanimljivost religijsko-pluralističke paradigme, tj. socioreligijske inačice teorije racionalnog izbora,<sup>26</sup> koja se ne može mehanički primijeniti iz američke vizure na specifične europske prilike, ali koja proizlazi iz pluralnih društvenih uvjeta i jasno pokazuje religijsku i društvenu štetnost njihova neuvažavanja (čime se, samo po sebi, ne negiraju različite mogućnosti religije). Zato i važnost upozorenja da je državna regulativa religijskog tržišta štetna po samu religiju ima svoje naličje u nastojanju sociologije religije da sebi omogući percepciju onih religijskih promjena koje će se neminovno dešavati, na ovaj ili onaj način.

Otvora nam se time cjelokupna panorama religijskoga života suvremenog čovjeka, a pitanje integracijskih i dezintegracijskih funkcija religije postaje otvoreno i drugim točkama promatranja. Jer, kao što je to lijepo primijetio Wade Clark Roof analizirajući situaciju u Americi sredinom 90-ih, Bog je u detaljima (Roof, 1996.), a te detalje nije moguće vidjeti ukoliko religijski život ne promatramo u njegovoj vlastitoj dinamici odgovora (reakcije) na društvene procese.

## BILJEŠKE

<sup>\*</sup> Prethodna verzija ovoga rada, a proizašla iz priopćenja na znanstvenom skupu u Splitu, objavljena je pod naslovom "Religija i hrvatsko društvo" u časopisu *Društvena istraživanja* (1988.) 3:339-357. Taj se rad ovdje objavljuje u izmijenjenom obliku.

<sup>1</sup> Vrlo je instruktivna Deaconova analiza koja pokazuje kako Vlada, zajedno sa sindikatima i ostalim socijalnim pokretima može prihvatiti, blokirati ili promijeniti savjete koji dolaze iz različitih agencija. Usp. Deacon, 1997.:151.

<sup>2</sup> "Uvjereni smo da rasprava o poželjnoj socijalnoj politici, koja se vodi unutar i između agencija, predstavlja osnovicu u odnosu na koju nacionalne vlade vode politiku. Jednako smo tako uvjereni da se proces donošenja političkih odluka u Srednjoj i Istočnoj Europi te zemljama bivšega Sovjetskog Saveza rabi kao testno polje za ideje o budućnosti socijalne politike u svijetu" (Deacon, Hulse, 1997.:60).

<sup>3</sup> O bitnim osobinama te politike, naglašeno prisutne u južnoeuropskim zemljama, v. Ferrera, 1996.

<sup>4</sup> Ovakvu mogućnost sugerira način rješavanja socijalnih pitanja ratnih stradalnika.

<sup>5</sup> Zato neće biti teško uočiti bitne osobine vodeće elite u Hrvatskoj koja je, prema Katunarićevu mišljenju, vođena manipulativnom i samorazarujućom logikom tzv. kategorijalnoga identiteta, gdje se rojenjem potencijalnih neprijatelja stalno dijeli društveni prostor (Katunarić, 1996.).

<sup>6</sup> Usp. Jurčević, 1996.

<sup>7</sup> O razvojnim ograničenjima dosadašnje monetarističke politike govori i analiza G. Nikića koja završava sljedećom preporukom: "Da se pokrene investicijski ciklus i oživljavanje izvoza, trebalo bi se vratiti uvje-

tima ostvarenja prve i druge faze stabilizacijskog programa: uvođenju discipline u potrošnji, posebno javnog sektora, i usklađivanju domaće potrošnje s domaćom privrednom aktivnošću; definiranju razvojnog koncepta, koncepta industrijske politike, iz kojeg bi proizlazili parametri za mikroekonomsko restrukturiranje, i, konačno, ubrzanje efikasnog koncepta privatizacije.” (Nikić, 1996.)

- <sup>8</sup> Usp., primjerice, Rogić, Zeman (ur.) 1998.
- <sup>9</sup> Tomkina je analiza vrlo sugestivna: “Katolička crkva Mađarske prolazi težak put. Ali ona se nije zaustavila. Na ukopava se za rogovsku borbu. Nije joj lako izaći na kraj s ostacima komunizma i izboriti se za ravnopravnost kršćana. Potrebno je učiniti velike napore da osigura institucionalne pretpostavke svojega djelovanja. Kako pojedincima tako i Crkvi tek postupno uspijeva prevladati komplekse progonjenih i osjećaj manje vrijednosti da bi stupili u dijalog sa svijetom i s ljudima različitih uvjerenja. Postoje i u samoj Crkvi snažni otpori. Teško je reći predstavljaju li takvi većinu. Zasigurno, o budućnosti Crkve ne odlučuju samo oni. Ipak, Crkva se u Mađarskoj *kreće*.” (Tomka, 1995.b:427)
- <sup>10</sup> Usp. rezultate istraživanja “Vjera i moral u Hrvatskoj” (1998.)
- <sup>11</sup> Iako s malim razlikama, slične rezultate pokazuje i komparativno istraživanje Hrvatske s još devet postkomunističkih zemalja. Usp. Tomka, Zulehner, 1999.
- <sup>12</sup> Usp., posebice, Nikić, 1997.
- <sup>13</sup> O tome svjedoči samo ponašanje Crkve. “Crkva je sama skrivila što se našla u *getu*. Ona se bavi sama sobom, vraćanjem svoje nekadašnje imovine, izgradnjom svojih institucija. Glavni problemi mađarskog društva, kao što su nezaposlenost, smanjenje socijalne pomoći, marginalizacija Cigana, ili pak odnos Mađarske prema Europi i svijetu, izvan su njezina horizonta... Crkva gotovo da ne zamjećuje profani svijet kao sučelnika koji zaslužuje dijalog. Još manje spoznaje da za samu Crkvu dijalog sa svijetom može biti životno važan.” (Tomka, 1995.b:424)
- <sup>14</sup> E. Barker je nedavno objavila vrlo zanimljivo priopćenje o metodološkim problemima stvaranja znanstvene slike stvarnosti i interakcije s predmetom analize i pozicijom društvenih grupa koje su involvirane u analiziranu stvarnost pa ta analiza može biti vrlo instruktivna za hrvatsku stvarnost. Usp. Barker, 1995.
- <sup>15</sup> Kao što je to, u svome tekstu (Socijalna problematika - “znak vremena u Hrvatskoj”) lijepo primijetio S. Baloban. Usp. Baloban, 1996.
- <sup>16</sup> “S druge se strane, također s velikom sigurnošću, može ustvrditi da ovi Ugovori predstavljaju krunu povijesne, dominantne uloge Katoličke crkve u hrvatskoj povijesti te da načinom izrade i sadržajem odaju takvu njenu stvarnu poziciju.” (Zrinščak, 1998.:21)
- <sup>17</sup> Iako su ove riječi poznate i površnom poznavaoocu socijalnog učenja Crkve, valja ih ponoviti u svijetlu različitih očekivanja od nje. “Socijalni nauk Crkve nije neki 'treći put' između *liberalističkog kapitalizma i marksističkog kolektivizma*, a ni neka moguća alternativa za neka druga rješenja, koja nisu tako radikalno oprečna: on je jednostavno *zasebna kategorija*. On nije neka *ideologija*, već *brizljivo izrađena formulacija* rezultata pomnog razmišljanja o složenoj zbilji ljudske egzistencije u društvu... Njegov je osnovni cilj da tu zbilju *protumači*...” (Ivan Pavao II., 1988.:68).
- <sup>18</sup> Usp., primjerice, Valković, 1997. Šagi-Bono, 1995. i sl.

- <sup>19</sup> Čini se da su očekivanja sukladna procjeni stvarnosti, jer je u hrvatskom istraživanju sličan poredak dobiven na pitanje da li Katolička crkva u našoj zemlji daje odgovarajuće odluke na duhovne potrebe ljudi (prvo mjesto), odnosno socijalne probleme u našoj zemlji danas (posljednje, četvrto mjesto) (Vjera i moral u Hrvatskoj, 1998.:487).
- <sup>20</sup> Neizvjestan tijek političkih procesa u ovom dijelu svijeta otežava predviđanje, ali bi bilo vrlo teško ustvrditi da će to bitnije spriječiti, odnosno modificirati prirodu toga susreta.
- <sup>21</sup> “Sada će se vidjeti hoće li nova uloga duhovnosti biti prihvatljiva za duhovne staleže. Hoće li oni krenuti natrag u potragu za pripadnošću i moći? Nova je uloga teška i bolna, no uistinu se javlja, gledano sa stajališta načela zbilje, kao početak djelovanja istinskoga pluralističkog načela u Hrvatskoj. Tek tu započinje razdoblje pluralizma. Izdržati u tom neugodnom položaju, prihvatiti duhovnost kao nepotkupivu vrednotu, svima dati podjednako priliku da s njom surađuju i koriste se njezinim plodovima, to je ono danas, i u ovom trenutku hrvatske povijesti, što se javlja kao sasvim novi fenomen, u hrvatskoj duhovnosti i u hrvatskim duhovnim staležima.” (Lerotić, 1997.:12)
- <sup>22</sup> Posebno, primjerice, Luhmann vs. Casanova (Luhmann, 1991.; Casanova, 1994.).
- <sup>23</sup> Diferencirajući pojmove tradicije i tradicionalizma i uočavajući istinske probleme s kojima se Crkva danas mora suočavati Jukić, zapravo, rješava ovu dilemu: “Trebalo bi stoga otvoreno progovoriti o ekumenizmu, dijalogu s islamom, opraštanju neprijateljima, suživotu s drugima, pluralizmu svjetonazora, obrani ljudskih prava, društvenoj nepravedi, odvojenosti od države, snošljivosti, nenasilju i prikrivenim krugovima mržnje što se šire u podzemlju društvu, a da im se nitko ozbiljno ne suprotstavlja.” (Jukić, 1996.:67)
- <sup>24</sup> 1991. godine 92% Iraca izražava svoje religijsko opredjeljenje, 76% redovito odlazi na misu, 57% moli dnevno, a 82% tjedno. U usporedbi sa svim drugim ispitivanim narodima to su vrlo respektabilni podaci. Usp. Greeley, 1996.:85.
- <sup>25</sup> I španjolsko iskustvo govori o sličnom, tj. pojačanoj potrebi djelovanja Crkve u području civilnoga društva, upravo zbog promjene društvenih okolnosti i redefinicije njene dotadašnje integracijske uloge (Vilariño, 1997.)
- <sup>26</sup> O novoj paradigmi govori Warner na primjeru SAD-a, a demonstriraju je i na primjeru Europe Stark, Iannaccone i McCann. Usp. Warner, 1993.; Stark, McCann, 1993.; Stark, Iannaccone, 1994.; Iannaccone, 1996. itd.

## LITERATURA

- Baloban, S. (1996.) Socijalna problematika – “znak vremena u Hrvatskoj”, *Crkva u svijetu* 3:239-250.
- Baloban, S. (1998.) Socijalni nauk Crkve: izazov i poticaj, u: Baloban, S. (ur.) (1998.) *Socijalni nauk Crkve u hrvatskom društvu*. Zagreb: Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve.
- Barker, E. (1995.) Presidential Adress. The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!, *Journal for the Scientific Study of Religion* 34(3):287-310.
- Barker, E. (1997.) But Who’s Going to Win? National and Minority Religions in Post-Communist Society, u: Borowik, I., Babinski, G.

- (eds.) (1997.) *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos.
- Beckford, J. A. (1991.) *Religione e società industriale avanzata*. Roma: Borla
- Beyer, P. (1994.) *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Borowik, I. (1994.) Religion and Social Changes in Central and Eastern Europe after the Fall of Communism (1989.-1993.), u: *Informationes Theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie*. Peter Lang.
- Borowik, I. (1995.) Religion and Religious Conflicts in Contemporary Eastern Europe, u: Borowik, I., Jablonski, P. (eds.) (1995.) *The Future of Religion. East and West*. Krakow: Jagiellonian University/Nomos.
- Borowik, I. (1997.) Institutional and Private Religion in Poland 1990.-1994., u: Borowik, I., Babinski, G. (eds.) (1997.) *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos.
- Boyle, K., Sheen, J. (1997.) *Freedom of Religion and Belief. A World Report*. London and New York: Routledge.
- Casanova, J. (1994.) *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Cousins, M. (1997.) Ireland's place in the worlds of welfare capitalism, *Journal of European Social Policy* 3:223-235.
- Cifrić, I. (1995.) Vjernička struktura u tranzicijskom kontekstu hrvatskog društva, *Društvena istraživanja* 6(20):819-836.
- Čučković, N. (1988.) Proces privatizacije u srednjoj i istočnoj Europi: koliko su blizu namjere i stvarnost?, *Financijska praksa* 6:691-704.
- Črpić, G., Kušar, S. (1998.) Neki aspekti religioznosti u Hrvatskoj, *Bogoslovska smotra* 4:513-563.
- Črpić, G., Jukić, J. (1998.) Alternativna religioznost, *Bogoslovska smotra* 4:589-617.
- Davie, G. (1994.) *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Davie, G. et Hervieu-Léger, D. (sous la direction de) (1996.) *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte.
- Deacon, B., Hulse, M. (1997.) The Making of Post-Communist Social Policy: The Role of International Agencies, *Journal of Social Policy* 26(1):43-62.
- Deacon, B. (with Hulse, M. and Stubbs, P.) (1997.) *Global Social Policy. International organizations and the future of welfare*. Sage Publications.
- Esping-Andersen, G. (1996.) After the Golden Age? Welfare State Dilemmas in a Global Economy, u: Esping-Andersen, G. (ed.) (1996.) *Welfare States in Transition. National Adaptations in Global Economics*. UNRISD/Sage Publications.
- European Briefing (1998.) *Journal of European Social Policy* 8(3):253-261.
- Ferrera, M. (1996.) The 'Southern Model' of Welfare in Social Europe, *Journal of European Social Policy* 1:17-37.
- Fulton, J. (1997.) Modernity and Religious Change in Western Roman Catholicism: Two Contrasting Paradigms, *Social Compass* 44(1): 115-129.
- Greeley, A. (1996.) *Religion as Poetry*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.

- Harvieu-Léger, D. (1989.) *Verso un nuovo cristianesimo?* Brescia: Editrice Queriniana.
- Iannaccone, L. R. (1996.) Reassessing Church Growth: Statistical Pitfalls and their Consequences, *Journal for the Scientific Study of Religion* 35(3):197-216.
- Ivan Pavao II. (1988.) *Socijalna skrb. Sollicitudo rei socialis*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Jukić, J. (1991.) *Budućnost religije*. Split: Matica hrvatska
- Jukić, J. (1996.) Kršćani između tradicije i modernog svijeta, *Crkva u svijetu* 1:58-67.
- Jurčević, Ž. (1996.) Ostvarivanje Socijalnog programa u Republici Hrvatskoj, *Revija za socijalnu politiku* 1:31-44.
- Luhmann, N. (1991.) *Funzione della religione*. Brescia: Editrice Morcelliana.
- Kalanj, R. (1997.) Integracija i dezintegracija, *Socijalna ekologija* 1-2: 141-159.
- Katunarić, V. (1996.) "Zvezdano nebo": promjene i determinizam gornjeg stratuma, *Revija za sociologiju* 3-4:152-167.
- Kerševan, M. (1994.) Religija, Evropa in Slovenci, *Teorija in praksa* 3-4:242-255.
- Lerotić, Z. (1997.) Politički i duhovni pluralizam u Hrvatskoj, *Crkva u svijetu* 1:5-13.
- Marinović Jerolimov, D. (1993.) Nereligioznost u Hrvatskoj 1968-1990, u: *Prilozi izučavanju nereligioznosti i ateizma 2*. Zagreb: IDIS
- McLaughlin, E. (1993.) Ireland: Catholic Corporatism, u: Cochrane, A., Clarke, J. (eds.) (1993.) *Comparing Welfare States. Britain in International Context*. Sage Publications.
- Mišović, J. (1997.) Religion in Czech Republic of the 1990s in View of Sociological Research, u: Borowik, I., Babinski, G. (eds.) (1997.) *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos.
- Nikić, G. (1996.) Utjecaj monetarne politike i politike tečaja na kretanja u platnoj bilanci Republike Hrvatske, *Zbornik Pravnog fakulteta u Zagrebu* 6:641-662.
- Nikić, M. (ur.) (1997.) *Novi religiozni pokreti*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu.
- Plaćko, Lj. (1991.) *Religioznost u malim vjerskim zajednicama Zagreba*. Zagreb: IDIS
- Puljiz, V. (1994.) Socijalna politika postsocijalističkih zemalja, *Revija za socijalnu politiku* 1:83-90.
- Puljiz, V. (1996.) Trendovi u socijalnoj politici Hrvatske, *Revija za socijalnu politiku* 3-4:273-284.
- Puljiz, V. (1997.) Zapažanja o novim trendovima u socijalnoj politici Hrvatske, u: *Hrvatska kao socijalna država. Zadanosti i usmjerenja*. Zagreb: Centar za industrijsku demokraciju SSSH.
- Puljiz, V. (1988.) Globalizacija i socijalna država, u: Zrinščak, S. (ur.) (1988.) *Globalizacija i socijalna država*. Zagreb: RSP i SSSH.
- Richardson, J. (1997.) New Religions and Religious Freedom in Eastern and Central Europe: A Sociological Analysis, u: Borowik, I., Babinski, G. (eds.) (1997.) *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos.



- Rogić, I., Zeman, Z. (ur.) (1998.) *Privatizacija i modernizacija*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Roof, W. C. (1996.) God is in Details: Reflections on Religion's Presence in the United States in the Mid-1990s, *Sociology of Religion* 2:149-162.
- Saopćenje (1991.) broj 214 od 19. 7. 1991. Zagreb: Republički zavod za statistiku Republike Hrvatske.
- Sekulić, D., Šporer, Ž. (1997.) Regime Support in Croatia. Determinants of Regime Support in the Past, Present and Future, *Revija za sociologiju* 1-2:35-61.
- Shterin, M. S. and Richardson, J. T. (1998.) Local Laws Restricting Religion in Russia: Precursors of Russia's New National Law, *Journal of Church and State* 40(2):319-341.
- Standing G. (1996.) Social Protection in Central and Eastern Europe: a Tale of Slipping Anchors and Torn Safety Nets, u: Esping-Andersen, G. ed.) (1996.) *Welfare States in Transition. National Adaptations in Global Economics*. UNRISD/Sage Publications.
- Standing, G. (1998.) Societal impoverishment: the challenge for Russian social policy, *Journal of European Social Policy* 8(1):23-42.
- Stark, R., Iannaccone, L. R. (1994.) A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe, *Journal for the Scientific Study of Religion* 33(3):230-252.
- Stark, R., McCann, J. C. (1993.) Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm, *Journal for the Scientific Study of Religion* 32(2):111-124.
- Svjetska banka (1995.) Prijedlog reforme hrvatskog mirovinskog sustava, *Revija za socijalnu politiku* 4:315-322.
- Svjetska banka (1996.) Prilagodba javnog sektora Republike Hrvatske, *Revija za socijalnu politiku* 2:135-147.
- Šagi, B. Z. (1995.) Crkva i socijalna politika u našim okolnostima, *Revija za socijalnu politiku* 1:1-11.
- Štulhofer, A. (1998.) Krivudava staza hrvatske privatizacije, u: Rogić, I., Zeman, Z. (ur.) (1998.) *Privatizacija i modernizacija*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Tomka, M. (1991.) Secularization or Anomy? Interpreting Religious Change in Communist Societies, *Social Compass* 38(1):93-102.
- Tomka, M. (1995.a) The Changing Social Role of Religion in Eastern and Central Europe: Religion's Revival and its Contradictions, *Social Compass* 42(1):17-26.
- Tomka, M. (1995.b) Katolička crkva u Mađarskoj, *Crkva u svijetu* 4: 419-427.
- Tomka, M. (1997.) Hungarian post-World War II. Religious Development and the Present Challenge of New Churches and New Religious Movements, u: Borowik, I., Babinski, G. (eds.) (1997.) *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos.
- Tomka, M., Zulehner, P. M. (1999.) *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*. Wien: Pastorales Forum.
- Toš, N. (1993.) (Non)religiousness in Slovenia, *Religion in Eastern Europe* 5:23-41.
- Valković, M. (1997.) Solidarnost i pravda kao temelj socijalne države, u: *Hrvatska kao socijalna država. Zadanosti i usmjerenja*. Zagreb: Centar za industrijsku demokraciju SSSH.

- Vilariño, J. P. (1997.) The Catholic Commitment and Spanish Civil Society, *Social Compass* 44(4):595-610.
- Vjera i moral u Hrvatskoj (1998.) *Bogoslovska smotra* 4:483-511.
- Warner, S. R. (1993.) Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, *American Journal for Sociology* 98(5):1044-1093.
- Zdunić, S. (1997.) Granice redistributivnih mogućnosti gospodarstva, u: *Hrvatska kao socijalna država. Zadanosti i usmjerenja*. Zagreb: Centar za industrijsku demokraciju SSSH.
- Zrinščak, S. (1998.) Crkva i država: europski kontekst i postkomunističko iskustvo, *Revija za sociologiju* 1-2:15-26.

---

Dinka  
MARINOVIĆ JEROLIMOV

RELIGIJSKE PROMJENE U  
HRVATSKOJ OD 1989.  
DO 1996. GODINE



Za znanstvenu raspravu o ulozi religije i religijskih zajednica u integracijskim procesima u Hrvatskoj, uz šira teorijska razmatranja, potrebno je imati uvid i u relevantne empirijske pokazatelje pomoću kojih možemo utemeljenije govoriti o konkretnoj religijskoj situaciji u nas. Naime, poznato je da religija i religijske zajednice mogu imati integrativnu ili dezintegrativnu funkciju u društvu i da tu funkciju uvijek određuju uvjeti konkretnog okružja. S tog aspekta, dakle, govorimo uvijek o funkciji konkretne religije, u konkretnim uvjetima i na određenim razinama življenja ljudi – individualnoj, grupnoj i institucionalnoj.

Kada je riječ o Hrvatskoj, ovdje nas, prije svega zanimaju promjene koje su se u odnosu prema religiji i crkvi počele odvijati na individualnoj razini u razdoblju tranzicije, odnosno u transformacijskim uvjetima u Hrvatskoj.<sup>1</sup> U tom cilju ovdje će se prikazati rezultati komparativne analize podataka na temelju nekoliko parcijalnih indikatora religioznosti, iz tri istraživanja provedena na reprezentativnom uzorku odrasle populacije radno aktivnog stanovništva u Hrvatskoj. Ta istraživanja, na žalost nisu bila specifično religijska po svom osnovnom sadržaju i cilju, ali je svako do njih sadržavalo jedan sklop pitanja o religiji. Za istraživanje religijske situacije to je važno jer u Hrvatskoj gotovo dva desetljeća nije bilo socioreligijskih istraživanja tradicionalne crkvene religioznosti. Analizirani su podaci iz sljedećih istraživanja: “Sociokulturni razvoj” iz 1984. godine, “Društvena struktura i kvaliteta života” iz 1989. godine<sup>2</sup> i “Društvena struktura i kvaliteta života u periodu tranzicije” iz 1996. godine<sup>3</sup>.

Prema tome, podaci se odnose na Hrvatsku iz razdoblja bivše socijalističke Jugoslavije i na promijenjeni društveno-politički kontekst Hrvatske kao samostalne države. Stoga, kada govorimo o religijskoj situaciji, imamo uvid u zbivanja prije, a osobito neposredno pred raspad socijalističke Jugoslavije, kada se već na razini opservacije i izvan područja znanstvene analize moglo uočiti da se za religiju

i crkvu odvijaju veliki pomaci. Naime, u Hrvatskoj se već tijekom rasprava o uvođenju višestranačja 1989. i 1990. godine, moglo primijetiti nestajanje negativnih konotacija s obzirom na religiju i religiozne ljude. U procesu osamostaljenja i konstituiranja Hrvatske kao samostalne države, na institucionalnoj razini bitno se promijenio odnos prema religiji i crkvi te njihov položaj u društvu. Početak procesa društvenih promjena (prije svega na institucionalnoj razini), otvorio je i kompleksan proces promjena u sustavima ideja, vjerovanja i vrijednosti, odnosno redefiniranja i na individualnoj razini u ideologijsko-vrijednosnoj, moralnoj itd. sferi. Stoga već i prije uočene tendencije revitalizacije religioznosti s kraja 80-ih godina (Marinović Jerolimov, 1993.:93-95), sada treba razmatrati u konkretnom kompleksnom okviru i dezintegracijskih procesa koji su se odvijali na svim razinama i aspektima društva i u paralelnom procesu nove društvene integracije, uz naglašene povijesne, nacionalne, tradicionalne i religijske elemente.

Komparativni podaci o različitim dimenzijama religioznosti (konfesionalnoj samoidentifikaciji, religijskoj samoidentifikaciji, razini prihvatanja pojedinih vjerovanja i sudjelovanju u religijskoj praksi) omogućit će uvid u neka osnovna kretanja i promjene do kojih je došlo u navedenom razdoblju, no valja imati na umu da parcijalni indikatori nisu dovoljni za šire analize i sveobuhvatnije zaključke. Ipak, oni mogu biti osnovom rasprava i osnovom koncipiranja ciljeva i osmišljavanja i produbljivanja sadržaja budućih istraživanja.

## Rasprostranjenost konfesionalne samoidentifikacije

---

Kao što je poznato, konfesionalna samoidentifikacija je temeljni indikator tradicionalne vezanosti uz religiju i crkvu (uz krštenje, prvu pričest, krizmu, obiteljsku vjersku pouku u domu, post pred blagdane itd.). U istraživanju religioznosti u zagrebačkoj regiji 1972. godine, prema najvećem broju ovih indikatora, utvrđena je jača ili slabija, ali gotovo općenita i posvudašnja rasprostranjenost tradicionalne vezanosti uz religiju i crkvu i na grupnoj i na osobnoj razini života (Bahtijarević i Vrcan, 1975.:111). Iako iz istraživanja podaci kojih su ovdje analizirani nemamo toliki broj indikatora tradicionalne religioznosti, neka kretanja možemo pratiti kroz podatke o konfesionalnoj samoidentifikaciji koji su dostupni iz dugogodišnjih istraživanja u zagrebačkoj regiji i Zagrebu. Tako, na primjer, komparativni podaci o konfesionalnoj samoidentifikaciji, koje smo saželi prema zastupljenosti na pripadnost katoličkoj konfesiji, nekoj drugoj i niti jednoj, pružaju uvid u kretanja u

ovoj dimenziji odnosa prema religiji i crkvi za Zagreb od 1968. do 1990. godine (Marinović Jerolimov, 1993.:95).

Iako je konfesionalna identifikacija u Hrvatskoj uvijek bila dosta visoka, iz podataka u tablici 1 vidi se opadanje početkom i još više tijekom osamdesetih godina, te određen zaokret i porast konfesionalnog izjašnjavanja u 1989. godini. Već tada se mogao naslutiti početak trenda revitalizacije religioznosti, odnosno povećanja pozitivnog odnosa prema religiji i crkvi.

u %	ukupno	katolici	ostali	bez konfesije
1968.	96	86	10	4
1972.	94	86	8	6
1982.	85	75	10	15
1987.	66	63	3	34
1989.	80	74	6	20

Tablica 1  
Konfesionalna  
samoidentifikacija u Zagrebu  
od 1968. - 1989.

Ova kretanja potvrdili su podaci iz popisa stanovništva iz 1991. godine, kada je u Zagrebu zabilježeno 94 posto konfesionalno opredijeljenih, od toga su 82 posto bili katolici a 12 posto ostali, dok je 5 posto stanovnika izjavilo da su bez konfesionalne pripadnosti. Taj trend revitalizacije započeo se odvijati u ozračju stanovite deideologizacije odnosa prema religiji i crkvi, koju su neki autori najprije zapazili u Sloveniji već krajem 70-ih godina tvrdeći "da je od 1978. godine faktički 'u igri' veća (iako nepotpuna) dezideologizacija odnosa oficijelnog društva prema religiji i crkvi" što znači "da je poraslo uvjerenje ljudi da i 'državni službenici' mogu ići u crkvu" bez rizika izloženosti nekakvim sankcijama (Roter, 1988.:421). Ove su analize sociolozi u Sloveniji zasnivali na dugogodišnjem praćenju društvene i religijske situacije kroz javnomnijenjska istraživanja.

Tako su uočili da se paralelno s deideologizacijom službenog odnosa prema religiji i crkvi odvijala i kriza nereligiozne orijentacije, koju isti autor dovodi u vezu sa općom društvenom situacijom u socijalističkim zemljama, odnosno sa društvenom krizom u tim zemljama, pa tako i u tadašnjoj Jugoslaviji, ali također i sa opadanjem ugleda Saveza komunista koji "1987. godine dostiže najnižu točku" (Roter, 1988.:406).

Promjenu "smjera" koju dokumentiraju navedeni podaci, autori nazivaju i zaokretom od sekularizacije ka revitalizaciji religije s različitim mogućim ishodom: kao desekularizacije ili čak kontrasekularizacije (Vrcan, 1986.:196-205).

Istraživanja u narednom razdoblju, potvrdili su uočeni trend i u Hrvatskoj, no za 1984. godinu nemamo po-

datke o konfesionalnoj pripadnosti ispitanika. Tada, naime, to pitanje nije postavljeno u upitniku. Pogledajmo u tablici 2 podatke o tome kakva je bila konfesionalna samoidentifikacija 1989. i 1996. godine:

Tablica 2  
Konfesionalna  
samoidentifikacija u Hrvatskoj

u %	1989.	1996.
Katolici	70	90
Pravoslavci	10	2
Muslimani	2	2
Ostali	1	1
Bez vjeroispovijesti	18	5

Iz podataka se vidi da je u razdoblju od 1989. do 1996. godine došlo do velikih promjena u konfesionalnoj identifikaciji. Iako su ispitanici u svim dosadašnjim istraživanjima iskazivali visok postotak konfesionalne pripadnosti, ovaj izraziti porast za 20 posto u 1996. godini najveći je od do sada zabilježenih. Istovremeno je opao postotak pravoslavnih, a također i postotak ispitanika bez konfesije – s 18 posto, na svega 5 posto. Smanjenje udjela pravoslavnih ispitanika povezujemo sa smanjenjem ispitanika srpske nacionalnosti u ukupnoj populaciji tijekom agresije na Hrvatsku. Prije spomenuti komparativni podaci o konfesionalnoj identifikaciji za Zagreb pokazali su da se promjene nisu odvijale na međukonfesionalnoj razini, već više u porastu i padu bezkonfesionalnosti, međutim sada i ovo “nestajanje” dijela stanovništva pravoslavne konfesije također ima udjela u izmijenjenoj religijskoj “slici”. Osim te činjenice, podaci za Hrvatsku pokazuju isti navedeni trend.

### Rasprostranjenost religijske samoidentifikacije

Uz navedenu konfesionalnu samoidentifikaciju, temeljni indikator odnosa prema religiji je upravo osobni iskaz o tome kako se ispitanik identificira prema skali osobne religijske identifikacije. Koliko utvrđenu visoku konfesionalnu samoidentifikaciju prati religijska samoidentifikacija, dakle izjašnjavanje u kontekstu vjera-ateizam, vidjeti će se iz podataka koji slijede.

Iako su ova dva indikatora samoidentifikacije temeljna u svim socioreligijskim istraživanjima, oni su ipak tek početna “orijentacija” koja uz mnogo više drugih indikatora daje potpuniju sliku odnosa prema religiji i crkvi. Pri tome se odnos prema religiji ne promatra kao dihotomija religiozni – ateisti, već kao kontinuum s nizom prijelaznih



stupnjeva, na čijem je jednom kraju uvjereni vjernik, a na drugom protivnik religije<sup>4</sup>. Tako je ova skala od 6 stupnjeva omogućila razlikovanje unutar religioznih, unutar nereligioznih i onih koji se nalaze između ova dva tipa odnosa prema religiji (nesigurnih i indiferentnih). Pogledajmo o tome podatke za Hrvatsku:

u %	1984.	1989.	1996.
Uvjereni vjernik	10	15	36
Religiozan	25	27	37
Nesiguran	12	11	8
Ravnodušan	11	11	6
Nereligiozan	35	34	12
Protivnik religije	7	2	1

**Tablica 3**  
Religijska samoidentifikacija u  
Hrvatskoj

Iz podataka se jasno vidi trend porasta religioznosti, odnosno religiozne orijentacije (prve dvije kategorije na skali) i smanjenja nereligioznosti, odnosno nereligiozne orijentacije (zadnje dvije kategorije na skali). U razdoblju od 1984. do 1989. godine nije bilo značajnijih pomaka, osim laganog porasta uvjerenih vjernika i religioznih i smanjenja (gotovo nestajanja) kategorije protivnika religije.

Do izrazitog povećanja u religioznoj orijentaciji došlo je 1996. godine – sa 42 posto u 1989. godini na 73 posto u 1996. godini! Pri tome je osobito velik porast zabilježen u kategoriji uvjerenih vjernika – ako promatramo i 1984. godinu, vidimo povećanje sa 10 posto na 36 posto u 1996. godini.

Ako na temelju verbalnog iskaza o konfesionalnoj i religijskoj samoidentifikaciji, dakle na osnovi samo dva, iako važna indikatora možemo nešto zaključiti, onda postojeću situaciju preliminarno možemo odrediti kao zaokret k religioznoj orijentaciji.

Osobito je sada zanimljivo pogledati i druge dimenzije religioznosti, osim konfesionalne i religijske samoidentifikacije, prije svega dimenziju vjerovanja a onda i religijske prakse, kako bismo pratili homogenost same pojave.

### Rasprostranjenost vjerovanja

Zanima nas, dakle, dosljednost uočene povećane religioznosti, odnosno prati li povećanu konfesionalnu i religijsku samoidentifikaciju i povećano prihvaćanje temeljnih religijskih vjerovanja? Pogledajmo o tome podatke u sljedećoj tablici u kojima su prikazani odgovori ispitanika o tome vjeruju li, sumnjaju ili ne vjeruju u neka temeljna

crkvena vjerovanja. To su sljedeća crkvena vjerovanja: da postoji Bog, da je Bog stvorio čovjeka, te da postoji zagrobni život. Osim toga prikazani su i podaci o prihvaćanju jednog izvancrkvenog vjerovanja, a to je vjerovanje da postoji sudbina:

Tablica 4  
Prihvaćanje vjerovanja

u %	1984.	1989.	1996.
<b>Postoji Bog</b>			
vjerujem	27	39	75
sumnjam	25	28	15
ne vjerujem	48	33	10
<b>Bog je stvorio čovjeka</b>			
vjerujem	22	30	62
sumnjam	21	26	22
ne vjerujem	57	44	16
<b>Postoji život poslije smrti</b>			
vjerujem	12	20	49
sumnjam	18	25	28
ne vjerujem	70	55	23
<b>Postoji sudbina</b>			
vjerujem	51	62	74
sumnjam	22	20	15
ne vjeruje	27	18	11

Prikazani podaci za svako od navedenih crkvenih i jedno izvancrkveno vjerovanje (u sudbinu) i za sva tri razdoblja, pokazuju veliki porast, u skladu sa trendom zabilježenim u prije opisana dva indikatora, pri čemu je porast veći u razdoblju od 1989. do 1996. godine. U svjetlu podataka da se vjerovanje u Boga sa 27 posto u 1984. godini povećalo na 75 posto u 1996. godini, termin “oživljavanje religioznosti” zaista može zvučati mlako.

Međutim, unatoč tom velikom povećanju postotka svih vjerovanja, podaci o crkvenim vjerovanjima pokazuju u osnovi jednaku strukturu, odnosno hijerarhiju prihvaćanja vjerovanja koja je utvrđena u svim dosadašnjim istraživanjima religioznosti u nas i u svijetu. Naime, temeljna religijska vjerovanja ispitanici uvijek prihvaćaju u različitom stupnju, no oni religiozniji (prema našoj skali religijske samoidentifikacije “uvjereni vjernici”) to čine u znatno većem postotku od ostalih – vjeru u Boga npr. prihvaćaju više od 90 posto. Vjera u Boga najviše je prihvaćeno vjerovanje, zatim slijedi vjerovanje da je Bog stvorio čovjeka, a vjerovanje u zagrobni život uvijek se prihvaćalo u manjem

postotku. Postojanje te hijerarhije u prihvaćanju temeljnih crkvenih vjerovanja, dakle različiti stupanj "prihvatljivosti" pojedinih vjerovanja, u sociologiji religije naziva se disolucijom dogmatskog sustava i smatra se indikatorom seularizacije na individualnoj razini.<sup>5</sup>

Osim toga, iz prijašnjih istraživanja je poznato da su u vrlo visokom postotku prihvaćana neka izvancrkvena vjerovanja (postojanje neke više sile, a osobito vjerovanje u sudbinu), bez obzira na odnos ispitanika prema religiji. To se, dakle, odnosi kako na religiozne, tako i na nereligiozne ispitanike.

Zanimljivo je vidjeti i podatke o tome da li se zadržala jednaka hijerarhija u prihvaćanju crkvenih i izvancrkvenih vjerovanja. Najbolje će to pokazati rang vjerovanja i postotaka za svaku navedenu godinu:

	1984.	%	1989.	%	1996.	%
1. Postoji sudbina	51		Postoji sudbina	62	Postoji Bog	76
2. Postoji Bog	27		Postoji Bog	39	Postoji sudbina	74
3. Bog je stvorio čovjeka	22		Bog je stvorio čovjeka	30	Bog je stvorio čovjeka	62
4. Postoji život poslije smrti	12		Postoji život poslije smrti	20	Postoji život poslije smrti	48

Tablica 5  
Rang vjerovanja

Dok je 1984. godine i 1989. godine u znatno većem postotku od crkvenih vjerovanja bilo prihvaćeno vjerovanje u sudbinu (na prvom mjestu rang liste), u 1996. godini i u tom je smislu došlo do obrata. Tada se na prvom mjestu našlo vjerovanje u Boga, sa malo većim postotkom prihvaćanja od vjerovanja u sudbinu. Taj paralelizam postojanja crkvenih i izvancrkvenih (pučkih) vjerovanja koji je evidentiran i u prijašnjim istraživanjima religioznosti, nije nepoznata pojava i on je i dalje, vidimo, prisutan i to kako kod religioznih, tako i kod nereligioznih ispitanika. No o tome će biti riječi nešto kasnije kod prikaza skupnih podataka. Osim dimenzije vjerovanja, dostupni su i komparativni podaci o sudjelovanju u religijskoj praksi za 1989. i 1996. godinu.

### Rasprostranjenost religijske prakse

Porast participacije u crkvenim obredima evidentna je posljednjih godina i izvan znanstvene analize, na razini opservacije. Opseg toga povećanja ovdje ćemo pratiti uz pomoć jednog indikatora, no onog najbitnijeg - odlaska u crkvu na misu:

Tablica 6  
Odlazak u crkvu na misu

u %	'84.	'89.	'96.
Dnevno	0,4	1	1
Tjedno	10	1	30
Mjesečno	23	29	43
Nikada	66	69	26

Dok je religijska praksa 1984. i 1989. godine bila gotovo na istoj razini (osim što se 1989. godine smanjilo na 1 posto tjedno posjećivanje crkve) i prema ovom indikatoru je, kako vidimo došlo do pravog obrata 1996. godine. Dok je 1989. godine svega 30 posto ispitanika išlo u crkvu na misu, sada ih otprilike toliko ne ide nikada, dok 74 posto ispitanika crkvu posjećuje, češće ili rjeđe. Iz podataka vidimo da je dnevno posjećivanje crkve ostalo na istoj, zapravo nikakvoj razini. Međutim povećalo se i to izrazito, tjedno posjećivanje crkve – za 30%. Povećanje je vidljivo i u mjesečnom posjećivanju crkve. I prema ovom indikatoru, dakle, potvrđen je zaokret ka religioznoj orijentaciji.

Iako su navedeni parcijalni indikatori religioznosti nedostatni za zaokruženu sliku, ipak su pružili jasan uvid u kretanja religioznosti i nereligioznosti na individualnoj razini. Naime, osim povećanja konfesionalne i religijske samoidentifikacije na temelju kojih je uočen zaokret ka većoj religioznoj orijentaciji, tj. znatno povećano iskazivanje religioznosti u ovoj dimenziji, to je evidentno i u dimenziji vjerovanja. Kako je centralnost vjerovanja u strukturi različitih dimenzija religioznosti utvrđen u mnogim istraživanjima (Roof, 1979.:22), možemo podatke o razini njihova prihvaćanja uz navedenu samoidentifikaciju uzeti kao najznačajnije indikatore uočenog trenda. Prema tome, možemo zaključiti da se i na individualnoj razini odvija oživljavanje religioznosti s desekularizacijskim učincima, odnosno trend desekularizacije koji je zamjetan na socijalnoj i institucionalnoj razini kroz povećanje društvenog značenja religije i crkve (osobito Katoličke), prati isti takav trend i na individualnoj razini. Ovo oživljavanje religioznosti s aspekta uočenog povećanja na svim dimenzijama koje smo pratili, iskazuje se kao homogena pojava. Također bismo, s aspekta 95% konfesionalno izjašnjenih ispitanika 1996. godine, mogli govoriti o religijskoj homogenizaciji. Međutim, kad vidimo da ih je 75% izjavilo da vjeruje u Boga, 62% u božansko porijeklo čovjeka, 49% u život poslije smrti, te da se svega 30% ispitanika pridržava crkvene obveze o tjednom posjećivanju mise, onda je ta slika znatno drugačija, a takav zaključak izgleda ishitren.

Još zanimljiviji uvidi o tome proizlaze iz razlika unutar skupine religioznih ispitanika te religioznih i nereligioznih ispitanika koje smo dobili iz križanja pojedinih dimenzija s religijskom samoidentifikacijom ispitanika:

u %		ukupno	uvjereni vjernici	religiozni	nereligiozni
konfesionalna pripadnost-katolici	'89.	70	94	93	44
	'96.	91	97	96	63
vjera u Boga	'84.	28	85	60	2
	'89.	39	94	67	6
	'96.	75	97	86	20
vjerovanje da je Bog stvorio čovjeka	'84.	22	81	43	2
	'89.	30	89	48	4
	'96.	62	93	62	12
vjerovanje u život poslije smrti	'84.	12	55	20	1
	'89.	20	68	27	3
	'96.	49	76	47	10
vjerovanje u sudbinu	'84.	51	86	72	29
	'89.	62	82	76	44
	'96.	74	84	76	58
odlazak u crkvu (tjedno)	'84.	10	37	19	1
	'89.	1	40	16	1
	'96.	30	49	26	4

Tablica 7  
Dimenzije religioznosti i religijska samoidentifikacija

U tablici 7 su prikazani postoci pozitivnih odgovora o konfesionalnoj identifikaciji, vjerovanjima i tjednom posećivanju crkve. Kada pogledamo podatke, prvo što možemo uočiti jest da nema "čistih" tipova - *vjerovanje je prisutno kod ispitanika svih skupina odnosa prema religiji*. U tom smislu se jedino izdvajaju uvjereni vjernici kao najhomogenija skupina s 97% onih koji vjeruju u Boga.

Vidimo, osim toga, *povećanje svih crkvenih vjerovanja, kod svih skupina odnosa prema religiji* koje, razumije se, linearno opada kako raste nereligioznost.

Prema hijerarhiji prihvaćanja pojedinih vjerovanja, vjera u Boga na prvom je mjestu kod uvjerenih vjernika i religioznih, dok je kod ostalih ispitanika na prvom mjestu i dalje vjerovanje u sudbinu, a zatim vjera u Boga, božansko porijeklo čovjeka, te zagrobni život.

Vjerovanje u sudbinu povećalo se kod uvjerenih vjernika, nereligioznih i protivnika religije, kod religioznih je ostalo na istoj razini, dok je kod nesigurnih i indiferentnih nešto opalo. I vjerovanje u sudbinu linearno opada kako se smanjuje religioznost, međutim ono je vrlo prisutno kod svih ispitanika (bilo kroz vjeru, bilo kroz sumnju) i u njemu su razlike između religioznih i nereligioznih

najmanje izražene – ono je, naime, vrlo prošireno i među nereligioznim ispitanicima.

Podaci o ovom paralelnom postojanju crkvenih i ne-crkvenih vjerovanja interesantni su iz dva razloga: kod religioznih ispitanika ukazuju na miješanje crkvene i pučke religioznosti, dakle ukazuju na potrebu istraživanja vrste, odnosno tipova religioznosti koji su prisutni ili dominantni, dok kod nereligioznih ispitanika možda ukazuju na prisutnost potencijalne mogućnosti (kao “predvorja”) za iskorak u polje nadnaravnog, odnosno prostor između profanog i svetog u kojem se može iskazivati potreba za transcendiranjem. No, to su hipoteze koje treba dodatno istražiti. Za to je metoda ankete nedovoljna ili čak neadekvatna, pa bi primjerenije bilo upotrijebiti kvalitativne metode istraživanja, prije svega dubinski intervju.

Ako zasebno gledamo skupinu religioznih ispitanika, vidimo da se uvjereni vjernici i religiozni koji ne prihvaćaju sve što njihova vjera uči ne razlikuju bitno po razini iskazivanja svoje konfesionalne pripadnosti, međutim razlike među njima postoje u ostalim istraživanim dimenzijama i te su razlike konstantno prisutne u svim godinama istraživanja. Naime, religiozni ispitanici sva vjerovanja prihvaćaju u manjoj mjeri od uvjerenih vjernika, ali razlike se postupno smanjuju. One su osobito prisutne u vjerovanju o božanskom porijeklu čovjeka i vjerovanju u zagrobni život, dok su donekle prisutne kod vjere u Boga, a najmanje kod vjerovanja u sudbinu.

Uvjereni vjernici i religiozni razlikuju se i u dimenziji religijske prakse. Naime, religiozni su i ovdje manje aktivni. Dok polovica uvjerenih vjernika ide tjedno u crkvu na misu, to isto čini tek jedna četvrtina religioznih. Zaključimo: uvjereni vjernici se prema istraživanim dimenzijama pokazuju kao homogenija skupina od religioznih, no i kod njih se vidi disolucija dogmatskog sustava u manjem prihvaćanju vjerovanja u zagrobni život, a također i manji aktivitet u tjednom posjećivanju mise. Sve je to još izraženije kod religioznih koji ne prihvaćaju sve što njihova vjera uči. Razlike među njima su se nešto smanjile, ali i dalje postoje po istom obrascu.

Prema tome, početna homogena religijska slika “raspršuje” se i kada promatramo religioznost iznutra, a ne samo ukupne podatke između pojedinih dimenzija.

Ako, pak, pogledamo podatke o nereligioznim ispitanicima, možemo vidjeti da je kod njih i prije prisutna vrlo visoka konfesionalna samoidentifikacija sada još povećana, da se čak povećalo vjerovanje u Boga, kao i druga vjerovanja te da 4 posto nereligioznih ide tjedno, a čak 24 po-

sto mjesečno u crkvu na misu (istraživanje motivacije odlaska u crkvu osvijetlilo bi preciznije ovu pojavu). Podatak da je u ukupnoj istraživanoj populaciji posjećivanje crkve prisutno na razini od 75 posto (zajedno dnevno, tjedno i mjesečno), te da je ono, zajedno s visokom konfesionalnom identifikacijom prisutno i kod nereligioznih ispitanika, ukazuje na to da nam ova prisutnost vezanosti uz religiju i crkvu na razini obreda, običaja i obiteljske tradicije, može govoriti nešto i o vrsti povećane (“nove”?) religioznosti, odnosno omogućiti razumijevanje dijela te povećane religioznosti kroz njeno ispreplitanje s nacionalnom kulturom i tradicijom.

Upravo u povijesnoj isprepletenosti nacionalnog i religijskog na ovim prostorima, na kojima su međukonfesionalni i međunacionalni odnosi prolazili faze prijateljstava i neprijateljstava, prisilne ili dobrovoljne asimilacije, dominacije, manjinsko-većinskih odnosa, vanjskog i unutrašnjeg utjecaja itd. (Dugandžija, 1982.:150-306), valja promatrati i spregu nacionalne i religijske identifikacije u tranzicijskom (posebno ratnom) i poratnom razdoblju.

Pri tome funkcija konfesionalne i religijske samoidentifikacije kao dijela nacionalne identifikacije može imati i pozitivne i negativne društvene i humane posljedice. Može se pretvoriti u “kruti tradicionalizam”, odnosno “ako (katolištvo) ostane samo povijesno-sociološki sediment, ako ostane samo kao znak nacionalne identifikacije ili ponosa zbog 'svete' prošlosti i sredstvo kolektivne homogenizacije, gubi svoju stvarnu etičku snagu, a može postati i opasno za stvaranje bojovne duhovnosti koja je netolerantna, zatvorena i ne dopušta pluralizam u odnosu na pristup temeljnim vrednotama” (Šagi, 1995.:85). Ova se pitanja pokazuju izrazito važnima u kontekstu rasprave o “vrsti” i “kvaliteti” postojeće religioznosti.

Za ilustraciju odnosa religijske i nacionalne tradicije prikazati ćemo jedno pitanje iz istraživanja 1996. godine koje se odnosilo na povezanost pojedinih aspekata društvenog života i nacionalne identifikacije, iz kojeg se može vidjeti kako su u tom sklopu ispitanici vrednovali religiju.

Ispitanici su odgovarali u kojem ih stupnju uz narod vežu jezik, tradicija, kultura, povijest, religija, ekonomski interesi i politički interesi. Ispitanicima je postavljeno pitanje “Što vas od navedenog veže uz vaš narod?”, a mogući odgovori o stupnju vezanosti bili su: “ne veže”, “malo veže”, “mnogo veže” i “ne znam”. U tablici 8 su prikazani odgovori ispitanika:

Dinka Marinović Jerolimov  
**Religijske promjene  
 u Hrvatskoj od 1989.  
 do 1996. godine**

Tablica 8  
 Što vas od navedenog veže  
 uz vaš narod

u %	ne veže	malo veže	mного veže	ne znam
Jezik	2	7	88	3
Tradicija	2	10	84	3
Kultura	2	11	83	5
Povijest	2	12	81	5
Religija	8	14	75	3
Ekonomski interesi	8	21	63	8
Politički interesi	13	19	60	8

Iako su povezanost religije i nacije ispitanici ovdje iskazali u vrlo visokom postotku, (75%), religija se ipak našla na petom mjestu iza jezika, tradicije, kulture i povijesti. Međutim, kako je i po rangu i postotku iznad političkih i ekonomskih interesa, može se reći da zajedno s jezikom, tradicijom, kulturom i povijesti čini jedan sklop jače vezanosti uz narod nego ti interesi. Na žalost, nedostaju komparativni podaci koji bi omogućili uvid u eventualne promjene i bili primjereniji za tumačenje.

Međutim iz tablice križanja religijske samoidentifikacije, tj. ispitanika različitog odnosa prema religiji i njihove vezanosti uz narod, pokazuje se ipak da je odnos prema religiji značajan za tu vezanost.. To se može vidjeti iz prikazanih odgovora:

Tablica 9  
 Koliko religija veže uz narod

u %	mного veže
Uvjereni vjernik	89
Religiozan	80
Nesiguran	62
Indiferentan	48
Nereligiozan	40
Protivnik religije	23

Kao što možemo vidjeti, pozitivna religijska samoidentifikacija i velika vezanost uz narod je linearna - što je veća religioznost, veća je vezanost uz narod. I obratno, ta vezanost se smanjuje kako opada religioznost.

Kompletnije i kompleksnije socioreligijsko istraživanje moglo bi pokazati između ostaloga, nije li tu većinom riječ o takvoj religioznosti koju Bono Zvonimir Šagi naziva "pučkim katoličanstvom" koje će "svakako imati više utjecaja nego svjesna vjera i njena etička snaga". To pučko katoličanstvo on određuje kao "habituelno uvjerenje ljudi jednog podneblja (jednog naroda ili jednog njegova dijela) da su spontano privrženi katoličkim načelima" koja su



često samo vanjska oznaka nacionalnog identiteta (Šagi, 1995.:85). Dodali bismo da to za jedan dio ispitanika može biti samo manifestna funkcija religioznosti, a njene latentne funkcije mogu biti različite - na primjer potreba za sigurnošću, stabilnošću pa i duševnim zdravljem itd. pri čemu osobito imamo na umu tragične situacije i sudbine mnogih ljudi u ratnim uvjetima.

Međutim, ta povećana religioznost može za dio ispitanika značiti napokon slobodno i potpuno iskazivanje postojeće pripadnosti, a za neke je to, možda, povratak Bogu na kojeg su bili zaboravili - vidjeli smo iz podataka da je vjera u Boga čak nešto malo veća od vjerovanja u sudbinu, što nije bio slučaj u prijašnjim istraživanjima. Za dio ispitanika to može biti intimno i duboko proživljavanje ili oživljavanje nove duhovnosti, a za druge je samo manifestacija skupnog ponašanja odnosno "miris jarca", kako je slikovito opisao V. Bajsić (1994.:17-20) ili, pak, oblik konformističkog ponašanja. Za dio ispitanika, to je zasigurno otkriće nečega o čemu prije nisu niti razmišljali ili o čemu nisu ništa niti znali. Ne možemo, naime, zaboraviti čitave naraštaje nereligiozno socijaliziranih koji se u tome sigurno pronalaze. Sadržaj te izrazito povećane religioznosti biti će glavna tema budućih istraživanja.

No, s aspekta sociologije religije, za nas je najvažniji njezin društveni kontekst. U sociologiji religije postoji, mogli bismo reći, opće slaganje o povezanosti društvenih i religijskih promjena - i to među sociolozima vrlo različitih teorijskih orijentacija (priroda i vrsta tih promjena tumači se onda različito, u skladu s pripadajućom orijentacijom). Stoga, kad promatramo prikazane empirijske podatke, prije svega razmatramo njihov društveni kontekst za koji je, u novim uvjetima, karakteristična opća institucionalna otvorenost društva prema religiji i prema crkvi. Zapravo je taj, da tako kažemo, "službeni" povratak religije i crkve u društvo otvorio mogućnost da se na osobnoj razini, religioznost koja je možda prisutna samo u "tragovima", maglovito, u osobnoj biografiji ili čak samo na razini sjećanja, može prepoznati kao legitiman element nove identifikacije. Kompleksnost spoja individualnih i društvenih aspekata povećane religiozne orijentacije osobito je velika u ovom vremenu promjena koje je, u određenoj mjeri, na nekim razinama donijelo i elemente onoga što bismo mogli nazvati društvenim pritiskom "poželjnosti" religijske identifikacije. To nije nevažno, osobito kad se imaju na umu političke implikacije takve društvene klime, odnosno mogućnosti instrumentalizacije religije i religioznih ljudi (o čemu i unutar crkvenih krugova postoji dosta kritičkih objeacija). U Hrvatskoj se te tendencije mogu potencirati,

ali i neutralizirati, odnosno moguća je (i poželjna) društvena situacija i klima u kojoj neće biti socijalnih pritisaka u vezi odnosa prema religiji i crkvi. U stvaranju takve klime neizostavna je i uloga crkve, odnosno crkava, a posebno predstavnika crkvene hijerarhije.

Stoga bismo na kraju, u kontekstu naše teme, mogli reći da prikazani empirijski podaci koji su ukazali na trend zaokreta ka religioznoj orijentaciji kod ispitivane populacije u Hrvatskoj imaju dvojako značenje. Prije svega, ukazuju na potrebu sustavnog znanstvenog praćenja religijske situacije u Hrvatskoj, tj. potrebu njenog kompleksnog socio-religijskog istraživanja, koje će omogućiti uvid u vrstu religioznosti koja se tako povećano manifestira i iskazuje. I drugo, rezultati bi toga istraživanja mogli onda ukazati na to ima li i u kojoj mjeri ta religioznost integrativne ili dez-integrativne potencijalne učinke u širem društvenom sklopu. Odnosno, kakva je uloga takve religioznosti u poticanju humanijeg društvenog života ljudi, prije svega u svakidašnjem suživotu vjernika i nevjernika, ali i vjernika raznih konfesija, te kakvi su njeni potencijali s obzirom na njihovu međusobnu toleranciju, dijalog i solidarnost, suradnju i integraciju “na ispravnoj izgradnji ovoga svijeta u kojem zajedno žive” (*Gaudium et spes*), bez obzira na svjetonazorske, metafizičke, eshatologijske i druge razlike koje ostaju.

S obzirom da nekoliko parcijalnih indikatora ne pruža cjelovitu i zaokruženu sliku religioznosti, oni će poslužiti kao početni pokazatelji osnovnih kretanja u religioznosti, koji su značajni za daljnje rasprave, ali i poticajni za buduća obuhvatnija socioreligijska istraživanja, kojih u Hrvatskoj nije bilo više od desetljeća.

## BILJEŠKE

<sup>1</sup> Razlikovanje termina *tranzicija* (kao određenog intervala promjena između dva režima – od jednog prema drugom, tj. normativno postavljanje tranzicije kao poželjnog cilja) i *transformacija* (što su uvjeti, odnosno promjene u socijalnom prostoru koje shvaćamo kao procese “transformacije” konkretnih društvenih struktura) nalazimo kod Cifrića (1996.).

<sup>2</sup> Istraživanja je proveo Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu 1984. godine, te 1989. godine i na samom početku 1990.

<sup>3</sup> Istraživanje je proveo “Centar za istraživanje tranzicije i civilnog društva” 1996. godine (zahvaljujemo voditelju projekta A. Hodžiću koji nam je ove podatke o religiji dao na uvid za potrebe ovoga rada).

<sup>4</sup> Skala je sadržavala sljedeće stavke: uvjereni sam vjernik i prihvaćam sve što moja vjera uči; religiozan sam, premda ne prihvaćam sve što moja vjera uči; nisam siguran vjerujem li ili ne; prema religiji sam ravnodušan; nisam religiozan, iako nemam ništa protiv religije; nisam religiozan i protivnik sam religije.

<sup>5</sup> Sekularizacija se shvaća kao multidimenzionalni proces koji obuhvaća tri razine: proces slabljenja društvenog značenja religije, proces odvajanja ljudi od religije i crkve i proces unutarnjih religijskih promjena (Dobbelaere, 1981.; Vrcan, 1986.).

Dinka Marinović Jerolimov

**Religijske promjene  
u Hrvatskoj od 1989.  
do 1996. godine**

- Bahtijarević, Š., Vrcan, S. (1975.) *Religiozno ponašanje I i II*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu.
- Bajsić, V. (1994.) *Obrnuto vrijeme*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Cifrić, I. (1996.) Tranzicija i transformacija - između norme i prakse, *Socijalna ekologija* 2: 135-153.
- Dobbelaere, K. (1981.) *Secularisation: A Multidimensional Concept*. London: Sage Publications.
- Dugandžija, N. (1982.) *Religija i nacija*. Zagreb: IDIS.
- Marinović Jerolimov, D. (1993.) Nereligioznost u Hrvatskoj 1968.-1990. u: Bahtijarević, Š. (1993.) *Prilozi izučavanju nereligioznosti i ateizma* 2. Zagreb: IDIS.
- Roof, W. C. (1979.) Concepts and indicators of religious commitment: A critical review, u: Wuthnow, R. (1979.) (ed.) *The Religious Dimension*. New York: Academic Press.
- Roter, Z. (1988.) Revitalizacija religije i desekularizacija društva u Sloveniji, *Sociologija* 2/3:403-427.
- Šagi, B. Z. (1995.) Crkva pred sadašnjim izazovima, *Svesci* 85/86:82-90.
- Vrcan, S. (1986.) *Od krize religije k religiji krize*. Zagreb: Školska knjiga.

## LITERATURA



---

Ivan  
GRUBIŠIĆ

RELIGIJA,  
STRUKTURA I  
INTEGRACIJA  
HRVATSKOG  
DRUŠTVA



“...Religija podupire ljude u njihovim zauzetostima, hrabri u njihovim borbama, učvršćuje njihove međusobne odnose, opravdava njihove pothvate, tumači njihove nesreće, razrješava njihove rasprave.”  
(Wilson, 1982:56)

## Uvodne napomene

---

Hrvatska i građani Hrvatske žive iznimno i burno razdoblje svoje povijesti, razdoblje velikih postignuća, ali i ne malih kušnji. Sada proživljavaju poratno razdoblje. Postoje mišljenja da je ovo u jednom obliku teže razdoblje od same agresije, koliko god ona bila po svojim posljedicama tragična. Suočeno je s mnogim izazovima u izgradnji demokratskog i građanskog društva. Njegovi su problemi sada bitno civilizacijsko-integracijskog i ekonomskog karaktera. Brojnost problema poslijeratne situacije nameće neodgodive zadatke pred cijelo društvo. Hrvatsku, figurativno rečeno, doživljavamo kao jedan dosta raštamani orkestar. Malo je koja dionica usklađena sa cjelinom. Promjene koje su nas zahvatile s početka 90-ih, ratna situacija od 1991. do 1995., zatim završetak procesa reintegracije hrvatskog Podunavlja, ostavljaju svakodnevno krupne posljedice u društvenom životu.

U takvim izazovima potrebna je inventura stanja – medicinski rečeno – dijagnoza i terapija. Znanost bi trebala dati svoj prinos. Stoga ću, ovdje, iznijeti kratak prikaz religije u hrvatskoj povijesti, naznačiti etničku i svjetonazorsko-konfesionalnu strukturu hrvatskog društva, istaknuti neke indikativne pokazatelje međunacionalnih i konfesionalnih odnosa te ukazati na određene pretpostavke i probleme kada govorimo o ulozi konfesionalnih zajednica u integraciji hrvatskog društva.

## Religija u hrvatskoj tradiciji

---

Govor o religiji u hrvatskoj tradiciji zapravo je govor o katolištvu. Katolička crkva je, naime, stalna suputnica hrvatskog naroda od njegova pokrštenja do naših dana. Ako vrijedi misao da iz povijesti jednog naroda najbolje upoznajemo njegovu religiju, a iz religije naroda sam taj narod, onda to na poseban način vrijedi za hrvatski narod i njegovu religiju. Bilo je samo po sebi razumljivo da se učini i identifikacija "Hrvat = katolik" i "Bog i Hrvati". Tako je bilo sve do Drugoga svjetskog rata, uz samo neznatne iznimke. Određeni povijesni novum odnosa dogodio se uspostavom komunističke vlasti u Hrvatskoj. Na političkoj i službenoj razini religioznost je držana otuđenjem, a Crkva glavnim neprijateljem u izgradnji socijalističkog društva. Vjernici građani bili su tretirani kao građani drugog reda.<sup>1</sup>

Demokratizacijom društva s početka devedesetih religija dobiva na javno-političkoj sceni punu rehabilitaciju. Katoličkoj crkvi priznaju se i povijesne zasluge u očuvanju nacionalne svijesti i velika uloga u demokratskim promjenama u Hrvatskoj. U obrazovno odgojni sustav uvodi se konfesionalni vjeronauk kao izborni predmet. Započela je gradnja većeg broja sakralnih prostora. Predstavnici, ponajprije Katoličke crkve, asistiraju svim važnim događajima društvenog i političkog života. Puna je sloboda vjeroispovijedi zagarantirana i svim drugim religijskim zajednicama.

U najnovijim zbivanjima valja spomenuti i ratifikaciju ugovora između Svete Stolice i Republike Hrvatske. Tako je, nakon više od osam stoljeća, Hrvatska kao samostalna i međunarodno priznata država potpisala četiri važna međunarodna ugovora s Vatikanom.

Određene neprikrivene tendencije da Katolička crkva bude proglašena državnom crkvom odbijene su od Crkve kao neutemeljene i štetne. Bez svake je sumnje činjenica da je uloga Katoličke crkve u hrvatskom društvu na manifestnoj i obredno-kultnoj razini iznimno nazočna, ali je, s druge strane, moralno-duhovna obnova svakim danom sve upitnija.

## Etničko-konfesionalna struktura Hrvatske

---

Govoriti o integraciji hrvatskog društva i o ulozi konfesionalnih zajednica bez barem osnovnog uvida u etničko-konfesionalnu i svjetonazorsku strukturu stanovništva bio bi veliki propust. Naime, uvidom u bitne čimbenike strukture, mogu proizaći i utemeljene teze o ulozi pojedinih religijskih zajednica u prinosu uspješnijem ukupnom funkcioniranju života u hrvatskom društvu. Ovdje ćemo prikazati samo relevantnije podatke o etničkoj i svjetonazor-



sko-konfesionalnoj karti, a ne sve, posebno ne one s vrlo malim postocima.

Iznosimo podatke na temelju popisa stanovništva iz 1991., napominjući da su oni samo uvjetno rečeno pouzdani. Naime, ratne strahote jako su izmijenile sliku stanja u pojedinim područjima. Hrvati čine 78,1 posto ukupnog stanovništva Hrvatske. Ostalo su nacionalne manjine među kojima je najbrojnija bila srpska s 12,1 posto. Sada se procjenjuje da je Srba u Hrvatskoj ostalo negdje 4 do 5 posto. Muslimani čine 0,9 posto ili 43 469 stanovnika. Značajan postotak stanovništva nije se želio nacionalno izjasniti (4,7 posto). (Popis stanovništva, 1991.)

Kad je riječ o svjetonazorsko-konfesionalnoj strukturi stanovništva, imamo samo dva pouzdana izvora podataka od II. svjetskog rata do danas. To su popisi stanovništva iz 1953. i 1991. Prema popisu iz 1953. godine u Hrvatskoj je bilo 73,9 posto katolika, pravoslavnih 11,3 posto, pripadnika svih ostalih vjera 1,3 posto, nevjernika 12,5 posto, a podaci su bili nepoznati za 1,0 posto građana Hrvatske. (Bahtijarević, Vrcan, 1975.:11)

Prema rezultatima posljednjeg popisa stanovništva iz 1991. godine, na području Republike Hrvatske bilo je ukupno 4 784 265 stalno nastanjenih stanovnika. Od tog broja najviše je bilo rimokatolika (76,6 posto ili 3 666 784). Drugi po brojnosti bili su pravoslavni vjernici kojih je bilo 11,1 posto ili 532 141, a zatim su slijedili pripadnici islamske vjeroispovijedi (1,2 posto ili 54 814 vjernika). O vjeroispovijedi se nije izjasnilo 4,7 posto ili 224 981 građana, a onih koji ne vjeruju bilo je 181 161 ili 3,9 posto. Sadašnji broj pravoslavnih vjernika, radi masovnog iseljenja Srba iz Hrvatske, prati uglavnom postotak nazočnih Srba u Hrvatskoj. Sve ostale vjeroispovijedi predstavljaju vrlo male postotke. Nacionalna pripadnost prati u pravilu i religijsko-konfesionalnu pripadnost. Tako su Hrvati u gotovo 95 posto slučajeva katolici, Srbi su u isto tako velikom postotku pravoslavci, a Muslimani pristaše islama. Treba napomenuti da se popis iz 1991. godine odvijao u dosta uzburkanoj predratnoj atmosferi i da je izjašnjavanje o svjetonazoru ili konfesionalnoj pripadnosti bilo pod određenim pritiskom samih događanja u okviru demokratskih promjena.

Imajući u vidu dominantnost Katoličke crkve u Hrvatskoj (76,6 posto stanovnika), te usitnjenost drugih vjerskih zajednica koje pojedinačno ne prelaze 5 posto vjernika od ukupne populacije, moglo bi se reći da uloga vjerskih zajednica, osim katoličke, samo simbolično može biti važan faktor u integracijskim procesima hrvatskoga društva.

Zanimljivo je spomenuti i rezultate istraživanja provedenog u Hrvatskoj u studenom i prosincu 1997. godine na

uzorku od 1 245 ispitanika, kojim je obuhvaćeno punoljetno stanovništvo Republike Hrvatske. (Črpić, Kušar, 1998.: 514-515). Prema rezultatima istraživanja 89,7% stanovništva deklariralo se kao rimokatolici, 2,9% kao pravoslavci, 1,1% kao pripadnici islamske zajednice, 0,3% ih je pripadalo različitim sektama odnosno sljedbama, ateista i agnostika je bilo 2,1%, a onih koji sebe ne smatraju vjernicima bilo je 3,7%.

Ako ove podatke usporedimo s podacima spomenutog popisa stanovništva iz 1991., možemo primijetiti kako je proporcionalno porastao broj katolika, dok se smanjio broj pravoslavnih i broj stanovnika koji se vjerski ne određuju, koji ne vjeruju ili koji se izjašnjavaju kao pripadnici drugih vjera.

Prihvaćamo da nema malih vjerskih zajednica kao što nema malih ljudi i da važan prilog mogu dati i te "male" zajednice stabilizaciji Hrvatske, odnosno da one pod određenim uvjetima mogu biti važan čimbenik destabilizacije Hrvatske.

## Dezintegracijske tendencije prema etničkim i religijskim skupinama među mladima u Hrvatskoj

### *Dezintegracijske tendencije prema etničkim skupinama*

Govor o prinosu vjerskih zajednica u integraciji hrvatskog društva pretpostavlja da postoje agensi dezintegracije, socijalne napetosti, pa i isključivosti. Jedno istraživanje među populacijom srednjoškolaca 1994. u Hrvatskoj na uzorku od 2 715 učenika pokazuje na stupanj isključivosti prema drugim nacionalnim grupacijama. (Previšić, 1996.:859-872) O čemu je riječ daje nam uvid u sljedeće podatke:

Tablica I  
Socijalna distancija srednjoškolaca RH prema nacionalnim i etničkim skupinama (distribucija podataka)

Nacionalne i etničke skupine	Usko srodstvo sklapanjem braka	Da ti bude prijatelj	Da ti bude susjed	Da bude učenik u tvojem razredu	Da bude građanin RH	Da bude samo posjetitelj RH	Da ga se isključi iz RH
Albanci	9,9	45,3	40,1	49,4	48,5	34,4	15,4
Amerikanci	64,6	82,8	70,1	68,7	65,1	13,7	1,9
Crnogorci	3,5	27,7	24,4	28,6	27,1	28,1	39,8
Hrvati	88,8	82,2	78,2	78,2	79,5	1,0	1,2
Mađari	26,4	68,0	61,7	58,7	58,2	26,3	4,5
Muslimani	12,7	48,6	42,8	47,9	43,1	32,1	17,2
Nijemci	54,1	79,8	69,0	66,7	63,6	17,2	2,2
Romi	8,1	32,4	27,5	34,1	38,4	31,2	27,0
Rusi	15,4	44,7	38,2	40,3	37,5	35,9	20,4
Slovenci	31,2	59,8	52,9	52,6	49,8	28,2	10,3
Srbi	9,2	23,5	23,4	23,4	22,9	15,8	58,7
Talijani	57,1	75,8	64,2	64,2	61,1	17,4	3,1
Židovi	17,9	57,1	50,9	50,9	54,0	28,0	11,7

Izvor: Previšić, 1996.

Podatke indikativne za našu temu dat ćemo rangirane radi preglednosti:

Nac. i etn. skupine	Usko srodstvo - brak	Nac. i etn. skupine	Da ti bude prijatelj	Nac. i etn. skupine	Da bude građanin RH	Nac. i etn. skupine	Da ga se isključi iz RH
Hrvati	88,8	Amerikan.	82,8	Hrvati	79,5	Srbi	58,7
Amerikan.	64,6	Hrvati	82,2	Amerikan.	65,1	Crnogorci	39,8
Talijani	57,1	Nijemci	79,8	Nijemci	63,6	Romi	27,0
Nijemci	54,1	Talijani	75,8	Talijani	61,1	Rusi	20,4
Slovinci	31,2	Mađari	68,0	Mađari	58,2	Muslimani	17,2
Mađari	26,4	Slovinci	59,8	Židovi	54,0	Albanci	15,4
Židovi	17,9	Židovi	57,1	Slovinci	49,8	Židovi	11,7
Rusi	15,4	Muslimani	48,6	Albanci	48,5	Slovinci	10,3
Muslimani	12,7	Albanci	45,3	Muslimani	58,2	Mađari	4,5
Albanci	9,9	Rusi	44,7	Romi	38,4	Talijani	3,1
Srbi	9,2	Romi	32,4	Rusi	37,5	Nijemci	2,2
Romi	8,1	Crnogorci	27,7	Crnogorci	27,1	Amerikan.	1,9
Crnogorci	3,5	Srbi	23,5	Srbi	22,9	Hrvati	1,2

Izvor: Previšić, 1996.

Zanimljivo je da ispitanici izrazito pozitivan stav imaju prema nacijama s kojima nisu imali iskustvo življenja u zajedničkoj državi (bivšoj SFRJ), a to su u prvom redu Amerikanci, Talijani i Nijemci s kojima su srednjoškolci u iznad polovičnoj većini spremni stupiti u brak, kao najbliškiju i najintimniju vezu. Relativno “dobre” rezultate bilježe Slovenci i Mađari, dok su najniže rangirani Srbi, Romi i Crnogorci. Iz takve distribucije odgovora može se s velikom sigurnošću zaključiti da je na stavove presudno utjecala politička situacija, odnosno još uvijek svježja i bolna iskustva iz Domovinskog rata. Stoga i ne čudi da je, primjerice, prema Srbima i Crnogorcima izražena najveća distancija.

Što se tiče prijateljskih odnosa, ovdje srednjoškolci pokazuju, što je bilo i očekivano, znatno veću toleranciju prema pripadnicima različitih nacija i etničkih skupina, ali treba spomenuti kako su Crnogorci i Srbi ponovno najmanje prihvaćeni. Najpoželjniji prijatelji su Amerikanci, Nijemci, Talijani, Mađari i Slovenci, a visoko su rangirani i Židovi. Ova činjenica ukazuje kako među hrvatskom mladeži nema antisemitskih osjećaja. Gotovo identični rezultati zabilježeni su i kod prihvaćanja različitih nacionalnih i etničkih skupina i njihova prava građanstva.

Zanimljivo je vidjeti koga bi hrvatski srednjoškolci isključili iz Hrvatske, što je svakako vrlo radikalna mjera i iskazuje izrazito negativan stav. Više nego svaki drugi srednjoškolac smatra kako bi iz Hrvatske trebalo isključiti

Tablica 2  
Socijalna distancija srednjoškolaca RH prema nacionalnim i etničkim skupinama

Srbe, 40 posto isključilo bi Crnogorce, a svaki četvrti isključio bi Rome.

Gledajući ove podatke u cijelosti, može se kazati kako je prema većini ovdje spomenutih nacija i etničkih skupina iskazan pozitivan odnos i ne bilježe se veći animoziteti, uz napomenu da animozitet postoji prema Srbima i Crnogorcima.

Usporedbom podataka koji iskazuju najintimniju bliskost (brak) i najizrazitiju udaljenost (isključenje iz RH), može se uočiti da su podaci prihvaćanja izrazito veći u odnosu na pokazatelje neprihvaćanja. Temeljem toga ipak se može zaključiti da naši ispitanici ne iskazuju etnocentriizam u odnosu na ispitivane nacionalnosti i etnicitete.

### *Dezintegracijske tendencije prema religijskim skupinama*

Tablica 3  
Socijalna distancija  
srednjoškolaca RH prema  
religijskim skupinama  
(distribucija podataka)

Ovi nas podaci, s obzirom na našu temu, posebno zanimaju. Priložena tablica dostatno pokazuje stanje razmišljanja i stavova među mladima.

Vjera	Usko srodstvo sklapanjem braka	Da ti bude prijatelj	Da ti bude susjed	Da bude učenik u tvojem razredu	Da bude građanin RH	Da bude samo posjetitelj RH	Da ga se isključi iz RH
Katolici	90,9	83,2	81,0	80,4	81,4	1,1	0,9
Muslimani	13,2	56,9	49,2	52,3	49,1	29,2	15,0
Pravoslavci	11,5	33,0	31,2	33,3	34,5	22,8	40,1
Protestanti	21,2	51,9	48,1	50,1	51,5	26,6	15,9
Židovi	18,4	56,5	51,2	52,9	54,8	26,0	11,9
Nereligiozni	37,7	60,8	57,1	58,3	62,3	17,5	12,7

Izvor: Previšić, 1996.

Na prvom mjestu socijalne bliskosti su katolici (90,9 posto). Odmah iza njih, na drugom mjestu (ali s izrazito nižim postotkom) nalaze se nereligiozni (37,7 posto), što je vrlo indikativno. Svaki peti ispitanik (odnosno ispitanica) oženio bi se pripadnikom neke protestantske zajednice, a zatim slijede židovi i muslimani. Na samom začelju su pravoslavci, s kojima bi stupio u brak tek svaki deseti anketirani srednjoškolac.

Analizirajući ove podatke, možemo kazati kako su i ovdje presudila nedavna politička i ratna zbivanja. Naime, većinu hrvatski srednjoškolaca čine katolici, dakle pripadnici kršćanske crkve kojoj bi, barem po religijski mjerilima, najbliži trebali biti pripadnici drugih kršćanskih crkava, koje dijele slično vjersko učenje i sličan normativni i vrijednosni sustav. Međutim, njima su bliži, na primjer,

židovi i muslimani, čija se religija u većoj mjeri od pravoslavne razlikuje od katoličke vjere, što ima krupne posljedice na eventualni zajednički život i odgoj djece.

Isto tako, tablica nam pokazuje da se na prvom mjestu neprihvatanja (odnosno isključenja iz RH) nalaze pravoslavci (40,1 posto), što se može objasniti jedino političkim i bližim povijesnim kontekstom. Na određeni način ponavlja se ista slika kao i u socijalnoj distanciji prema nacionalnim skupinama. Međutim, ni tu situacija nije crno-bijela, jer iako svega 11,5 posto ispitanika želi stupiti u brak s pripadnikom pravoslavne vjere, svaki treći ga prihvaća kao prijatelja ili susjeda.

Ovaj prikaz možemo zaključiti ocjenom kako u Hrvatskoj, sudeći barem prema mišljenjima srednjoškolske populacije, ne postoji tendencija potpunog isključivanja pojedinih nacionalnih, etničkih ili vjerskih skupina. Činjenica da u odnosu prema nereligioznima, točnije odnosu teisti - ateisti, postoji visoka tolerancija pokazuje pozitivne pomake u hrvatskom društvu, koji u svakom slučaju vode k prihvatanju građanskih vrijednosti, odnosno vrijednosti civilnoga društva. Isto tako, to ukazuje na određenu zrelost ispitanika koji imaju pozitivan stav prema "drugima i drugačijima", odnosno prema neistomišljenicima. Većina srednjoškolaca, dakle, vrednuje čovjeka kao osobu, a ne kao pripadnika neke nacionalne, etničke ili vjerske zajednice.

U tom smislu može se zaključiti kako kod mladih postoji određeni odmak od stavova starijih generacija i da su njihovi stavovi odnosno razmišljanja otvorenija i tolerantnija.

### Konfesionalna (ne)kompetentnost u demokratskim integracijama hrvatskoga društva

---

Jednoznačno se ne može govoriti o neposrednoj ulozi vjerskih zajednica u integracijskim procesima hrvatskoga društva. Naime, ako procjenjujemo da je osnovni problem Hrvatske dostignuće standarda demokratskog-građanskog društva u punom smislu te riječi, religijske zajednice mogu pozitivno djelovati ako podrže bitne pretpostavke izgradnje takvog modela društva. To neće biti nimalo lako, jer način djelovanja konfesionalnih zajednica na ovim prostorima, posebno nekih, nije prilagođen uvjetima funkcioniranja građanskog društva.

Drugo, religijske zajednice ne samo da mogu nego bi trebale profilirati moralno-duhovnu vertikalnu svojih vjernika na svojim etičkim i duhovnim vrijednostima. U tom obliku, i u našem načinu vrednovanja, barem što se tiče

Katoličke crkve, temeljne vrijednosti demokratske paradigme nisu nekompatibilne s osnovnim kršćanskim vrijednostima, naprotiv. Tako bi vrijednost i dostojanstvo pojedinačne ljudske osobe, s njezinim neotuđivim ljudskim i građanskim pravima, trebale biti polazište i cilj religijskih djelovanja. Zatim, građansko društvo je bitno pluralno. Pluralno na svim područjima, pa i na religijskom. Religijski pluralizam, poštivanje drugih religijskih tradicija bez prozelitizma i fanatizma, postaje način prepoznatljivog građanskog ponašanja. Kad se već priznaje pluralnost, onda daljnja vrijednost istog društva jest kultura dijaloga, posebno religijskog dijaloga. **U tom obliku najbolji način pozitivne uloge religija u integraciji jednog društva, pa i hrvatskog, jest da se one same međusobno iskreno prihvate i poštuju različitost tradicija.** Građanski život jest suživot u različitostima. Vjerske zajednice moraju se naučiti živjeti jedna uz drugu i jedna s drugom. Religije ne bi smjele napustiti svoj univerzalizam da je Bog jedan i da je otac svih ljudi, a da su ljudi međusobno braća. Najveći prilog integracijskim procesima religijskih zajednica jest da prepuste politiku političarima i poštuju, s jedne strane, odvojenost crkve od države a, s druge strane, da surađuju međusobno i s vlastima za cjelovito dobro svakog građanina.

## BILJEŠKA

<sup>1</sup> Opširnije o tome vidu i u: Grubišić, 1993.:83-105.

## LITERATURA

- Bahtijarević, Š., Vrcan, S. (1975.) *Religiozno ponašanje I.*, Zagreb: IDIS.
- Črpić, G., Kušar, S. (1998.) Neki aspekti religioznosti u Hrvatskoj, *Bogoslovska smotra* 68(4):513-563.
- Grubišić, I. (1993.) Politički sustav i građani-vjernici, u: Grubišić, I. (ur.) (1993.) *Religija i sloboda. Religijska situacija u Hrvatskoj 1945-1990.* Split: IPDI-Centar Split.
- Popis stanovništva 1991. Stanovništvo prema vjeroispovijedi i materinskom jeziku po naseljima.* Dokumentacija 883. (1994.) Zagreb: Državni zavod za statistiku.
- Previšić, V. (1996) Sociodemografske karakteristike srednjoškolaca i socijalna distanca prema nacionalnim i religijskim skupinama, *Društvena istraživanja* 5(25-26):859-874.
- Wilson, B. R. (1982.) *Religion in Social Perspective.* Oxford.

---

Stipe  
TADIĆ

NOVI EKLEZIJALNI  
POKRETI I NJIHOV  
SPONTANI  
EKUMENIZAM





Popuštanjem represivnih stega prema religiji i u bivšem komunističkom režimu koji je, prisjetimo se, imao urođeno maligni stav prema svim religijama i svemu religijskom, u Katoličkoj crkvi u Hrvata došlo je do intenzivnijega i bujnog duhovsko-karizmatškoga i molitvenog gibanja. Niknule su neke spontane molitvene zajednice, ponajprije među studentskom mladeži<sup>1</sup>, biblijski (interkonfesionalni) kružoci i tribine, zatim eklezijalni<sup>2</sup> pokreti *fokolara*, *kursiljista*, *neokatekumena*, *zajednica bračnih vikenda*,... pa i pokoja bazična zajednica, iako se iz razumljivih razloga nije nazivala tim imenom.

U našoj je Crkvi došlo do bujanja različitih gibanja i pokreta<sup>3</sup> koji su u demokratskim zemljama Zapada već za sobom imali više desetljeća bogatoga vjerničkoga iskustva. U tim je gibanjima i pokretima snažno dolazilo do izražaja traženje osobnoga vjerničkoga iskustva i želje za *osobnim* a ne samo tradicionalnim, kolektivnim i pučkim pripadanjem religiji i Crkvi.

Za osobno uvjereni vjernike, vjernike koji imaju (autentično) osobno vjerničko iskustvo religija i religioznost nipošto nije samo “prvo pitanje mladosti i zadnje pitanje starosti” (Ćimić, 1971.), nego pitanje cjelovitoga smisla življenja, sržno životno pitanje na kojemu se temelji, ovdje i sada, uvijek i svugdje, cjelokupna vjernička egzistencija. Onima “kojima je Bog živo iskustvo, ostaje uvijek put vjere” (Welte, 1978.). Vjernici novih eklezijalnih pokreta doista nastoje da im Bog bude živo iskustvo. Mnogi tvrde da to osobno vjerničko iskustvo i imaju, a oni koji ga (još) nemaju nastoje ga molitvama i predanjem u zajednici vjernika steći. Oni, dakako, znaju da je sva inicijativa pritom na Božjoj strani, a na njima je samo da “uklone zapreke, otvore srca” i mole. U vjerničkom je iskustvu uvijek prioritetna Božja ljubav i milosrđe, Bog je uvijek primarni Subjekt, a onaj tko se otvori tom doživljaju i iskustvu nipošto nije samo “objekt”, nego također subjekt. Ali ne (primarni) Subjekt nego (epi)subjekt.

No, takvo je iskustvo vrlo teško i gotovo nemoguće (riječima) opisati. Pogotovo na način kako se to čini s nekim čisto “zemaljskim”, svakidašnjim i običnim životnim iskustvima. Ono se, znaju to vrlo dobro oni koji ga imaju, *zato što je dar!* ne može izazvati *vlastitom voljom niti pak ponovno prizvati i obnoviti religijsko-religioznom praksom*. A još manje nekim magijskim, kvazireligijskim ili parareligijskim praktikama. Njega, ali samo donekle, mogu shvatiti oni koji su ga (*subjektivno*) doživjeli.

Religiozno iskustvo, prema svjedočenjima onih koji su ga doživjeli u novim eklezijalnim pokretima, najčešće se i događa u potpunoj, osobnoj predanosti u zajedničkoj spontanoj glasno izrečenoj molitvi i slavljenju euharistije. Ovo i ovakvo iskustvo, naime, u tolikoj mjeri snažno zahvaća i određuje čovjekovu egzistenciju da od onoga koji ga ima traži doista radikalne odgovore: odziv ili oglušivanje o poziv, *za ili protiv, da ili ne*, pristajanje ili odbijanje. Korjenitu i poznatu *ili ili* poziciju. Indiferentan se na tako važan doživljaj (Božjega) poziva i religioznoga iskustva jednostavno ne može ostati.

U življenju vjernika novih eklezijalnih pokreta dimenzija subjektivnoga religioznoga iskustva doista zauzima stožerno značenje. Čuvstvenost, subjektivnost, “doživljajnosti”, fluidnosti i “neuhvatljivosti” religioznoga iskustva ujedno su i krucijalni problemi njegove odredljivosti, definiranja i (sociološkog) detektiranja. No, to je iskustvo također i *ključan, odlučujući moment* i onim mladim ljudima koji (p)ostaju članovima novih eklezijalnih pokreta. Ta je dimenzija također i temeljni motiv njihova religijsko-religioznoga angažiranja i okupljanja u zajedništvo. Ona određuje njihov ne samo religiozan nego cjelovit život. Samim time i na osobit način njihov odnos prema vjernicima drugih kršćanskih crkava, konfesija, denominacija, pa i vjernicima nekršćanskih religija.

Budući pak da se u novim eklezijalnim pokretima snažno inzistira na (subjektivnom) unutarnjem iskustvu, čuvstvenim elementima, osjećajnosti, religija i religioznost u njima se više očituje fluidnošću, neodređenošću, emotivnim zajedništvom, negoli jasnim i artikuliranim sustavom vjerovanja određene religijske institucije kojoj i sami pripadaju. Njihov je ekumenizam neposredan, spontan, neinstitucionalan, bez prozelitskih namjera i možebitnih skrivenih (institucijsko-ideologijskih) lukavstava. Možda bi preciznije bilo reći da je u tim ekumenskim gibanjima riječ o neposrednim vjerničkim *interkonfesionalnim* molitvama, razgovorima, susretima, karitativnim djelatnostima i sličnim vjerničkim aktivnostima negoli o njihovu, *sensu stricto*, ekumenizmu. Naime, ako se poimanje ekumenizma shvati

kao dijalog o različitim dogmatskim uvjerenjima, doktrinarnim razlikama, zajedničkim deklaracijama i tome sl. (tzv. ekumenizam, odnosno *dijalog istine!*), onda se doista može reći da je ta dimenzija u interkonfesionalnim susretima novih eklezijalnih pokreta s pripadnicima drugih kršćanskih crkava, crkvenih zajednica i denominacija vrlo malo nazočna. Uzme li se pak da je ekumenizam primarno stvar kršćanskog svjedočenja, življenja, opredjeljenja za vjeru i njezino konkretno življenje u svakidašnjem životu, prihvaćanje drugoga u ljubavi (tzv. *dijalog ljubavi*), opravdano je reći da su pripadnici novih eklezijalnih pokreta za takav ekumenizam i dijalog vrlo raspoloživi, zauzeti i djelatno angažirani. Štoviše, pripadnici novih eklezijalnih pokreta čvrsto su uvjereni da “dijalog ljubavi” treba prethoditi, odnosno pripremiti put “dijalogu istine” i konačnom zajedništvu.

Imajući na umu činjenicu da je vrijeme pregovaračkog ekumenizma prošlo i da zajedničke deklaracije ne samo da nisu dostatne nego ostaju i mrtvo slovo na papiru, ostalo je nadati se da će promjene mentaliteta među kršćanima donijeti očekivane plodove. Upravo na takvoj promjeni mentaliteta u Katoličkoj crkvi najdjelatniji su pripadnici novih eklezijalnih pokreta. Njihova djelatnost, naime, ne proizlazi iz svjetonazorskog ili institucionalnog pripadanja nego iz osobnog uvjerenja i osobnoga vjerničkoga iskustva. Pripadnici novih eklezijalnih pokreta i male skupine svjesnih i angažiranih vjernika u njima duboko vjeruju u *svećenički, proročki i kraljevski aspekt svojega krštenja*. Ovo pak ne samo doktrinarno vjerovanje nego i konkretno vjerničko ponašanje naročito je važno u zbližavanju između pripadnika Katoličke crkve i vjernika protestantsko-luteranske provenijencije koji su od svojega nastanka uvijek naglašavali važnost *općeg sacerdocija* Božjeg naroda. U Katoličkoj se pak crkvi sve do Drugoga vatikanskog koncila naglasak stavljao na ministerijalno, oficijelno (hijerarhijsko) svećeništvo u Crkvi. Svojim djelovanjem, i u Crkvi i na području ekumenskih, međukonfesionalnih (pa čak i interreligijskih) gibanja pripadnici novih eklezijalnih pokreta nastoje svakodnevno živjeti i svjedočiti svoje religiozno uvjerenje u sekulariziranu svijetu.

Budući pak da eklezijalni pokreti nikada ne nastaju kao rezultat teoloških spekulacija, refleksija i umovanja, ili pak voljom hijerarhijskih vlasti (“odozgo”) i njihov je ekumenizam nastao “odozdo” iz “baze” – “spontani”. Eklezijalni pokreti, naime, nastaju uvijek kao praktičan, življen religiozan odgovor izazovima svjetovnoga svijeta i konkretnoj eklezijalnoj situaciji u kojoj se vjernik nalazi. Vlastitost pokreta jest činjenica da se oni ne “osnivaju”, oni

“nastaju”, “rađaju se”, “djeluju”, *(po)kreću se, ... - žive*. Uz temeljna obilježja koja svaki od njih ima: naglašavanje osobnoga vjerničkog iskustva, komunitarnog življenja, spontane molitve, a(nti)racionalne momente i “temeljno jedinstvo nadahnuća”, svaki od njih je, više ili manje, i *ekumen-ski* otvoren.

U toj ekumenskoj otvorenosti na religijskoj sceni naših prostora i u našoj Crkvi među eklezijalnim pokretima, prema osobnom uvjerenju, ipak prednjače: Pokret mladih iz Taizéa, Pokret Djelo Marijino (fokolarini), Mali tečaj – Kursiljo, Karizmatička obnova u Duhu, interreligijski i interkonfesionalni pokret Moralnog oboružanja (MRA), vjerničke laičke inicijative kao što su Centar za mir i kulturu nenasilja u Osijeku, Kršćanski mirotvorni krug, grupa Dijalog i mnogi drugi. Svakom od tih pokreta i svakoj od tih inicijativa vrijedilo bi ozbiljnije i studioznije pristupiti i istražiti njihovo isključivo religiozno utemeljeno djelovanje, motivaciju, ustrojstvo, angažman i unutar eklezijalnih, konfesionalnih i religijskih okvira i na planu društvenoga djelovanja i zauzetosti. U ovom nas radu pak zanimaju samo oni eklezijalni pokreti koji *rehabilitiraju autentično religioznu dimenziju* vjerničkoga života.

Naime, brzo pokoncilsko umnažanje crkvenih bazičnih zajednica i njihovo isticanje socijalnoga i političkog angažmana u društvu vrlo brzo od eklezijalnog pokreta može dovesti do socijalno-političkog. A “teologija oslobođenja”, preko “političke teologije” brzo stigne do ideologije koja pod krinkom religioznoga opravdava određena politička djelovanja. No, time se nikako ne želi reći da društveni angažman i težnja prema društvenim promjenama ne može biti snažno religijski impregnirana i inspirirana, nego samo da se isticanja toga angažmana kao najvažnijega momenta može “religiozno isprazniti”. I nedavna je povijest to zorno pokazala. A religija i religioznost nikada, ni u povijesti ni u sadašnjosti niti u budućnosti, želi li biti religijom i religioznošću, ne može biti reducirana samo na liječenje socijalnih bolesti. Stoga je u novim eklezijalnim pokretima i razumljiva rehabilitacija bitno religijsko-religioznih momenata života. Kao odgovor na radikalnu sekularizaciju svijeta i pretjerano “paktiranje” Crkve s tim i takvim svijetom moglo je doći samo do “revivala”, “povratka izvorima”, vraćanja k Bibliji, naglašavanja (zaboravljenog) karizmatškoga djelovanja Duha, Njegovih darova... A bez autentične obnove i istinskog “povratka izvorima” nema niti autentičnoga ekumenizma.

Metodom selektivna pristupa opredijelili smo se samo za panoramski prikaz ekumenskog djelovanja ova tri eklezijalna pokreta: Pokret mladih iz Taizéa, Pokret Djela Ma-

rijina (fokolarina) i Karizmatičke obnove. Naime, ova tri eklezijalna pokreta kao da su na neki način paradigmatična u ekumenskom djelovanju. Pokret mladih iz Taizéa nastao je u evangeličkom, kalvinističkom vjerničkom ozračju i pokazuje nove modele pristupanja oživljavanju vjere mladih i ekumenskom gibanju, Djelo Marijino (fokalarini) pokazuje sposobnost za skrovito i samozatajno zajedništvo i svjedočenje ekumenske (i interreligijske) otvorenosti u svagdašnjici, a karizmatička obnova intenzivira duhovni život u svim eklezijalnim i interkonfesionalnim pokretima u kojima je nazočna.

### Pokret mladih iz Taizéa<sup>4</sup>

---

Cilj i namjera ovoga eklezijalnog i ekumenskog, odnosno intereklezijalnih pokreta uopće nije stvoriti novu crkvu u kršćanstvu, kako su pojedinci u nekim crkvama željeli i tražili, nego da svatko u svojoj crkvi postane boljim, uvjerenijim i angažiranijim vjernikom.<sup>5</sup> U pokretu se snažno akceptira religiozno iskustvo, misterij i zajedništvo. Zajednica mladih iz Taizéa ne želi biti nikakvim modelom crkve, nego samo svojim iskustvom religioznog života pomagati drugim pokretima u Crkvi i crkvama.

Od svojih početaka taizejska zajednica je multikonfesionalna i internacionalna. Najbrojniji pripadnici su evangelići različitih denominacija i sljedba, nešto anglikanaca i pripadnika slobodnih crkava. Otprilike trećina stalnih članova su pripadnici Katoličke crkve. Svi članovi taizejske zajednice i pokreta u širem smislu i nakon ulaska ostaju članovima svojih prijašnjih crkava, konfesija ili denominacija iz kojih dolaze.

U samom nastajanju tog pokreta ideja brata Rogera bila je utemeljenje zajednice koja bi bila *znak jedinstva i pomirenja među kršćanima i jako žarište ekumenizma*.

Prvih dvadesetak godina Zajednica je ostala uglavnom u skrovitosti, anonimna, živeći od rada u poljodjelstvu po životnom pravilu<sup>6</sup> koje je napisao brat Roger. Određen broj braće živi u matičnom Taizéu, a ostali u malim bratstvima u najsiromašnijim okružjima širom svijeta. Uglavnom preuzimaju zadaće u crkvenom, ekonomskom, karitativnom i društvenom životu okružja u kojima se nalaze. Potpuno su otvoreni svijetu, ljudima i društvenim problemima prostora i vremena u kojemu žive.

Potaknuti enciklikom "Mater et magistra" Ivana XXII. 1961. brat Roger i zajednica daju zemlju siromašnim ljudima i potpuno se otvaraju svijetu. Zajednica počinje brzo rasti, a broj mladih koji dolaze u Taizé doživljava veliku ekspanziju. Taizejska zajednica u tom vremenu počinje or-

ganizirati velike molitvene i ekumenske susrete mladih. Iz tih susreta godine 1969. rodila se ideja o "koncilu mladih"<sup>7</sup>. Nakon petogodišnjih intenzivnih priprema, "koncil mladih" okupio je 30. VIII. 1974. na molitvu i razgovor iz stotinu zemalja više od 40 000 mladih. Dvije godine poslije održani su molitveni susreti mladih na svim kontinentima. "Koncilom mladih" i daljnjim susretima mladih po mnogobrojnim zemljama i svim kontinentima niknula su po svijetu mnoga "mjesta nade" za bolji svijet.

Dolaskom i boravkom malih bratstava u Kinu Zajednica je prešla interkonfesionalne kršćanske okvire. Bilo je to prvo njezino interreligijsko otvaranje nekršćanskim religijama. Taizejske zajednice i njihove ekumenske i interreligijske ideje proširile su se po svim kontinentima i gotovo svim narodima svijeta. Zajednica nakon toga organizira mnogobrojne interkonfesionalne molitvene susrete, boravke mladih iz cijeloga svijeta u Taizéu, njihovo druženje u molitvi, radosti i pjesmi.

"Pisma iz Taizéa" koje piše brat Roger, a koja se tiskaju na mnogobrojnim jezicima, pa i na hrvatskom, žele zadržati sponu sa svima onima koji su bili u Taizéu. U Pismima se, uz izvješća o tekućim događajima u Taizéu, mogu naći tekstovi za meditaciju, molitvu, biblijski tekstovi za svakodnevno čitanje i sl. Posebno pismo koje brat Roger piše koncem svake godine postaje okosnicom za razmišljanje na tradicionalnim *novogodišnjim molitvenim skupovima* koji se svake godine organiziraju u nekoj od europskih metropola. Pismom se želi pomoći mladima po svijetu koji su bili na susretima u Taizéu da zadrže vezu s taizejskom zajednicom, da ustraju u stvaranju religioznoga ozračja u svojim sredinama te da se djelatno angažiraju za boljitak međuljudskih, međukonfesionalnih i međureligijskih odnosa.

Dakle, ekumenizam, otvorenost i dijalog bitna su sržna obilježja taizejskog pokreta mladih. Naročito i vrlo uočljivo obilježje svih njihovih susreta jest radost i duhovna obnova.

Na ljetnim jednotjednim susretima mladih u Taizéu, osim zajedničkih liturgijskih slavlja, rad se odvija u četiri različite skupine. Prema vlastitome nagnuću svatko može izabrati rad u *biblijskoj, radnoj, diskutirajućoj ili pak skupini šutnje*. U Taizéu su mladi uglavnom po dobnim skupinama smješteni pod šatorima. Od sedamnaeste do tridesete godine života smješteni su u jednu skupinu, a drugu skupinu čine oni iznad tridesete godine života. Roditelji i djeca su, i u stanovanju i u radu, zasebna skupina. Hrana je svima zajednička i cijeli se Taizé doima kao jedno veliko

zajedništvo puno dinamike, radosti, pjesme, ali i molitve, sabranosti, tišine i mira.

Na našim prostorima i u našoj Crkvi prvi su kontakti s Taizéom ostvareni preko revije *Veritas* 1974. Te je godine, naime, uredništvo te revije, koju izdaju franjevci konventualci na Sv. Duhu, odlučilo organizirati jednotjedno hodočašće mladih vjernika iz Hrvatske u Taizé. Taj i takav susret s mladima širom svijeta i različitih konfesionalnosti koji, osim toga, nije dolazio iz katoličkog nego iz evanđeličkog okružja, otvorio je nov oblik okupljanja mladih vjernika na našim prostorima.

No, ni iskušenja i otpori našeg svećenstva u pojedinim župama nisu izostali. Neki su taizejski pokret držali "protestantizacijom" Crkve. Do 1980. godine veze s Taizéom u Hrvatskoj su održavane samo entuzijazmom, zauzetošću i angažmanom pojedinih laika i manjih grupa mladih koji su samoinicijativno odlazili preko ljeta na molitvene susrete mladih u Taizé. Plamičak se ipak nije ugasio, nego se rasplamsao novim žarom. Naime, nakon službenog poziva braće iz Taizéa (1980.), preko Katehetskog centra zagrebačke nadbiskupije, mladima iz Hrvatske da sudjeluju u taizejskim ljetnim i novogodišnjim molitvenim susretima, u taj se pokret uključuju i neki katehete mladih. Broj mladih Hrvata koji su sudjelovali na molitvenim taizejskim i novogodišnjim susretima od tada se uglavnom povećavao.

Od prvih kontakata i susreta s Taizéom u Katoličkoj crkvi u Hrvata, naročito među mladima među studentskom i srednjoškolskom mladeži, postoji i određen utjecaj taizejskog pokreta i nadahnuća. Poglavitito među onima koji su sami bili u Taizéu ili na molitvenim susretima koje je ta Zajednica organizirala. Svoje vjerničko iskustvo s tih susreta nastoje pretočiti u svoj svagdašnji vjernički život. Najveća im je kvaliteta ekumenizam, dijalog i otvorenost što su sve doživjeli među svojim vršnjacima u Taizéu.

Jedna takva zajednica, nastala na nadahnućima Taizéa, a nije vezana ni uz kakvu teritorijalnu ograničenost župe je "Zajednica povjerenja". Nastala je među studentskom mladeži u Zagrebu. Okupljali su se jednom tjedno u dvorani crkve "Marije Pomoćnice" na Knežiji, a sada se okupljaju u crkvi sv. Martina. U svojem vjerničkom angažmanu pokreću mnoge inicijative, a osobito ekumenske djelatnosti. Hodočaste evangelicima i zajedno mole. "Zajednica povjerenja" redovito se uključuje u mjesečne ekumenske molitve za mir koje, svaki put u drugoj crkvi, organizira Kršćanski mirovni krug i u molitvene osmine za jedinstvo kršćana. Organizirali su višednevne molitvene susrete s istom nakanom u Mariji Bistrici. Svoje iskustvo

vjere, nadahnuto taizejskim pokretom, prenose mnogim mladima širom domovine. Konkretno pomažu mladima koji žele poći na neki međunarodni i interkonfesionalni molitveni susret koji organizira zajednica iz Taizéa.

U glavnom gradu Hrvatske postoji po matičnim župama desetak taizejskih zajednica, a svaka od njih broji pedesetak mladih vjernika. Okupljaju se jednom tjedno u svojim matičnim župama. Na razini grada sastaju se jednom mjesečno u crkvi sv. Katarine. Zajednički glasno i spontano mole uz duhovnu glazbu i pjesme koje su naučili u Taizéu ili sami skladali ili napisali.

Skupine mladih vjernika, nadahnute duhovnošću Taizéa, postoje i u mnogim drugim hrvatskim gradovima: Splitu, Rijeci, Zadru, Slavonskom Brodu, Đakovu, Belišću..., te u susjednim zemljama: Sarajevu, Novom Sadu itd.

Pokret iz Taizéa raširen je po cijeloj Hrvatskoj. Njegova se popularnost vidi i po tome što svakoga ljeta u više navrata iz Hrvatske ode i više od pedeset autobusa mladih u Taizé. Za vrijeme Domovinskoga rata mladi iz Hrvatske susretali su se u Taizéu s mladim vjernicima iz Grčke i Srpske pravoslavne crkve. Mladi taizeovci u Hrvatskoj prevode dvomjesečni bilten *Pismo iz Taizéa* iz kojega crpe nadahnuća taizejske duhovnosti i smjernice za svoje konkretno djelovanje.

Pokret mladih iz Taizéa ne želi stvarati novu crkvu niti biti nekakav nov pokret ili sljedba unutar kršćanstva. Brat Roger poziva svu svoju braću na ozbiljan religiozan život i konstruktivan dijalog sa svim crkvama i eklezijalnim pokretima u tim crkvama. Pokret Taizéa je kršćanski pokret mladih i za mlade. Ozbiljno uzima njihove poglavito religiozne probleme, ali traži rješenja i u *autonomnim zemaljskim vrednotama* – politici i ekonomici. Na našim prostorima izrastao je i uglavnom djeluje unutar (već postojećih) molitvenih zajednica i vjeronaučnih skupina, naročito srednjoškolske i studentske mladeži. Unatoč svojem naglašenom ekumenizmu, koliko nam je poznato, vrlo je malo nazočan u drugim kršćanskim crkvama i u Srpskoj pravoslavnoj crkvi. Možda razlog tome treba tražiti u prigovoru taizejskom pokretu da je njegov ekumenizam, unatoč činjenici da njegov utemeljitelj dolazi iz evangeličke, kalvinističke crkve, preveć katolički orijentiran (Schaeffer, 1987.).

## Pokret fokolara – Djelo Marijino<sup>8</sup>

---

Djelatnost pokreta mogla bi se globalno svrstati u četiri područja: *Centar Mariapoli*, *Tvrđavice života*, *Centar Jedno* i izdavačka djelatnost kuće *Novi svijet* (Šešo, 1981.:26). Opći



cilj fokolarina, ne samo deklarativno nego i praktično, jest ostvarivanje ljubavi i jedinstva u različitosti – *omnes unum*, jedinstva kao ploda ljubavi i molitve te težnje prema univerzalnom jedinstvu. Fokolarini žele služiti jedinstvu u različitost (*unitas in diversitate* je zacijelo *condicio sine qua non* ekumenskog djelovanja!) i vidjeti kako se u različitosti razvija i raste to jedinstvo. Jedinstvo je također sadržaj i bit njihove duhovnosti.

Cilj svih fokolarskih zajednica jest obnova obitelji, župne zajednice, društva ili simpatizera pokreta te prijatelja svih dobi u duhu evanđeoske ljubavi. To praktično znači da male bazične zajednice moraju “jedna s drugom s Kristom u središtu (usp. Mt.18, 20) davati stvarnu životnu pomoć i ujedno biti u vlastitoj sredini svjedok Boga” (Wittemann, 1974.:85).

Fokolarini njeguju put susreta s Kristom kao središtem života, u osobnom i zajedničkom odnosu s Bogom, preko *Riječi života*, u euharistiji i povezanosti sa službenom, hijerarhijskom Crkvom. Pokret je do sada učinio mnogo unutar Crkve na obnovi konkretnoga religioznog života. Redovito se posvećuju čitanju Sv. pisma, slavljenju sakramenata – naročito euharistije, njeguju svakodnevnu osobnu molitvu i čine konkretna djela kršćanske ljubavi.

Pokret želi ostati i raditi u Crkvi, biti eklezijalan, iako mu se ponekad predbacuje da previše ističe osobno religiozno iskustvo i doživljaj, a zanemara nauku Crkve i neke teološke postavke. To doista može biti točno, jer pokret nije nastao kao plod teološkog umovanja, nego kao izraz konkretne vjerničke ortopraksije.<sup>9</sup> Kritičari pokreta u Crkvi također naglašavaju da im je nastup dosta šablonski, kao da se sve zbiva u tri poteza: kriza – susret s fokolarinima – rješenje problema i religiozno oduševljenje (Šešo, 1981.:27).

Iz fokolarske zajednice niknula su također i nova crkvena zvanja. Nisu zatvoreni u strogo crkvene i samo religijske okvire i čine puno na širem društvenom planu u svijetu (npr. “pokret za novi svijet” – skupina unutar pokreta) naročito na području medicine, politike, privrede, odgoja i umjetnosti. (Schaffer, 1987.:163).

Još od 1960. godine, dakle i prije Drugog vatikanskog koncila, što za katolički svijet nije bilo uobičajeno, vode ekumenske kontakte i susrete s drugim kršćanskim crkvama: evangeličkim, anglikanskim, pravoslavnim. Ekumenske aktivnosti odvijaju se u njihovu centru *Rocca di Papa*. Unatoč tako važnu angažmanu, njihova apostolska djelatnost je tiha i nenametljiva, samozatajna i često nezapažena.

Česti i dobro organizirani susreti i druženja te razne manifestacije zabavnog karaktera fokolarina omogućuju drugima upoznavanje njihova stila duhovnosti i angažiranog djelovanja.

Iako su fokolari kao pokret nastali u Katoličkoj crkvi i na njezinoj duhovnoj baštini, nisu ostali striktno vezani uz nju. Zbog svojega opredjeljenja za ljubav kao univerzalnu vrednotu, a naročito zbog njezine konkretizacije u svakodnevni život oni su prešli interreligijske i interkonfesionalne granice koje se inače teško prelaze. Takvim djelovanjem, kako sami kažu, pokazuju da se Isus utjelovio u konkretnog čovjeka i konkretno društvo, što svjedoče njegove riječi: "Što god učiniste jednome od moje najmanje braće meni učiniste". Ovakvim radom oni ujedno demantiraju paušalne kritike kršćanstva koje tvrde da je kršćanstvo apstraktno, udaljeno od konkretnog čovjeka i njegovih svakodnevnih problema.

W. Schaeffer u svojoj prosudbi pokreta fokolara kaže da pokret u široj duhovnosti pronalazi mnoge odgovore na osobne životne probleme i na aktualna ekumenska i društvena pitanja. Teži idealu otvorenosti i sposobnosti vođenja dijaloga s društvom s različitim konfesijama i s drugim religijama (Schaeffer, 1987.:163).

Crkva u Hrvata integrirala je djelovanje fokolara kao crkvenog pokreta u svoju sredinu. Još 1960. godine, nešto prije Koncila, započeo je pokret svoje djelovanje po zagrebačkim župama. Župa sv. Marka Križevčanina<sup>10</sup> na Trešnjevci je prva prihvatila stil fokolarske duhovnosti. Naročito su bili popularni osamdesetih, kad su u našu Crkvu unijeli nove impulse i drukčije tonove ekumenizma. U Hrvatsku su rad i stil fokolarske duhovnosti donijeli svećenici koji su bili na (specijalističkim) studijima u inozemstvu, poglavito u Italiji. Nakon II. vatikanskog koncila širi se brže i angažiranije po svim biskupijama naše Crkve. Moglo bi se reći da se koncilske ideje, naročito o apostolatu laika (AA), doista ostvaruju djelovanjem ovog pokreta.

Svoj rad redovito započinju u župi na vjeronauku, ili nekim drugim crkvenim susretima. Kao moto svojega konkretnog mjesečnog djelovanja uzimaju rečenicu iz Evanđelja (tzv. *Riječ života*). Inspirirani tom rečenicom kao snažnom porukom koja ih zbližuje i ujedinjuje, oni nastoje služiti Bogu preko služenja i pomaganja čovjeku. Oni pak koji žele još više i dublje upoznati ovaj stil praktične i društveno angažirane duhovnosti dolaze na susrete posebno organizirane u župi, ili pak na godišnje susrete fokolarina. Na tim susretima obrađuju određenu općeljudsku i vjersku tematiku, a na njih mogu doći svi zainteresirani, jednako kao i članovi. Na susretima im je bitno ostvariti

duhovno jedinstvo vjernika kao preduvjet uspješnoga djelovanja u Crkvi i u društvu. Ako u župi postoji organizirana zajednica fokolarina, onda imaju svoje tjedne molitvene susrete koji im pomažu rasti u vjeri i međusobnoj ljubavi.

Važniji skupovi fokolarina na našem području organizirani su dva puta. Prvi put zbilo se to 5. ožujka 1989. Na tom se skupu okupilo 1 100 sudionika na Šalati u Zagrebu iz svih krajeva ondašnje Jugoslavije: od Slovenije do Makedonije i, kao veliki kuriozitet, čak i iz "ateističke" Albanije. Sudionici su bili različite dobi, zanimanja, nacionalnosti, pa čak i vjerskog i svjetonazorskog opredjeljenja (Djelo Marijino, 1989.:8).

Drugi put je bilo u srpnju 1991. U Križevcima se okupilo nekoliko tisuća fokolarina na četverodnevnom susretu. Bilo je to u vrijeme rata, vrijeme koje traži iznimne napore i hrabrost koja graniči sa žrtvom života. Brojni društveni konflikti i problemi nagomilavani u vrijeme bivšega režima svoju su kulminaciju doživjeli u krvavom ratu protiv Hrvatske. Ponavlja se, dakle, situacija slična onoj prije 50 godina u kojoj je i nastao pokret fokolara. To je situacija vrlo slična onoj koja je izazvala Chiaru i njezine prijateljice da nešto učine za najugroženije žrtve ratnoga vihora. Isti je motiv okupio i ovoga puta fokolarine da bi zajednički djelovali i djelatno pomagali najugroženijim žrtvama rata: prognanicima, izbjeglicama, stradalnicima, silovanim ženama, djeci...

Sudionik toga susreta S. Ditinger ističe da je taj "susret u ratu povezo ljude iz različitih krajeva sada već novih država. Duhovna misao Chiare, koju nam je poslala: ljubiti one najmanje, povezala nas je još više u jednu obitelj, obitelj koja ima otvoreno srce za sve boli koje su doživljavali ljudi oko nas" (Ditinger, 1991.:21).

Fokolarini redovito (svakodnevno) čitaju Bibliju, njeguju osobnu svagdašnju molitvu i slave euharistiju. Časopis *Novi svijet* koji izdaju te knjige Chiare Lubich pospešuju uspostavljenom zajedništvu među fokolarinima širom svijeta. To je ujedno vrlo dobra mogućnost da ih upoznaju i drugi koji žele. Svoja uvjerenja nastoje širiti također modernom glazbom, suvremenim plesom i organiziranim koncertima.

Pojedinci ili čak cijele fokolarske zajednice žele se djelatno uključiti u rad župe. U njihovim nastupima nema ništa agresivnog ili isključivog. Ne žele se isticati, nego u skrovitosti samozatajno djelovati. Pojedini članovi, a posebno male zajednice vrlo su angažirani na karitativnom planu, pomažući ugroženim obiteljima, siromašnima, napuštenima, odbačenima, prognanicima i izbjeglicama...

U našoj Crkvi oni još nisu realizirali svoje mogućnosti kao u nekim drugim zemljama zapadnog demokratskog svijeta. No, svojom su duhovnošću, ekumenskom i interkonfesionalnom djelatnošću, angažmanom i karitativnom zauzetošću dali duhovni pečat djelovanju pokoncilskih laičkih pokreta u Crkvi i laičkim gibanjima na našim prostorima.

## Karizmatička obnova

---

Karizmatička duhovna gibanja javila su se najprije koncem prošloga stoljeća u protestantsko-anglikanskom religijskom ozračju Amerike. "Pravo javnosti" u Katoličkoj crkvi dobila su tek koncem šezdesetih godina. Zapravo, karizmatička se gibanja još uvijek događaju "na rubovima" (institucionalne) Crkve, ali se i jasno vide težnje da se preko molitvenih karizmatičkih grupa reevangelizira cjelokupna Crkva.

Prva veća karizmatička, odnosno "duhovna" iskustva u Katoličkoj crkvi u novije vrijeme imali su profesori (laici) i studenti katoličkog sveučilišta Duquesna u Pittsburgu za blagdan Duhova 1967. godine. Profesori laici tog sveučilišta, naime, odlaze na jedan kongres Kursilja na kojemu su se susreli s knjigom pentekostalnoga pastora Davida Wilkersona *Križ i bodež*<sup>11</sup>. Čitajući tu knjigu, osjetili su da je Wilkerson doživio iskustvo Duha Svetoga. Pročitavši još jednu pentekostalnu knjigu (*Ovi govore različitim jezicima*) i sami su u molitvi i polaganju ruku jednih na druge zaželjeli doći do sličnog iskustva. Tako su započeli (karizmatički) molitveni susreti.

Taj doživljaj cjelovite i korjenite promjene života brzo se proširio i po drugim katoličkim sveučilištima SAD-a, potom među pripadnicima hijerarhije, svećenicima, redovnicama i redovnicima te po mnogobrojnim župama. Temeljito i kritički ispitavši te događaje, američki su biskupi izrekli svoj pravorijek ističući da je riječ o pravoj dubinskoj obnovi i naroda i pastoralnih djelatnika. Na taj način vrata za širenje duhovskog, karizmatičkog pokreta su (i) u Katoličkoj crkvi bila širom otvorena.

Mnogi do tada samo formalni članovi Crkve postali su njezini osvjedočeni vjernici, mnogi religijski indiferentisti počeli su se živo zanimati za življeno vjerničko iskustvo, a ne mali broj praktičnih nevjernika i agnostika počeo je živo vjerovati i angažirano, ali ne i fanatično, nametljivo svjedočiti svoje novo religiozno iskustvo.

Duhovska, molitvena i karizmatička gibanja iz Crkve u Americi vrlo brzo su se prenijela i u europske zemlje. Godine 1973. održan je u Grottaferrati kraj Rima sastanak predstavnika katoličkih molitvenih zajednica iz pedeset ze-

malja. Osam godina kasnije (1981.) u Rimu su se skupili predstavnici iz 94 zemlje, a među njima i iz Hrvatske. (Za osam godina broj zemalja u kojima su djelovale molitvene i karizmatske grupe gotovo se udvostručio).

Duhovska, karizmatska gibanja u Crkvi odobrio je prvi (po)koncilski papa Pavao VI. Na blagdan Duhova 1975. riječima: "Zajedno s cijelom Crkvom vi težite za *autentičnom katoličkom obnovom* (istaknuo S. T) u Duhu Svetomu. Sretni smo jer vidimo znakove te obnove: ljubav prema molitvi, kontemplaciji, prema slavljenju Boga, prihvaćanju darova Duha Svetoga, intenzivnije čitanje Biblije. Znamo da i vi svoja srca otvarate za pomirenje s Bogom i sa svojom braćom."

Drugom prigodom, za vrijeme rimskog susreta predstavnika karizmatskih pokreta (1981.) sadašnji papa Ivan Pavao II. je rekao: "Pavao VI. nazvao je duhovski pokret šansom za obnovu Crkve i svijeta. Šest godina nakon onoga kongresa ta se misao i obistinila. Crkva je uočila plodove vaše ljubavi prema Božjoj riječi. S osobitom radošću ustanovili smo kako su voditelji ove obnove predočili još cjelovitije viđenje Crkve..." (prema Sullivan, 1986.:165.)

Karizmatičku obnovu se u javnosti često uspoređivalo s Isusovim pokretom koji je nastao u drugoj polovici 60-ih godina u Americi. Nastali su u isto vrijeme i rasli u potpuno urbaniziranoj i sekulariziranoj sredini. Oba odgovaraju istim potrebama i snažno su obilježena reakcijama kontrakulture - "u nesnosnom svijetu kulture, prevladavajući mahovitost kritičizma i kontestacije, koja je vladala od 1960. do 1968., u potrazi za nutarnjim životom i nutarnjim iskustvom, ili ukratko devalvirajući 'imanje' u korist 'bitka', odnosno korisno u korist nezaslužena (*gratuit*)" (Laurentin, 1979.:186).

Pripadnici karizmatičkog pokreta u svijetu uglavnom dolaze iz redova intelektualaca, srednjeg građanskog statusa, rukovoditelja industrijskih poduzeća i činovništva. Unatoč svojem relativno brzom rastu i širenju, pokret se izričito elitistički ustrojio (Seguy, 1973.:82). "Karizmatičari su obično osobe istančane kulture, visoke naobrazbe, do kraja urbanizirani, pa među njima nema seljaka i radnika. I katolički duhovni pokret se začeo na teološkim učilištima i zahvatio najprije njihove predavače i studente, dakle izabrane pojedince koji se nalaze na samom vrhu društvene i obrazovne ljestvice. To je, međutim, po sebi razumljivo jer se ova suvremena obnova mističkih tradicija nije ni mogla drukčije obaviti osim u ozračju malih, intimnih i elitnih skupina kršćana." (Jukić, 1991.:132).

Najbolji način upoznavanja s karizmatičkom obnovom svakako je sudjelovanje na "seminarima obnove u

Duhu". Takvi seminari održavaju se u župama sedam tjedana ili pak u nekim drugim (crkvenim) prostorima u skraćenom, ali vrlo intenzivnom seminaru u četiri dana. Vodi ih obično ekipa religiozno iskusnih i teološki osposobljenih voditelja. Na seminaru se govori o smislu života, o zlu u svijetu, o Kristu koji spašava. Nakon sakramenta pomirenja (ispovijedi) slijedi molitva za unutarnje ozdravljenje, predanje Kristu, obnova (svjesno prihvaćanje) sakramenata i molitva za darove Duha. Sve je to protkano molitvom, (kršćanskom) meditacijom, veličanjem i slavljenjem Boga, pjesmom i klicanjem. U molitvi karizmatika sudjeluje čitavo tijelo: uzdignute ruke prema gore, raširene ruke, zažareni pogled, sklopljene ruke, pognuto tijelo, klečanje na tlu, prostiranje na tlo (prostracija), meditativni položaji tijela (kao u vježbama joge) itd. Molitve su uglavnom hvalbene, spontane, naravne, slobodno formulirane i bez propisanih ritualnih obrazaca.

Jedno od temeljnih obilježja karizmatičkog pokreta svakako je stvaranje molitvenih zajednica. Glad za molitvom i iskustvenim doživljavanjem Boga u ovim se zajednicama može vrlo lako primijetiti. A baš molitva, "najuniverzalnija od svih religioznih kategorija... izražava religiju upravo u njezinu tražiteljskom nemiru" (Jukić, 1991.:134). Naime, molitva je samo "sredstvo", "put" kojim se dolazi u susret i komunikaciju s Transcendentnim. Molitva karizmatika je naglašeno osobna. Karizmatici će vrlo često, govoreći o svojim traženjima i o svojem religioznom iskustvu, citirati sv. Augustina: "Stvorio si me za sebe, Gospodine, i nemirno je srce moje dok u tebi ne otpočine" ili reći da se Boga mora najprije naći da bi ga se još više tražilo.

Da je u karizmatičkoj obnovi riječ o autentičnom religioznom događanju, a ne o ljudskoj potrebi za ideliziranim zajedništvom, Jukić (1991.:132-133) navodi najvažnije vjerske radnje, teme i pojmove u duhovsokom pokretu. To su: molitva, govor u jezicima (glosolalija), čudesna ozdravljenja, proroštva, istjerivanje đavla (egzorcizam), vjerski zanos, mistična nadahnuća, meditacija, ekstatički zazivi i stanja, duhovni preporod, smisao za grijeh, pokoru i post.

Broj karizmatičkih molitvenih zajednica u Katoličkoj crkvi procjenjuje se na jedan milijun (Schlitz-Berndt, 1986.:104), a katoličkih karizmatika na 20 milijuna (Baumert, 1988.:59). Gotovo u svim većim gradovima u svijetu nalazi se neka karizmatička zajednica ili molitvena grupa, a u svakoj zemlji u kojoj su karizmatici nazočni postoji nacionalna koordinacijska "službena grupa". Međunarodni savjet karizmatičke obnove ima svoj mali ured u Rimu,

broji deset članova koji se brinu o međunarodnim, crkvenim i ekumenskim kontaktima.

Molitveni sastanci u grupama održavaju se jednom tjedno, bez određenih pravila. Gotovo svaki molitveni susret počinje čitanjem nekog teksta iz Biblije, nakon kojega slijedi kratko razmatranje, odnosno meditacija nad tim tekstom, a zatim počinje spontana, osobna, glasna molitva, klicanja, uzdasi, zazivi, pjesma... Članovi grupe vrlo često mole za pojedinog člana, ako zatraži da se za njega posebno moli, na taj način da polažu ruke na dotičnog pojedinca. Ponekad dolazi do tzv. krštenja u Duhu Svetomu, do proricanja, svjedočenja, i govora u jezicima (glosolalija). Grupa nastoji postići "jačanje, obnovu vjere" preko svjedočenja božjih djela u vlastitom životu, participiranjem u vjeri drugih članova i po doživljaju Božje blizine u zajednici okupljenoj u njegovo ime. Prigovori i kritike unutar Crkve karizmatičkom pokretu stižu i od "tradicionalista" i od "progresista". "Tradicionalisti" se boje svih "novotarija", "karizmatičara" naročito, zbog opasnosti spektakularnog emocionalizma, ekumenskih (ili čak sinkretističkih religijskih) brzopletosti, manipuliranja osobama ili grupama, uspostavljanja "karizmatičke" hijerarhije i promicanja štetnog elitizma. "Progresisti" se boje da obnova ne otupi oštricu istine, ne uspava ih ili ne uljulja svoje pripadnike u zadovoljstvo postojećim stanjem. Znanstvenici pak sve pokušavaju objasniti psihološkim, društvenim i vremenskim uvjetovanostima (Šešo, 1981.:28).

Od samih početaka katolički pentekostalni pokret, unatoč napetostima između institucionalne Crkve i "nositelja karizmatičkih službi" koje nisu malene, a koje su inače dobro poznate u odnošajima između karizme i institucije, produbljuje svoju lojalnost, privrženost i odanost institucionalnoj Crkvi. S druge pak strane (McGuire, 1987.) primjećuje se i puno veća fleksibilnost i elastičnost (institucionalne) Crkve koja postaje svjesnom da u suvremenom i religijski pluralističkom svijetu nema više ekskluzivnu moć kao "jedina Crkva", kao što je to bio slučaj u prošlosti. Karizmatici nikako ne žele biti institucija niti konkurencija (službenoj) instituciji. Oni svojom osobnom, intenzivnom i vrlo dinamičnom duhovnošću žele iznutra i u potpunosti preobraziti kršćanstvo, uključivši i instituciju. Ne žele biti niti organizacija poput drugih organizacija u Crkvi kao što su, primjerice, crkveni redovi. Stoga se lako i "uklapaju" u sve druge organizacije i redove i kažu da će kao pokret nestati kad cijela Crkva bude obnovljena i preporođena. Razumljivo je, dakle, njihovo ostajanje uz instituciju. Ona se može preporoditi i obnoviti samo iznutra, a ne time da je se odbaci i napusti.

Laurentin (1979.:27) primjećuje: “Skład između karizmatičke obnove i institucije očituje se do paradoksa. Dok su konfesije najotpornije prema institucionalizaciji (evangelici, metodisti, baptisti) ostale nepropusne prema neopentekostalizmu, dotle je on procvao u najjače institucionaliziranim skupinama – episkopalaca, luterana i prezbiterijanaca. A najbrže se proširio i najbolji prijam imao u Katoličkoj crkvi – najmasovnijoj i za koju se moglo očekivati da će biti najalergičnija prema pentekostalnoj struji. Upravo su u Rimskoj crkvi pentekostanci najprivrženiji svojoj Crkvi, duboko i iskreno”.

Doista se mora primijetiti da karizmatički pokret u Katoličkoj crkvi nije naišao ni na kakav *službeni* otpor ili neprihvatanje. On se, štoviše, pokazao jakom i neočekivanom podrškom Crkvi u vremenu kad je kontenzacija (šezdesetih) drmala njezinim temeljima. No, nije nam u ovom kratkom i sociografskom prikazu karizmatičkog pokreta cilj ulaziti u svu kompleksnost odnošaja između karizme i institucije, odnosno između karizmatičkih gibanja u Crkvi i njezina institucionalnog ili hijerarhijskog dijela, nego samo reći da takve napetosti postoje, da su razumljive pa i plodonosne.

Recimo i to da je, prema katoličkom nauku koji pripadnici karizmatičkog pokreta naročito akceptiraju, svaki kršćanin vjernik, zapravo karizmatik. Naime, ovdje se karizma shvaća kao (*charis* – milost) *milost*, a ona je već na krštenju dana svakom vjerniku. Riječ je samo o tome da se upravo posvećivanjem i prihvaćanjem krštenja prihvaćaju i (milosti) darovi, karizme koje su vjernicima tim sakramentom dane (kao pasivni religiozni čin), ali koje nisu djelatne jer ih vjernici svojim osobnim i svjesnim prihvaćanjem (aktivni religiozni čin) nisu takvima učinili. Karizme se, dakle, shvaćaju potpuno skripturistički, kao darovi milosti za obavljanje određene službe u zajednici. Karizma, prema shvaćanju katoličkih karizmatika, nije nika-ko samo osobina ili vlastitost i – “privilegij” – samo nekih članova nego *dar* svakom vjerniku, članu Božjeg naroda (ne samo hijerarhiji!) koji osobno prihvati i vjerodostojno živi svoju vjeru. Štoviše, cjelokupan karizmatički pokret i njegovi članovi željeli bi postati “proročki narod Božji”. (U Bibliji, na koju se vrlo često pozivaju, stoji: “*O kad bi sav narod postao prorok*”, Br 11, 29).

Pripadnici karizmatičkog pokreta doista su veliki i pravi (Bogo)tražitelji, željni živog i autentičnog religioznog iskustva. Molitvene grupe koje obično stvaraju upravo su znak tog velikog traženja i žeđi za Transcendentnim. Molitva, naime, upravo izražava onaj *tražiteljski moment* u religiji jer se (redovito ili samo!) predanošću i molitvom



dolazi do vjerničkog iskustva. Parafrazirajući Evanđelje, naime, moglo bi se reći, drže pripadnici karizmatičkog pokreta, da vjerničko iskustvo doživljavaju samo “oni koji kucaju” (ustrajno i usrdno mole) i (samo) “oni koji traže nalaze”. Kamen spoticanja u karizmatičkoj obnovi svakako je povezan sa subjektivnim (ili još preciznije rečeno subjektivističkim) shvaćanjem religioznog iskustva. Odatle i proizlaze ne male nesuglasice i nesporazumi s oficijelnim učenjem i teološkom doktrinom. Pravi korektiv u tom pitanju jest karizmatičko uvjerenje i praksa podčinjavanja sudu zajednice, odnosno Crkve. “Dar razlikovanja duhova”, stoga, ima iznimno važno mjesto u zajednici.

Može se opravdano reći da je karizmatička obnova vrlo dinamičan proces, fluidan i “neuhvatljiv”. On u sebi ima većinu obilježja suvremene religioznosti: emocionalnosti, zajedništva, slobodnog pripadanja grupi, osobnog (subjektivnog) religioznog iskustva... Mogu se ipak izdvojiti četiri bitna obilježja karizmatičkog pokreta:

a) vjerovanje da je Božja snaga (sila, moć) direktan dar Božji običnim ljudima (darovi Duha Svetoga);

b) članovima je dano (ili imaju moć) vidjeti važnost, značenje vjere u svakodnevnom životu, a molitvene zajednice (grupe, kolektivno iskustvo!) imaju iskustvo snage koja služi kao temelj razmišljanja i razmišljanja moralnih normi;

c) ova snaga ima jako *iskustveno* obilježje (na kojemu se jako inzistira);

d) sva ta vjerovanja i iskustva u funkciji su okupljanja članova da budu zajednica vjernika - zajednica koja to dvoje (vjerovanja i iskustva!) “proizvodi” i ujedno je produkt te snage.

U našoj su se Crkvi prva takva duhovska iskustva pojavila 1975. godine. Karizmatički pokret *sensu stricto* u našoj Crkvi nije uhvatio dubljeg korijena. Od samih početaka postojao je (kod hijerarhijskog dijela Crkve) jak otpor ovakvom doživljavanju vjere. Bio je i vrlo nazočan strah od individualizma, elitizma i podijeljenosti vjernika. Stoga su pojedinci sudjelovali negdje u inozemstvu karizmatičkim skupovima i nastojali to vjerničko oduševljenje prenijeti u svoja okružja (Ivančić, 1981.:248).

Redoviti seminari karizmatičke obnove održavaju se danas jedanput godišnje samo u franjevačkom samostanu na Poljudu u Splitu. Voditelji i organizatori seminara su veliki pobornici karizmatičke obnove na našim prostorima prof. na teologiji u Splitu dr. Josip Marcelić i župnik u Jelsi na Hvaru don Božidar Medvid. Na pojedine seminare u Splitu dolazili su i poznati svjetski karizmatici: Emilien Tardif, p. Dario Betancour, sestra Bruges... Na tim bi se se-

minarima okupilo i po nekoliko tisuća vjernika iz svih biskupija i krajeva naše domovine, što je očiti znak vjerničkog okupljanja i težnji za osobnim doživljavanjem vjere. U počecima djelovanja Seminarara za osnovno kršćansko iskustvo postojala je uska suradnja između voditelja i organizatora Seminarara obnove u Duhu i voditelja i pripadnika Seminarara za evangelizaciju Crkve. Mnogobrojna, uglavnom studentska ili akademska mladež često je prisustvovala i jednom i drugom seminaru. Po svojim metodama rada, vjerničkog iskustva, spontanih glasnih molitava, "karizmatičkih" pjesama i uopće opažajnog, pojavnog momenta u liturgiji i obredima polaganja ruku i obnovi sakramenta, teško je razlikovati jedne od drugih. Možda je samo (razumljiv) oprez razlogom da se i jedan i drugi seminar ne zovu istim imenom.

Na našim prostorima postoje dvije skupine karizmatičkog tipa. Jedna je u Jelsi koju vodi (sada umirovljeni) župnik don Božidar Medvid, a druga u Splitu koju vodi dr. Marcelić. U Jelsi se u toj skupini realizirala i izdavačka djelatnost: *Obnova u Duhu* i *Duh i voda*, koja preko pisane riječi i izdavanjem karizmatičkih djela pomaže vjernicima u upoznavanja karizmatičke obnove i iskustvenoga, angažiranog vjerničkog djelovanja. Skupine se sastaju jednom tjedno na molitvene sastanke, a na njihovim pripadnicima zapaža se jaka iskustvena dimenzija vjerničkog doživljavanja Božje nazočnosti u svagdašnjem životu, potreba za svagdašnjim čitanjem Svetoga pisma, osobnim, glasnim i spontanim molitvama. Već je rečeno da se karizmatička obnova na našim prostorima nije značajnije ukorijenila, barem ne nominalno, ali treba istaknuti da je ona snažno intenzivirala duhovni život u svim drugim eklezijalnim pokretima. Naročito u molitvenim zajednicama i seminarima za evangelizaciju Crkve, odnosno Molitvenoj zajednici MIR.

Karizmatička obnova je tipičan primjer eklezijalnog gibanja, odnosno pokreta koji rehabilitira autentično religijske momente vjerničkoga života i nije mu niti najmanje stalo do promjene eklezijalnih ili političkih struktura. One će se već, pretpostavljaju, promjenom duhovne klime same promijeniti. U tome su potpuno identični postmodernoj kulturi i trendu mladih koji drže da će se promjenom individualne svijesti promijeniti i globalne strukture svijeta. Ili, još preciznije kazano, njih ideologija politika (i eklezijalna i svjetovna) jednostavno ne zanimaju. Svojim akceptiranjem religijskog iskustva i neposrednog, osobnog religijskog doživljaja (*face to face!*), umnogome su slični mnogim sličnim traženjima u drugim kršćanskim crkvama, crkvenim zajednicama i denominacijama. Stoga lako stupaju s

njima u “dijalog ljubavi” i ekumenske kontakte. Svojim nadasve gipkim ustrojstvom lako se integriraju u sve postojeće ne samo eklezijalne nego i društvene “strukture”. Kako im je stalo ponajprije do *intenziviranja* duhovnoga života, to se u svim “strukturama” može lako i postići, jer duhovni život nikada nije toliko intenzivan da se ne bi još jače mogao intenzivirati. “*Boga doista treba prije naći da bi ga se još više tražilo*” – reći će sa sv. Augustinom – svaki iole iskusniji vjernik karizmatičkog pokreta.

## Zaključne napomene

---

Iskustvena dimenzija religije i religioznosti koja određuje cjelovit život pripadnika novih (laičkih) eklezijalnih gibanja i pokreta poglavito je važna u religijskim obnovama, buđenjima, gibanjima, pokretima, *revivalima* ... Na osobit način pokreti, gibanja vjernika u Crkvi počeli su živjeti naročito nakon Drugoga vatikanskog koncila i traju sve do naših dana.

Na prethodnim smo stranicama, uz opće naznake i obilježja eklezijalnih pokreta, panoramski prikazali djelatnost, ekumensku otvorenost i angažman Pokreta mladih iz Taizéa, Pokreta fokolara Djela Marijina i Karizmatičke obnove. Sva tri pokreta su gotovo paradigmatičan primjer otvorenosti i zauzetog ekumenskog djelovanja. Štoviše, Pokret mladih iz Taizéa niknuo je na na tlu evangeličkog kršćanstva, ali se snažno ukorijenio i u Katoličkoj crkvi. Uzme li se u obzir i činjenicu da je na tlu evangeličkog kršćanstva nastao i pentekostalni i neopentekostalni pokret, moglo bi se reći da je i pokret katoličke karizmatičke obnove, *sui generis*, treća grana kršćanske karizmatičke obnove u Duhu. Pokret fokolara – Djela Marijina, iako je nastao u katoličkom okružju, relativno je brzo prešao konfesionalne granice katoličanstva. U ovim je pokretima, kad je o njihovu ekumenizmu riječ, ponajprije riječ o trajnim, neformalnim i slobodnim susretima sa sličnim uvjerenim angažiranim i zauzetim pripadnicima drugih kršćanskih konfesija. Riječ je ponajprije o kontinuiranim i postupnim iskrenim susretima u kojima se uvjereni vjernici različitih kršćanskih konfesija neformalno susreću, ne osvrćući se na doktrinarne razlike i oficijelne susrete hijerarha ili službenika svojih crkava ili denominacija. Susreti se mogu kretati u vrlo široku rasponu teme: od zajedničkih spontanih glasno izrečenih molitava, preko karitativnih djelatnosti, večeri kršćanski inspirirane poezije i pjesme do zajedničkih izdavačkih djelatnosti i trajnih međusobnih prijateljstava. Vrlo gibak, nehijerarhiziran i promjenljiv ustroj malih grupa i zajednica pritom uvelike olakšava komunikaci-

ju i kontakte. Razumije se da pritom može doći i do prelaska iz jednog pokreta u drugi ili jedne konfesije u drugu. No, u iskrenim i ekumenski otvorenim susretima uglavnom se pazi da ne bi dolazilo do, religiološki rečeno, "otimanja ovaca".

Pripadnici novih eklezijalnih pokreta su doista ljudi koji pitanja *smisla osobnoga života i (vlastite) konačne egzistencije* uzimaju krajnje ozbiljno. Odgovore na tako radikalno postavljena iskonska pitanja egzistencije pronalaze u vjeri. I to ne u tradicionalnu pripadanju religijskoj instituciji ili nekoj vjerskoj zajednici, nego u osobnom (neposrednom) religioznom iskustvu. Iz toga zapravo i proizlazi jedno od bitnih obilježja religije i religioznosti pripadnika novih eklezijalnih pokreta. Naime, ako je primarno neposredno, osobno vjerničko iskustvo, onda je značenje institucije i posrednika sekundarne važnosti. Stoga su i pripadnici novih eklezijalnih pokreta slabo ili nikako hijerarhijski ustrojeni, ljudi neposredni, skromni, predani i intenzivnoj kontemplativnoj religioznosti i pomaganju bližnjima, dijalogu života, *odnosno ljubavi* s drugim kršćanskim konfesijama, religijama i svijetom.

Na prostorima Katoličke crkve u Hrvata zauzetije djelovanje pripadnika novih eklezijalnih pokreta javlja se koncem 60-ih i u sedamdesetim godinama. Taj osobni vjernički *revival* traje do naših dana i ne pokazuje nikakve "znakove umora". Štoviše, opravdano je zaključiti da je njihovo djelovanje u proteklim desetljećima postalo još otvorenije, angažiranije, temeljitije i zrelije.

Za početno djelovanje pripadnika novih eklezijalnih pokreta na našim prostorima čini se važnim istaknuti dva čimbenika. Prvi je društveni - određeno popuštanje represivnih stega ondašnjega komunističkoga režima prema religiji i Crkvi i njegovo relativno otvaranje prema zapadnim demokratskim društvima. To je pak omogućilo da u tom vremenskom razdoblju neki eklezijalni pokreti, koji su u tim društvima bili već čvrsto ukorijenjeni budu "uvezeni" i na naše prostore. Drugi je čimbenik - eklezijalni: događaj Drugoga vatikanskog koncila i otvaranje Crkve suvremenom svijetu (*aggiornamento*). Uspostava *dijaloga Crkve sa svijetom* i njezino otvaranje svijetu (*Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu Gaudium et spes*), poglavito *dijalog s drugim kršćanskim crkvama (Dekret o ekumenizmu Unitatis redintegratio)* te *Deklaracija o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama Nostrae aetate* i *Dekret o apostolatu laika (Apostolicam actuositatem)* uvelike su nadahnuli angažirano i zauzeto djelovanje i okupljanje laika u novim eklezijalnim pokretima.

Na globalnom pak planu treba svakako spomenuti promjenu religijsko-religiozne situacije koncem šezdesetih na ovamo. Tih se godina, naime, uz svu složenost i porast fenomena sekularizacije, i na svjetovnom planu i u teologiji (“teologija mrtvoga Boga”) i crkvenim institucijama (kontestacija), na scenu ponovno vraća religija. Štoviše, postaje pravi “hit” među studentskom mladeži i mladima uopće. Na globalnom (religijskom) planu to se očitovalo naročito u “religijama mladih”, “novim religijskim pokretima”, “Isusovu pokretu” ... itd. U Crkvi se u to vrijeme budi i nastaje karizmatički pokret koji snažno akceptira autentično religijsko-religioznu obnovu, a ranije nastali eklezijalni pokreti Koncilom doživljavaju novi polet i impulse. I to ne samo na planu *dijaloga* s drugim kršćanskim crkvama nego i na planu otvorenosti prema nekršćanskim religijama i svijetu. Osim toga, u Katoličku crkvu integriraju se pokreti koji izvorno nisu nastali na njezinoj religijsko-duhovnoj baštini: primjerice Pokret mladih iz Taizéa.

Ni od koga predviđeni (postmoderni) religijski *revival*, od kasnih šezdesetih naovamo, pojavljuje se i kao određeno razočaranje slatkorječivim, neuspjelim i nerealiziranim obećanjima i mitovima modernosti. Poglavitito kao *kriza vjere u razum, pozitivistički orijentiranu znanost, društveni linearni progres i participativnu demokraciju*. Sve ono čemu se pridaju religijska svojstva (vjera!), a nije religija – razočarava.

Pripadnici novih eklezijalnih pokreta, rečeno je, su (ali ne ekskluzivistički shvaćeno) laici. Inzistiraju na afektivnim elementima, emotivnosti, komunitarnom življenju i *poglavitito na osobnom religioznom iskustvu*. Njihovo vjersko osvjedočenje, odnosno vlastito iskustvo vjere, određuje sve druge dimenzije njihova ne samo religijsko-religioznoga nego i integralnoga života. Naročito akceptiranje zajednice i zajedništva (komunitarnog življenja) u novim eklezijalnim pokretima ne daje pravo zaključiti da je u njima riječ o traženju idealiziranog zajedništva. Riječ je ponajprije o (zajedničkom) traganju za doživljajem religioznoga iskustva. U malim primarnim grupama osjeća se puno dinamizma, neopterećenosti institucionalizmom, religioznog zanosa, težnje za potpunim prevladavanjem između religije i života. To se vrlo dinamično ostvaruje, od spontane glasno izrečene molitve, organiziranja obreda i liturgije, zajedničke ekumenske molitve i pjevanja do većih karitativnih i pastoralnih angažmana. Te žive i dinamične grupe u sociološkom su smislu “subordinirane zajednici, neopterećene bilo kakvim institucionalizmom” i stoga vrlo “operativne” i učinkovite u svojem djelovanju. Male grupe karakteriziraju emocionalne veze<sup>12</sup> između pojedinih člano-

va. Kontakt među članovima je neposredan i podrazumijeva osobni odnos. Svaki pojedinac ima mogućnost za osobni angažman. Ove male grupe, unutar pojedinih pokreta doista su staništa osobne i skupne zauzetosti u vjerničkom svagdašnjem životu. Vrlo često same sebi određuju ciljeve: produbljivanje vjere, karitativna djelatnost, susreti s drugim (sličnim) kršćanskim grupama, društveno djelovanje ...

Razumije se, pak, da se kod nekih pripadnika suvremenih eklezijalnih pokreta ne može sasvim osporiti mogućnost i traženje onoga što druženje u primarnoj društvenoj zajednici pruža: osjećaj zaštićenosti, sigurnosti, zajedništvo i druženje sa grupom istomišljenika ... ali moment religioznoga, odnosno traženje (zajedničkog) religioznog iskustva i vjernički angažman *iz potpuno religiozne motivacije* zacijelo je prevladavajući u većine pripadnika novih eklezijalnih pokreta.

Kao i na drugim područjima svojega društvenoga djelovanja, i na religijskom čovjek slobodno traži svoju grupu u kojoj će svjesno s drugim istomišljenicima tražiti i realizirati svoje putove vjere. Te su grupe znak pluralizma putova u kojima združeni pojedinci djelotvorno nastoje živjeti svoje kršćanstvo. Svoje djelovanje i svoj angažman u Crkvi i u svijetu ponajprije ostvaruju skupnim djelovanjem. Egzistiraju i djeluju na načelima i zakonitostima većih ili manjih (primarnih) grupa.

Većina eklezijalnih pokreta nastaje iz vjerničke "baze", ali ne i bez svećenika i odvojeno od hijerarhijskog dijela Crkve. Nemaju čvrstu strukturu, nisu se ustrojili kao organizacije ili udruge, nisu "utvrđeni" nikakvim zakonskim formama niti su ustanovljeni nekim aktom ili željom crkvene hijerarhije. Štoviše, postojala je i postoji određena napetost između tradicionalnog načina pastoriziranja vjernika u župama i novih eklezijalnih pokreta koji su pridonosili i pridonose stvaranju *novog mentaliteta* vjerničke nažočnosti u svijetu.

Gotovo kod svih pripadnika novih eklezijalnih pokreta osjeća se pojačan interes za autentično religiozna pitanja: naročito naglašavanje *osobnoga religioznoga iskustva, pitanje cjelovitog smisla ljudskog življenja, naglašavanje kontemplativno-mističnih momenata duhovnoga života, kristocentričnost i eklezijalnost, naglašavanje darova Duh, pojačan interes za Biblijom, spontana molitva, ne strogo strukturirani liturgijski obred, povratak živim iskustvima prve Crkve, crkvenim ocima ...* Sve to pak zajedno pridonosi autentičnoj obnovi i promjeni mentaliteta vjerničkoga života. A autentična obnova i povratak izvorima je *condicio sine qua non!* svakog ekumenskog gibanja. Budući pak da su slični momenti obnove, povratka izvorima, traženja vjerničkoga iskustva na-

glašeni i u drugim kršćanskim crkvama i crkvenim zajednicama, lako je pronaći zajednička obilježja i ono što je vezano uz zajedničku baštinu svih kršćana. Razumije se da je pritom važno naglasiti ono što povezuje sve kršćane, a ne ono što ih razjedinjuje i dijeli. Važna je dakle *ortopraksija*, odnosno vjerodostojnost kršćanskoga svagdašnjeg života, a ne *ortodoksija*, doktrinarna pravovjernost i *objektivnost dogmatskog* učenja. Put, odnosno *dijalog ljubavi*, u ovom smislu prethodi, odnosno pripravlja put *dijalogu istine*. To je ujedno put koji najviše pridonosi promjeni mentaliteta među samim kršćanima. Pripadnici novih eklezijalnih pokreta na toj promjeni su svakako najzauzetiji djelatnici. Budući pak da je vrijeme deklarativnog i katedarskog ekumenizma prošlo, promjena mentaliteta među samim kršćanima ostaje jedini put utemeljenog nadanja da će ekumenizam i na našim prostorima djelatno zaživjeti. Zbog složenosti povijesno-kulturnih i društveno eklezijalnih okolnosti naših prostora to pak nije samo unutarkršćansko i religijsko pitanje nego i pitanje kulturno-civilizacijskog življenja.

## BILJEŠKE

- <sup>1</sup> Spominjemo samo neke istaknutije: "Sinaxis" u Rijeci, "Palma", "Jordan", "Frankopanska" u Zagrebu, "Zajednica" u Ježevu, Skupina mladih u crkvi sv. Filipa u Splitu, karizmatičko-duhovske molitvene skupine u Jelsi, po mnogim mjestima Hercegovine, itd.
- <sup>2</sup> Sam pridjev eklezijalni upućuje nas na to da je riječ o unutarcrkvenim pokretima. Eklezijalni pokret uvijek smjera obnovi, promjeni, poboljšanju određenog stanja, "promjeni naglaska"... Eklezijalni pokret, uz obvezatnu poslušnost crkvenom autoritetu, uvijek ostaje unutar crkvenih okvira. To je zapravo nuždan uvjet da bi neki pokret bio eklezijalan. Stoljeća burne povijesti Crkve zorno su posvjedočila da je kroz cijelu njezinu dvotisućljetnu povijest bilo različitih gibanja, pokreta, obnova, reforma...
- <sup>3</sup> Iako riječ pokret u našem jeziku više odgovara svjetovnom i političkom kontekstu negoli eklezijalnim (po)koncilskim gibanjima i previranjima, služimo se njome u nedostatku boljega i primjerenijega termina da bismo označili suvremena laička eklezijalna kretanja i tendencije. O suvremenim eklezijalnim pokretima govorimo više s tendencijom razumijevanja eklezijalnih gibanja i dinamizma pokoncilskih previranja u Crkvi negoli s "pokretom" u konvencionalnom sociološkom poimanju toga termina.
- <sup>4</sup> Na počecima konstituiranja i djelovanja ovog pokreta, kako to i inače biva s nastajanjem sličnih pokreta, kongregacija ili redova u crkvi, stoji jaka karizmatička, na religijskom planu *proročka* osoba - brat Roger (Roger Schutz-Marsanche) rođen 1915. u Švicarskoj u kantonu Waadt. Otac Charles bio je pastor reformirane crkve, a majka Francuskinja iz evangeličke obitelji. Od djetinjstva je rastao u religioznu ozračju i bio vrlo sklon Katoličkoj crkvi. Studij teologije u Lausanni upisuje 1936. Tri godine kasnije postaje predsjednikom studentskoga društva i bolno doživljava nevjeru mladih u Boga (Spink, 1988.:27; Stoekel, 1985.: 22-24).

Pri definitivnom ulasku u Zajednicu sva *braća* iz Taizéa odriču se svojega građanskoga i obiteljskog imena i oslovljavaju se “brat” (*frere*) i vlastitim *promijenjenim imenom*. Promjena imena, inače vrlo poznata u povijesti religija, simbolično označava promjenu života onih koji se u daljnjem životu odluče na cjelovito služenje Bogu.

- <sup>5</sup> To je poznato tzv. “vertikalno obraćenje” koje je na širem religijskom planu u svojem djelovanju zagovarao i živio M. Gandhi: hindus treba biti bolji hindus, budist budist, kršćanin kršćanin, musliman musliman ... itd.
- <sup>6</sup> Pravilo je vrlo jednostavno i potpuno religiozno-kontemplativno usmjereno: “1. Dopusti u svojem danu rad i mir, kao primanje Riječi Božje u svoj život. 2. Čuvaj u svemu unutarnji mir da bi ostao u Kristu. 3. Dopusti da te prožme duh blaženstva: radost, jednostavnost i milosrđe” (Gonzales-Balado, 1983.:38). Drugo i danas aktualno pravilo nastalo je 1952./53. g. Nakon što su sedmorica braće položila (na Uskrs 1949.) doživotne zavjete, Schaeffer (1987.) ističe ovaj datum kao “rodendan taizejske zajednice” i nakon što je broj porastao, brat Roger se povukao u osamu i napisao novo pravilo Taizéa, poznato kao “mali izvor Taizéa” (Schutz, 1987.a).
- <sup>7</sup> Od tog vremena počinje novo razdoblje u životu Taizéa. Sama riječ *koncil* izabrana je da bi naglasila kako je riječ o crkvenom traženju koje će trajati određeno vrijeme i završiti.
- <sup>8</sup> *Fokolari* (od tal. *focolare, ognjište, dom*) su eklezijalni pokret nastao u vrtlogu Drugoga svjetskoga rata (1943.) u Trentu u Italiji. Utemeljiteljica mu je karizmatička osoba Chiara Lubich. Uz vrlo naglašenu dimenziju osobnoga religioznoga iskustva i intenzitet samozatajnoga i kontemplativnog duhovnog života, pokret je živo zainteresiran za karitativnu djelatnost i društvenu dimenziju vjere, tj. socijalni angažman u društvu. Službeno ime fokolara (od 29. lipnja 1990.) glasi: *Opera di Maria* (Djelo Marijino). Ime Marija i atribut marijanski za pokret fokolara ne znači da je riječ o nekom osobitom čašćenju Marije, sličnom onom kakvo se susreće u katoličkoj pučkoj pobožnosti. Značenje je puno dublje: “Marija je majka Božje Riječi, koja je u sebe Riječ primila svojim *bespridržajnim 'da'*”. (Riječ je, dakle, o tome da i svaki član fokolara tu Riječ primi svojim bezrezervnim “da”).
- <sup>9</sup> Sociolozi su, naime, davno već detektirali činjenicu da se u novim eklezijalnim pokretima prioritet daje ortopraksiji pred ortodoksijom. U tim malim grupama osjeća se puno dinamizma, neopterećenosti institucionalizmom, slaba hijerarhijska ustrojenost, religiozni zanos, težnja za potpunim prevladavanjem između religije i života. Pripadnicima novih eklezijalnih pokreta, još jednom naglašavamo, prioritetna je ortopraksija. U središtu nije više objektivno učenje i *esenција istine, nego se naglasak stavlja na egzistenciju i osobno iskustvo doživljaja vjere*.
- <sup>10</sup> Ova je župa, sa svojim otvorenim i dinamičnim župnikom Franjom Jurakom, doista jedinstven primjer otvorenosti i prihvaćanja svih novih laičkih gibanja i ekumenske djelatnosti. To je mjesto gdje, po riječima teologinje i angažirane mirovne aktivistkinje Ane Raffai, “pionirica kreativnog angažmana laika izlazi u Zagrebu na površinu”. (*Tjednik*, lipanj 1997.).
- <sup>11</sup> David Wilkerson, *The cross and the switchblade*, kod nas prevedena pod naslovom *Na život i smrt*, (prvi put) Osijek, 1970. (doživjela je nekoliko izdanja).



- <sup>12</sup> D. Hervieu-Léger (1990.) drži da je “religija emocionalnog zajedništva” jedno od temeljnih obilježja suvremene religije i religioznosti, univerzalna značajka religije postmodernog vremena.

## LITERATURA

- Baumert, N. (1988.) Die neokatechumenalen Gemeinschaften, (170-177), in: Frederike, V., Schmitt, A., (1988.) (eds.) *Lebendige Kirche. Neue geistliche Bewegungen*. Mainz.
- Beckford, J. (1985.) *The Cult Contraversies*. London and New York: Tavistock Publications Ltd.
- Biblija, Stari i Novi Zavjet* (1983.) Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bischof, H. (1988.) Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche, in: Frederike, V., Scmitt A. (1988.) (eds.) *Lebendige Kirche. Neue geistliche Bewegungen*. Mainz.
- Cascales, J. G. (1974.) *Die christliche Freundschaftsgruppe - ein Lexikon für Theorie und Praxis*. Wien-Klagenfurt: Hermagoras.
- Ćimić, E. (1971.) *Drama ateizacije*. Sarajevo: Svjetlost.
- Dick, A., Robins, T. (1981.) Cult, Culture and Community, *Marriage and Family Review* 4:3-4.
- Dugandžija, N. (1990.) *Božja djeca*. Zagreb: Radna zajednica republičke konferencije saveza socijalističke omladine Hrvatske; Institut za društvena istraživanja.
- Favale, A. (e Collaboratori) (1991.) *Movimenti ecclesiali contemporanei, Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche*. Roma: LAS.
- Gonzales-Balado, J. L. (1983.) *Taizé - Frere Roger. Suche nach Gemeinschaft*. Freiburg.
- Hervieu-Léger, D. (1983.) *Vers un nouveau christianisme?*. Paris: Cerf.
- Hervieu-Léger, D. (1987.) Charismatisme chatolique et institution, in: *Le retour des certitudes*. Paris: Cerf.
- Hervieu-Léger, D. (1990.) *Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité*. Paris: Cerf.
- Introvigne, M. (1990.) *I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti*. Torino.
- Ivančić, T. (1981.) Duhovni pokreti u Crkvi u Hrvata, *Crkva u svijetu* 16(3):247-252.
- Ivančić, T. (1990.) *Kršćanstvo u traganju za identititom*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Ivančić, T., Barun, P., Krolo, L. (1997.) *Zov i odgovor. Prilog razumijevanju karizme zajednice “Molitva i Riječ”*. Zagreb.
- Jukić, J. (1991.) *Budućnost religije*. Split: Matica hrvatska.
- Kasper, W. (1974.) *Der Got Jesu Christi*. Mainz.
- Kordes, B. (1987.) Meine Erfahrung mit Marriage Encounter, Erneuerung in Kirche und Gesellschaft, *Heft* 31: 43-44.
- Laurenten, R. (1979.) *Karizmatička obnova u Katoličkoj Crkvi. Njezina budućnost i moguće opasnosti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- McGuire, B. M. (1987.) *Pentecostal Catholics*. Philadelphia: Temple University Press.
- Mühlen, H. (1990.) *Neu mit Gott. Einübung in chrristliches Leben und Zeugnis*. Freiburg-Basel-Wien: Hermagoras.
- Sabalić, I. (1997.) Tajni život hrvatskih katolika, *Tjednik* ( 27. lipnja) str. 39-47.

- Schäffer, W. (1987.) *Erneuerter Glaubensverwirklichtes Menschsein, Die Korrelation von Glauben und Erfahrung in der Lebenspraxis christlicher Erfahrung.* Zürich-Einsiedeln-Köln: Styria.
- Schutz, R. (1987.a) *Izvori Taizéa.* Zagreb.
- Schutz, R. (1987.b) *Meditacija.* Ljubljana.
- Schutz, R. (1987.c) *Gib, was Gott dir gibt; aus dem Briefen von Frere Roger.* Freiburg.
- Spink, K. (1988.) *Brat Roger i Taizé.* Zagreb.
- Sullivan, A. F. (1984.) *Die charismatische Erneuerung, Wirken und Ziele.* Graz-Wien-Köln: Styria.
- Welte, B. (1978.) *Religionsphilosophie.* Freiburg im Breisgau: Suhrkamp.
- Wilkerson, D. (1970.) *Na život i smrt.* Osijek.

---

Ankica  
MARINOVIĆ BOBINAC

EVANĐEOSKE  
ZAJEDNICE U  
INTEGRACIJSKIM  
PROCESIMA U  
HRVATSKOJ



Znano je da je religija u bivšim socijalističkim društvima na prostorima Istočne i Srednje Evrope egzistirala samo u privatnoj sferi čovjekova života, u domu i u crkvi kao zajednici vjernika. U javnom životu nije je bilo. Privatni, a pogotovo javni iskazi religioznosti često su izazivali burne reakcije u javnosti, a često i vrlo upečatljive posljedice na privatnost pojedinca i na njegovu užu okolinu. Religioznost, kao uostalom i neki drugi aspekti kolektivnom duhu nedostupne privatnosti, bili su samo neke od nelagoda socijalističkog društva. Značajna posljedica procesa tranzicije iz socijalističkog u postsocijalističko društvo je i promjena položaja i uloge religije i religijskih zajednica u društvu. Dakle, religija, pa tako i religijske zajednice iz privatnosti ulaze u javnost, iz obitelji u društvo.

Mada religija kao takva transcendirira sve društvene procese pa tako i procese integracije odnosno dezintegracije<sup>1</sup>, religijske zajednice kao sastavni dio svakog socio-kulturnog sustava u uzajamnom su odnosu s njim. Podliježući njegovim utjecajima i same na specifičan način utječu na funkcioniranje društva. A taj utjecaj religije na događanja u društvu može imati integracijske i dezintegracijske implikacije.

Cilj ovog rada je naznačiti povijesne i socio-kulturne okolnosti koje mogu, pod određenim uvjetima, djelovati dezintegrativno u religijskom (u odnosima između vjerskih zajednica) i širem socio-kulturnom kontekstu. Potom će se skicirati neke od religijskih i civilizacijskih potencijala evanđeoskih zajednica u Hrvatskoj, koji mogu pripomoći u integracijskim procesima. Što je uopće bit integrativnog doprinosa religije (religijskih zajednica) u suvremenom trenutku ovih evropskih prostora koji teže postati demokratskim? I na to pitanje će se pokušati barem djelomično odgovoriti.

Osim istraživanja **Male vjerske zajednice u Zagrebu** koje je proveo Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu u 1988. godini<sup>2</sup>, fenomen malih vjerskih zajednica na području Hrvatske nije gotovo uopće proučavan (kao posljedica koncilskog ekumenskog usmjerenja u Katoličkoj crkvi objavljena je knjiga J. Kolarića *Kršćani na drugi način*), iako na ovim prostorima neke od njih postoje više od jednog stoljeća. Spomenuto istraživanje, između ostalog, došlo je i do spoznaja o različitim aspektima odnosa pojedinih zajednica i vjernika prema društvenoj stvarnosti toga vremena. Tek je ono pružilo neke osnovne spoznaje o malim vjerskim zajednicama “*in vivo*, u njihovim realno egzistirajućim oblicima i unutar konkretnog društvenog okruženja” (Kufrin, 1991.). Malo se saznalo iz rezultata tog istraživanja o mogućoj integrativnoj ulozi manjih vjerskih zajednica, jer one i nisu (kao ni religija u cjelini) imale nikakvu socijalnu funkciju u društvu. Jer je ideološko načelo ostvareno u sintagmi o vjeri kao čovjekovoj privatnoj stvari, ograničavalo svako religijsko izražavanje na privatnu sferu, a djelovanje organiziranih vjerskih zajednica stavljalalo izvan dosega javnosti.

U društvenim znanostima se, i kad postoji mnoštvo kontinuiranih i svježih empirijskih podataka o određenim društvenim događanjima, rijetko govori o dokazima, češće o pokazateljima određenih događanja ili tendencija. U ovim poratnim zbunjujućim i nesigurnim vremenima, u nedostatku empirijskih istraživanja i svježih podataka, treba biti još škrtiji i oprezniji. Stoga će se u ovom radu govoriti tek u naznakama. One se temelje na interpretaciji i promišljanju empirijskih podataka iz već spomenutog istraživanja, dopunskog istraživanja provedenog 1991. godine i kontinuirane analize sadržaja vjerskog tiska (od 1987. do kraja 1996.)

Uloga vjerskog tiska postala je naročito značajna u predratnom, ratnom i poratnom vremenu u Hrvatskoj, osobito za sljedbenike manjih zajednica koje ne dijele svjetonazor s katoličkom većinom. Kroz vjerski tisak vjernici manjinskih crkava dobivali su i dobivaju (pre)poruke, sugestije ili eksplicitna, detaljna uputstva kako se ponašati u promijenjenoj ratnoj i poratnoj društvenoj situaciji.

Za potrebe ovog rada korišteni su rezultati analize časopisa *Izvori* koji izdaje Evandeoska crkva u Hrvatskoj i časopisa *Glas evanđelja* koji izdaje Savez baptističkih crkava u Hrvatskoj. Analiziran je kompletan sadržaj časopisa, jer je jedan od ciljeva analize bio utvrđivanje cjelovite poruke pojedinog lista (vjerske zajednice) i bitnih promjena u smi-

slu poruke u analiziranom razdoblju. Analiza je koncentrirana na religijske norme, a posebno na otkrivanje komunikacijske dimenzije vjerske zajednice u odnosu na socijalno okruženje. Osnovna jedinica analize u pravilu je bio jedan članak (njegova dominantna poruka). Ukoliko je u članku bilo više bitnih poruka (što se događalo rijetko), sve su zabilježene. Analiza je vršena prema određenom sistemu kategorija (v. Marinović Bobinac, 1991.).

Korištenje metode kvalitativne analize sadržaja dodatno opravdava činjenica da su u predtranzicijskom razdoblju glasila zajednica bila jedini izvor kontinuiranih informacija o njima. Takva iskustva potvrđena su i u tranzicijskom razdoblju: sva relevantna događanja u zajednici koja se odnose na komunikaciju sa socijalnim okruženjem u svim bitnim aspektima, više su nego prisutna i u ovom razdoblju. Službena glasila manjih vjerskih zajednica, osobito za vrijeme i poslije rata, odražavaju gotovo sve bitno što se događalo u njima: službene stavove vodećeg tijela zajednica i svjedočanstva vjernika.

Analizom sadržaja tiska utvrđeno je da postoje neki aspekti odnošenja prema širem socijalnom okruženju (stavovi prema vrijednostima civilnog društva, prema vlasti (državi, politici), prema društvenim promjenama koje su se dogodile u Hrvatskoj, u njihovu shvaćanju evangelizacije (stupnju prozelitizma), prema dominantnim motivima za stavove koji se sugeriraju vjernicima...) koji mogu poslužiti kao hipoteze nekog budućeg (nadamo se, skorog) komparabilnog istraživanja manjih vjerskih zajednica.

\* \* \*

Uz Katoličku crkvu, Srpsku pravoslavnu crkvu, Islamsku vjersku zajednicu i Židovsku zajednicu, u Hrvatskoj postoji velik broj manjih vjerskih zajednica, u većini protestantske provenijencije, među kojima je i niz evandeoskih zajednica.<sup>3</sup>

Katolici su u Hrvatskoj u uvjerljivoj većini, sve ostale vjere, pa tako i ostale kršćanske vjere su zaista manjinske i prosječan građanin, ne samo vjernik, ih ni ne poznaje. Zbog socijalističkog okruženja u kojem su religije i crkve u Hrvatskoj živjele pedeset godina, zbog naslijeđenog tradicionalnog (predkoncilskog) stava katoličanstva u Hrvatskoj prema hereticima, odnosno krivovjercima, zbog slabog prodora koncilskih ideja u vjerničku populaciju i među svećenstvo, religioznost koja se toliko razlikuje od one dominantne, ostala je nepoznata širem društvu.

Evandeoski pokret<sup>4</sup> je jedan od relevantnih kršćanskih pokreta današnjice koji ima interdenominacijski karakter.

To je pokret za evangelizaciju, pokret naviještanja riječi Božje, propovijedanja Radosne vijesti o spasenju u Isusu Kristu. Naglašava svakodnevno usklađivanje kršćana s temeljnim načelima vjere i misijsko djelovanje prožeto suosjećanjem i hitnošću (Jambrek, 1996.). Evandeoska tradicija postoji u kršćanskoj povijesti, a suvremeni evandeoski pokret prisutan je danas u većini protestantskih crkava, unutar slobodnih crkava reformacijske baštine, pa čak i unutar katolicizma.

U Hrvatskoj se vjernici evandeoskih crkava nazivaju evandeoskim kršćanima.<sup>5</sup> Pokret se i ovdje oslanja na protestantsku baštinu, ali nije obilježen denominacijski. Pripadaju mu svi navjestitelji Riječi Božje, ma kojoj crkvi pripadali.<sup>6</sup> Pokret je posebno ojačao šezdesetih godina, čemu je pridonio i duh II. vatikanskog koncila, njegovo aktualiziranje Biblije i ekumenska otvorenost. U odnosu na katolike (preko 90 posto) evandeoski kršćani su zaista u manjini (svih protestantskih vjernika je u Hrvatskoj manje od 1 posto).

\* \* \*

Jedan od najraširenijih stereotipa u mišljenju pripadnika većinskih religija i šireg društva o manjim vjerskim zajednicama koje su mnogi skloni nazivati sektama (misleći, pritom, baš na ono vrijednosno, negativno obojeno značenje), je onaj o njihovoj zatvorenosti, isključivosti, netolerantnosti i nekomunikativnosti u odnosu na socijalno okruženje u kojem opstojе. Postojeće latentno ili manifestno uzajamno nepovjerenje zajednica i njihova šireg socijalnog okruženja (i Katoličke crkve) povijesno je i socio-kulturno uvjetovano jer:

1. Hrvatska je dominantno katolička zemlja;
2. ukorijenjen je tip tradicionalne (crkveno-orijentirane) religioznosti sa značajnim prisustvom pučke (masovne) religioznosti;
3. katoličanstvo je ovdje funkcioniralo kroz čitavu povijest kao čuvar i prijenosnik nacionalne kulture i temeljnih vrijednosti i kao važan element nacionalnog identiteta;
4. manjinsko je kršćanstvo, zbog takve povijesno-socijalne situacije (slično kao i u drugim evropskim katoličkim zemljama), kroz čitavu svoju povijest bilo u Hrvatskoj “nebitnim dijelom religijskog scenarija” (Robertson, 1987.);
5. specifičnost manifestacija vjere, evangeliziranja i načina života “manjinskih” kršćana budila je nepovjerenje socijalnog okruženja, koje je dodatno jačano zakonskim zabranama djelovanja (pentekostalcima je npr., za vrijeme



Drugog svjetskog rata bilo zabranjeno djelovanje u Hrvatskoj);

6. protestantizam su donosili stranci, a pristupali mu domaći obraćenici što je samo širilo već postojeći jaz;

7. za predkoncilsku crkvu u Hrvatskoj svi sljedbenici manjinskih kršćanskih religija bili su krivovjerci i heretici, a za njih opet, katolici, oni koji su iskrivili pravu vjeru.

\* \* \*

Govoreći o religijskoj situaciji u novim društvenim uvjetima u Mađarskoj T. Nyeri navodi niz činjenica koje Katolička crkva (a i druge vjerske zajednice) treba učiniti da bi pomogla društvu u koje je situirana, u naporu ka njegovu demokratskom strukturiranju (Nyeri, 1992.). S obzirom na neke nesumnjivo zajedničke socio-kulturne karakteristike većine postkomunističkih zemalja Istočne i Srednje Europe (Tomka, 1995.) većina imperativa koje navodi spomenuti autor vrijedi i za vjerske zajednice (a naročito Katoličku crkvu) i kod nas:

1. prevladavanje prošlosti i predrasuda;
2. unutarnja promjena mentaliteta u smislu II. vaticanskog koncila;
3. odbacivanje restaurativnih i neoklerikalnih tendencija;
4. poslanje crkve (zajednica) kao utemeljitelja vrednota;
5. posadašnjivanje Božje ponude pomirenja i mira.

Apostrofiranje nekih od spomenutih imperativa baš unutar Katoličke crkve uzdiže se na razinu pitanja gotovo opstanka kršćanstva (razviti svijest da životna snaga kršćanske vjere ovisi o svjedočanstvu pojedinca i zajednice na koju se oslanja, da je uzor za budućnost manjinska crkva i crkva zajednice (Jukić, 1981.; Nyeri, 1992.). Činjenica da je baš ono što više autora smatra bitnim za opstanak kršćanstva i bitan dio korpusa protestantskog i evandeoskog kršćanstva još je jedna osnova za uzajamno upoznavanje, toleranciju i povezivanje.

Jer, tri vodeća kršćanska pokreta posljednjih tridesetak godina: katolički pokret koncilске-poslijekoncilске obnove, pentekostalni pokret (prisutan i u katolicizmu i u protestantizmu) i evandeoski koji ujedinjava crkve protestantske baštine (a prisutan je također i u katolicizmu) susreću se u temeljnim religijskim naglascima na:

- a) Kristovu Misteriju kao centralnoj stvarnosti kršćanstva;<sup>7</sup>
- b) ostalim eshatološkim stvarnostima kao bitnim sadržajima;<sup>8</sup>
- c) razvijanju svijesti da je pripadnost Isusu Kristu ispred svake druge pripadnosti.

Susreću se stoga bitno i po pitanjima evangelizacije u suvremenosti. Bit evangelizacije u širokom kršćanskom smislu (nova evangelizacija kako je misle katolici i evangelizacija kakvu žive evandeoski kršćani) je da “zastupa samo Isusovu stvar”, da aktualizira “Isusovsku sliku crkve” (Babolan, 1992.), a ne neku opće religioznu, povijesno uvjetovanu sliku kršćanstva. Susreću se i u nastojanjima za nekim oblikom, uvjetno rečeno “integracije”<sup>9</sup> unutar kršćanstva, na samom kraju drugog tisućljeća koji tzv. *New Age* pokreti smatraju i vremenom sloma kršćanske paradigme, kršćanskog mentaliteta i vremenom nastupa jedne sasvim nove paradigme, sasvim novog mentaliteta, sasvim novog čovjeka. Ti nadkonfesionalni kršćanski postulati i kršćanskim crkvama u Hrvatskoj trebaju biti stalni podsjetnik o kršćanskim prioritetima i ogledalo u kojem se u svakom trenutku moraju prepoznati. Vjerske zajednice ne smiju biti tek puki integrativni element sekularnog društva (apologetski ili nedjelotvorni), već kvasac vjere (Nyiri, 1992.).

\* \* \*

Rezultati istraživanja (anketa, opservacija, intervju i analiza sadržaja) govore da unutar evandeoskih zajednica u Hrvatskoj postoje naznake prisustva svijesti:

a) da biti kršćaninom prije svega znači biti sljedbenikom Isusa Krista koji je zbog toga što je služio ljudima bio razapet na križ;

b) o autentičnom kršćanskom ponašanju kao temelju ponašanja uopće, jer ono u sebi sadrži sve što je uključeno u dužnosti građanina prema svojoj zemaljskoj domovini;

c) o brojnim socijalnim problemima društva u kojem žive: nezaposlenosti, neravnopravnosti naroda, neravnopravnosti spolova, poratnim problemima (prognanika, povratnika...), problemima neravnopravnosti vjera i vjernika različitih provenijencija;

d) o potrebi (su)djelovanja u društvenom životu: uglavnom su zainteresirani za humanitarnu, karitativnu i socijalnu angažiranost, aktivnosti vezane za promicanje mira, sloboda čovjeka i zaštite čovjekove okoline;

e) o gorućoj važnosti tema vjerskih sloboda – oblike diskriminacije osjećaju na radnom mjestu, ističu subjektivan osjećaj razlike u društvenom položaju što je uzrokovano baš vjerskom pripadnošću manjinskoj religiji: navode susrete s podsmijehom, ruganjem, ironijom, diskriminacijom od strane nevjerujućih (što je u vrijeme istraživanja bilo društveno poželjno opredjeljenje), ali i od strane pripadnika drugih vjerskih zajednica (potisnuti su jer žive u katoličkom svijetu);

f) o potrebi, a istodobno i nemogućnosti podastiranja pravih informacija o sebi širem okružju. Otuda neobaviještenost i nerazumijevanje u društvu i kod vlasti (mada ističu i nedostatak dobre volje), nedostupnost mass - medija, što ne smanjuje brojne predrasude, već ih povećava;

g) o nužnosti porasta demokratičnosti u društvu - ističu model demokratičnosti vlastitih vjerskih zajednica: nepostojanje jedinstvenog centraliziranog stava vjerske zajednice prema pojedinim društvenim problemima, pa vjernici svoje stavove formiraju relativno slobodno;

h) o biti demokratske orijentacije u pitanju položaja vjerskih zajednica: da broj sljedbenika ne može određivati ustavni položaj zajednice: da sve moraju imati jednaka prava;

i) o gorućoj važnosti prisustva u mass - medijima;

j) o pripadnosti domovini koja je potvrđena sudjelovanjem u domovinskom ratu na različite načine;

k) o zajedničkom iskustvu rata kao duhovnom poticanju zajedništva;

l) o tome da demokratska država ne smije promicati nijedan svjetonazor posebno (tim više što Hrvatska ima s tim loša iskustva u bližoj povijesti), već ono najvažnije, dobiveno destilacijom iz svih legitimnih svjetonazora: zalaganje za ljudska prava i dostojanstvo ljudske osobe;

lj) o pripadnosti vlastitoj kulturi, ali i o tome da je Isus Krist dao život za ljude svih kultura (dakle, niti etniziranje vjere, niti sakraliziranje etničke pripadnosti).

## Zaključak

---

Činjenica je da u pluralističkim društvima legitimno dolazi do "sužavanja relevantnosti vrijednosti institucionaliziranih u crkvenoj religiji za integraciju i legitimiranje svakodnevnog života u modernom društvu" (Vrcan, 1986.), do "dezingažiranja društva od religije" (Dobbelaire, 1981.). U Hrvatskoj (kao i u nekim drugim društvima Istočne i Srednje Evrope) još se javljaju pretenzije da se društveni poredak legitimira religijski (i to samo jednom konfesijom).

Puno je religija koje dijele ovaj zajednički zemljopisni prostor i to je činjenica koja daje nadu za buduću njihovu uzajamnu toleranciju, razumijevanje, suradnju i za razvoj kulturološke osjetljivosti koja znači podrazumijevanje i prihvaćanje različitosti povijesti, kulture i stavova svake pojedine zajednice i prihvaćanje različitog vjerovanja, bez etiketiranja i diskriminacije. Vjerskoj trpeljivosti se u Hrvatskoj vjerske zajednice trebaju učiti. U Hrvatskoj ne postoji tradicija vjerske snošljivosti (više tradicija vjerske ne-

snošljivosti), ali ako društvo bude razvijalo demokratske pretpostavke, Katolička crkva tzv. koncilski duh, a ostale crkve ekumensku, konkretno, evandeosku dimenziju (koju apostrofiraju evandeoski kršćani), šanse postoje. To znači da je na općoj kršćanskoj razini, a i na pojedinačnoj, u različitim socio-kulturnim sredinama, osnovna funkcija religije i religijskih zajednica u integrativnim procesima (pa tako i evandeoskih), biti kvasac vjere (apostrofiranjem nadnaravnih sadržaja) i savjest društva (promicanjem prava i dostojanstva ljudske osobe).

## BILJEŠKE

<sup>1</sup> Pod integracijskim procesima misli se na one društvene procese koji pomažu uspješnom funkcioniranju i opstanku određene društvene zajednice, a pod dezintegracijskim procesima one koji to ometaju.

<sup>2</sup> Radovi nastali kao posljedica istraživanja: Dugandžija, 1990.; Plačko, 1991.; Marinović Jerolimov, 1991.; Marinović Bobinac, 1991.

<sup>3</sup> Evandeoskim kršćanskim zajednicama u Hrvatskoj smatraju se: Savez baptističkih crkava, 34 mjesne evandeoske (pentekostne) crkve, Kristova crkva, Kristova crkva Betanija i još neke slobodne crkve.

<sup>4</sup> Šire: *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 1996.; *Evandeoski pokret*, 1997.

<sup>5</sup> Vidi šire: Jambreč, 1997.

<sup>6</sup> "Tako je u Zagrebu nekoliko godina prije Domovinskog rata djelovala molitvena skupina evandeoskih kršćana, u kojoj su se okupljali voditelji i duhovni djelatnici većine zagrebačkih protestantskih crkava i jedna skupina iz Rimokatoličke crkve predvođeni dr. Jerkom Fučekom" (Jambreč, 1997.).

<sup>7</sup> "Biti kršćaninom znači biti sljedbenik Isusa Krista koji je zbog toga što je služio ljudima bio razapet na križ" (Volf, 1977.).

<sup>8</sup> Taj naglasak je prisutan i u Katoličkoj crkvi u Hrvatskoj. Tako je 1996. godine održan Pastoralni tjedan Teološkog fakulteta u Rijeci pod naslovom "Nada i eshaton".

<sup>9</sup> Uobičajena su u *Izvorima* razmišljanja koja su na liniji koncilskih refleksija o kršćanskom jedinstvu. "Jedinstvo o kojem govori Sveto pismo duhovno je a ne hijerarhijsko. Ono ostaje unatoč razlika u nauku i praksi. U Božjim očima postoji samo jedna prava crkva, koja se sastoji od istinski vjernih pojedinaca iz mnogih različitih kršćanskih konfesija" (Mackenzie, 1996.).

## LITERATURA

Baloban, J. (1992.) Razmišljanja o pastoralnom djelovanju Crkve u Hrvata u novim društvenim prilikama, *Crkva u svijetu* 27(4): 262-270.

*Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. (1996.) Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.

Dobbelaire, K. (1981.) *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*. London: Sage.

Dugandžija, N. (1991.) *Djeca Božja*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.

- Jambrek, S. (1997.) *Evandeoski pokret*. Zagreb: Protestantsko – evandeosko vijeće.
- Jambrek, S. (1997.) Povijesni pregled Evandeoskog pokreta u: Jambrek S. (1997.) (ur.) *Evandeoski pokret*. Zagreb: Protestantsko-evandeosko vijeće.
- Jukić, J. (1973.) *Religija u modernom industrijskom društvu*. Split: Crkva u svijetu.
- Kolarić, J. (1976.) *Kršćani na drugi način*. Zagreb: Veritas.
- Kufrin, K. (1991.) Sociologijska deskripcija Kristove crkve Betanija u: Plačko, Lj. (1991.) *Religioznost u malim vjerskim zajednicama Zagreba*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Mac Kenzie, P. (1997.) Evandeoski pokret i katoličanstvo u: Jambrek, S. (1997.) (ur.) *Evandeoski pokret*. Zagreb: Protestantsko-evandeosko vijeće.
- Marinović Bobinac, A. (1991.) *Analiza sadržaja tiska malih vjerskih zajednica u Zagrebu*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Marinović Jerolimov, D. (1991.) *Prikaz malih vjerskih zajednica u Zagrebu*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Nyieri, T. (1992.) Jedanaest teza o položaju Crkve u Mađarskoj, *Crkva u svijetu* 27(4):171-175.
- Plačko, Lj. (1991.) *Religioznost u malim vjerskim zajednicama u Zagrebu*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Robertson, Roland (1987.) Jedna nova tipološka formulacija, *Marksiističke teme* 11 (3-4):150-158.
- Tomka, M. (1995.) The Changing Social Role of Religion in Eastern and Central Europe: Religion's Revival and its Contradictions, *Social Compass* 42(1):17-26.
- Volf, M. (1997.) Slušati istinu, govoriti istinu, *Izvori* 11/12:16-17.
- Vrcan, S. (1985.) *Od krize religije k religiji krize*. Zagreb: Školska knjiga.



---

Stanko  
JAMBREK

CRKVE  
REFORMACIJSKE  
BAŠTINE I  
INTEGRACIJSKI  
PROCESI





Pisanju ovoga teksta pristupio sam kao evanđeoski kršćanin i teolog koji o stvarnosti Crkve i različitim procesima u Crkvi i društvu piše i govori iznutra, kao dio te Crkve i sudionik zbivanja u njoj. Razmišljati i pisati o integracijskim procesima u društvu u kojima sudjeluju takozvane male vjerske zajednice, posebice slobodne crkve poznate i kao crkve reformacijske baštine, gotovo je nemoguće bez analize zbivanja u zajednicama koja su jednim dijelom uvjetovana teologijskim i povijesnim naslijeđem, a drugim dijelom procesima u društvu. Stoga ću u ovom radu izložiti povijesne temeljnice crkava reformacijske baštine i osvrnuti se na duhovne procese u kojima su se crkve u posljednjih nekoliko godina nalazile ili se još uvijek nalaze. Prvotno ću definirati naziv "crkve reformacijske baštine" o kojima je u ovom radu riječ, kako bih izbjegao nerazumijevanja, ako je to uopće moguće.

Crkve reformacijske baštine su crkve koje su teološki, pa i tradicijski, ukorijenjene u protestantskoj reformaciji XVI. stoljeća. Reformacija je kao snažan duhovni pokret nastala iz težnje za duhovnom obnovom i reformom Crkve. U žaru duhovnog probuđenja i u nastojanjima da duhovne istine zapisane u Bibliji primijene što vjernije u življenju, reformatori su iskazivali i u življenju primjenjivali različita teološka motrišta, a dosljedno tome nastala su i tri snažna krila reformacije: luteransko, kalvinističko i anabaptističko.<sup>1</sup>

Martin Luther je, potaknut spisima apostola Pavla i Ivana, propovijedao da Bog Otac, Stvoritelj svega, spašava grješnike tako što im po svojoj Riječi udjeljuje preobrazavajuće znanje o Isusu Kristu koje oni vjerom prihvaćaju. Vjernici poznaju Krista kao prijatelja koji je umro za njihove grijeh, koji je uskrsnuo i pobijedio sile tame i koji posreduje za njih kod Boga Oca te im osigurava nebesku baštinu - život vječni. Luther je naglasio da krajnji autoritet za kršćansko vjerovanje i življenje te vjerovanje i djelovanje Crkve jest Biblija - pisana Riječ Božja. Iznad nje ne-

ma ljudskoga autoriteta, stoga ni Papa ne može biti vrhovni autoritet u Crkvi, jer je i on podložan odlukama koncila Crkve. Sveto Pismo je jedini konačni autoritet u pitanjima vjere i ćudoređa. Božja milost je jedino sredstvo spasenja, istaknuo je Luther, a spasenje je dar koji se prihvaća vjerom.

Anabaptisti, pripadnici trećega tzv. radikalnog krila reformacije, prihvatili su načela reformacije *Sola Scriptura*, *Sola Gratia*, *Sola Fide* (samo Pismo, milost i vjera) te su, za razliku od ostalih protestanata, vjerovali da svatko mora osobno povjerovati u Isusa Krista da bi se mogao pribrojiti Božjem narodu i stoga su odbacivali krštenje male djece.<sup>2</sup> Naglašavali su pravo ućeništvo i nasljedovanje Isusa Krista jer, držali su, nitko ne može doista poznavati Krista ako ga u življenju ne slijedi. Praktičan nauk o nasljedovanju Krista uključivao je evangelizaciju, etiku i socijalno djelovanje. Iz svoje su sredine izopćivali one koji nisu živjeli primjerenim životom. Njihov je naglasak u poučavanju bio na odnosu kršćanina s Isusom Kristom, odnosu koji treba biti prožet ljubavlju. Taj je odnos morao biti sveza između unutarnjeg duhovnog iskustva i prihvaćanja doktrinarnih ućenja. Naglašavali su i vrijednosti poput odvojenja crkve od države te evangelizaciju svih ljudi koji nemaju osobno iskustvo spasenja u Isusu Kristu. I u tumaćenju naravi Crkve i njezinoj obnovi bili su radikalni. Nisu bili zainteresirani za reformiranje Crkve, već su se zalagali za njezinu temeljitu obnovu u vitalnosti i vjernosti po uzoru na Crkvu prvoga stoljeća. Rana Crkva, opisana u Djelima apostolskim te Pavlovim, Petrovim i Ivanovim poslanicama, nije bila bogata i moćna institucija, već obitelj braće i sestara u Isusu Kristu. Crkva je postojala i bila zamijećena stoga što je Bog bio nazočan i djelatan među vjernicima koji su prihvatili Isusa Krista kao osobnoga Spasitelja, a ne zato što je bila prepoznata i imenovana crkvom od neke društvene ili političke organizacije. Anabaptisti su zastupali slobodno i neovisno crkveno uređenje vjerničke zajednice u kojoj svi članovi moraju biti vjernici kršteni u odrasloj dobi na temelju javno ispovijedane vlastite vjere u Isusa Krista i u kojoj su sve odluke trebale biti donošene zajednički i biti utemeljene u Svetom pismu. Istaknuli su novozavjetnu, ranokršćansku stvarnost svećeništva svih vjernika te su u tome duhu uređivali zajednice uz praktično odbacivanje crkvene hijerarhije.

Crkve reformacijske baštine su samostalne i neovisne crkve koje su od Lutherova protestantizma prihvatile da su jedino *Pismo*, *milost* i *vjera* temelji ćovjekova odnosa s Bogom, a od radikalnoga krila reformacije baštinile su nauk o ućeništvu, uvjerenje da ćovjek mora najprije vjerovati da

bi primio sve blagodati krštenja, svijest o praktičnom provođenju Kristova poslanja u naviještanju Evandjelja te žar za evangelizacijom. Na tragu anabaptističkoga učenja crkve reformacijske baštine vjeruju da crkva i država moraju biti odvojene, zakonski i praktično, te da svaka lokalna crkva ima puninu crkvenosti, jer u njoj se Riječ Božja naviješta i Duh Božji prebiva, pa je stoga svaka lokalna crkva samostalna i neovisna.

Sociolozi, danas, rabe definiciju crkve koja isključuje crkve reformacijske baštine iz pojma *crkva* te ih bojažljivo i nesigurno nastoje smjestiti u *sekte* ili pak u *nove religiozne pokrete*, nesvjesno robujući pritom starim crkveno-političkim predlošcima. Za ispravno razumijevanje Crkve i objektivnu riječ o njoj, nužno nam je uz sociologijsku<sup>3</sup> razmotriti i teologijsku (biblijsku) definiciju Crkve i duhovnu crkvenu realnost.

## Dvoje ili troje i Crkva

---

Ekleziologija slobodnih i neovisnih crkava temelji se na Isusovim riječima: “*Jer gdje su dvojica ili trojica sabrana u moje ime, tu sam i ja među njima.*” (Mt 18,20). Vidljiva Crkva jesu dva, tri ili više vjernika koji su u savezu s Bogom i u međusobnom zajedništvu. Prije svega, Crkva je zajednica skupljena u Kristovo ime na posebnom mjestu i s posebnom svrhom. Naravno, cjelokupan život crkve ne sastoji se u skupljanju na jednom mjestu, jer kad crkva nije skupljena, ona nastavlja živjeti u služenju svojih članova jednih drugima i u zajedničkom služenju svijetu. No ipak, okupljanje crkve na jednom mjestu jest vrlo važna aktivnost kojom crkva očituje sebe i svoju crkvenost. Uporaba riječi *ecclesia* u Novome zavjetu, posebice u Pavlovim spisima, potvrđuje to razumijevanje crkve kao skupljene zajednice na određenom mjestu. Crkva je, naravno, “crkva Božja” (1 Kor 1,2), ali crkva Božja jedino kao crkva ljudi koji su sabrani na jednom mjestu, primjerice: crkva Božja u Korintu (1 Kor 1,2), crkva Božja u Akvilinom i Priskinom domu (1 Kor 16,19), crkva u Solunu ili crkva Solunjana (1 Sol 1,1). Dakle, crkva su skupljeni posvećenici u Kristu Isusu, pozvani i sveti, svi oni koji na bilo kojemu mjestu prizivlju ime Isusa Krista (usp. 1 Kor 1,2). Crkva ne postoji negdje iznad ili izvan lokalne okupljene zajednice, ona jest ta okupljena vjernička zajednica. Skupljena zajednica jest tijelo Kristovo u mjestu gdje se skupila (vidi Rim 12; 1 Kor 12). Denominacije, lokalne crkve ujedinjene u jednoj zemlji, ili pak lokalne crkve u cijelom svijetu mogu biti nazvane “crkvom” jedino u izvedenom smislu, ali ne i u doslovnom teološkom smislu riječi.

S druge strane, apostol Pavao u poslanicama Efežanima i Kološanima rabi izraz *ecclesia* ne samo za lokalnu crkvu već i za sveopću, univerzalnu crkvu (Ef 1,22; 2,22; 3,10; 5,22-23; Kol 1:18). Izraz *ecclesia* u ovom sveopćem značenju ne opisuje kršćane koji su razasuti širom svijeta, ili pak sve lokalne crkve, već je to izraz za sveopću crkvu kao nebesku i u isto vrijeme eshatološku realnost. U najširem smislu, Crkva je “društvo svih pravih vjernika” u koju su uključeni i oni koji su preminuli i vjernici koji još žive. “Crkva je univerzalno društvo svih vjernika koje je Bog od vječnosti predodredio za vječni život” (Hammond, 1994.:180). Crkva jest vidljiva organizirana zajednica, ali i nevidljiva zajednica kojoj pripadaju svi pravi vjernici u vidljivoj Crkvi te oni koji su vjerovali u prošlosti i koji će povjerovati u budućnosti.

## Slobodna i neovisna Crkva

---

U svakoj zajednici koja se skuplja u Kristovo ime da bi ispovijedala i proslavljala Isusa Krista kao Spasitelja i Gospodina, Krist jest nazočan po Duhu Svetomu. Lokalna crkva stoga nije tek dio crkve već jest cijela Crkva, jer Crkva postoji jedino u lokalno skupljenoj zajednici. Stoga skupina crkava (denominacija ili pak regionalna crkva) ne može imati autoritet i moć nad lokalnom crkvom. Svaka lokalna zajednica koja se skuplja u Kristovo ime jest slobodna i neovisna Crkva koja stoji na vlastitim duhovnim nogama jer je u njoj cijeli Krist nazočan po Duhu Svetomu. U tradiciji slobodnih crkava svaka je lokalna Crkva osposobljena donositi završna rješenja u svemu, stoga iznad nje ne postoji neko više crkveno tijelo kojemu bi ona bila podložna. Naravno, neovisnost lokalne crkve ne isključuje zajedništvo s drugim lokalnim crkvama. Dapače, Kristova nazočnost, koja čini svaku lokalnu crkvu slobodnom i neovisnom, stavlja ih u odnos jednih s drugima. Prema učenju apostola Pavla uskrsnuli Krist živi u kršćanima po Duhu Svetomu koji prebiva u njima (vidi Rim 8,10-11), jednako tako kršćani žive u Kristu i u zajedništvu jedan s drugim po Duhu Svetomu (1 Kor 12,12). Nazočnost Duha Svetoga u vjernicima ne čini ih kolektivnom osobom, već kreira različita zajedništva s njima i među njima. Isti je Duh nazočan u svakoj osobi i veže ih jedne s drugima. Ono što ujedinjava Crkvu je stoga pronađeno u pluralnosti njezinih članova, jedinstvo Crkve zahtijeva prisutnost Duha Svetoga kao osobe. Duh Sveti otvara sve kršćane ostalim kršćanima i povezuje ih u jednu Crkvu.

## Integracijski procesi u crkvama reformacijske baštine

---

Reformacija je otkrila veliku vrijednost Biblije u svakidašnjem životu kršćana, naglašavajući da pravo kršćanstvo nije ni institucija, ni etika, ni kultura, već je odnos utemeljen na povjerenju i poslušnosti Isusu Kristu otkrivenomu u Svetom pismu. Stoga je živo propovijedanje Evandjelja posebice zabilježeno u ranoj protestantskoj povijesti i povijesti crkava reformacijske baštine. Na toj je tradiciji propovijedanja Evandjelja nastao i Evanđeoski pokret koji je posebice ojačao u ovome stoljeću i zahvatio gotovo sve denominacije i slobodne crkve. Temeljna karakteristika toga pokreta jest naglasak na evangelizaciji ljudi koji ne poznaju Isusa Krista kao osobnog spasitelja i na učeništvu, tj. svakodnevnom nasljedovanju Isusa Krista i primjeni biblijskih istina u življenju (Jambrek, 1997.a).

Potkraj prošloga stoljeća i početkom ovoga stoljeća iznenada se diljem svijeta rasplamsao Pentekostni pokret, prvotno u slobodnim crkvama, a zatim se, zahvativši svojim žarom mnoge protestantske denominacije, proširio i na Katoličku crkvu (Synan, 1991.). U početku je vjerničko pentekostno iskustvo bilo ismijavano i odbacivano, i u tradicionalnim protestantskim denominacijama i u denominacijama s tradicijom slobodnih crkava. Ovo odbijanje pentekostnog duhovnog iskustva vodilo je k osnivanju novih slobodnih pentekostnih crkava i denominacija koje su postojeće crkve i denominacije nastojale maksimalno izolirati, a misijski pentekostni žar ugasiti. Pentekostne su crkve početkom ovoga stoljeća bile najviše progonjene crkve, a vjernici s pentekostnim iskustvom omalovažavani i nazivani zanesenjaci i sektašima. Pentekostalci se nisu osjetili prihvaćenima niti od braće u Isusu Kristu niti od društva te su se zatvarali u svoje krugove i još više naglašavali svoj elitizam. S naglaskom na iskustvu djelovanja Duha Svetoga u praktičnom življenju i zajedništvu s Bogom, koje nije samo racionalne naravi već uključuje i emocije, pentekostalci su unijeli u kršćanstvo i nov način slavljenja koji je u početku bio za većinu tradicionalnih crkava neprihvatljiviji od pentekostnog doktrinarnog naučavanja. Bučni, jednostavni i spontani, pentekostalci su bili suprotnost tradicionalnim crkvama u kojima su tišina, red i dobra liturgijska priprema bile odlike pravoga bogoslužja. Stoga su ih ostale crkve nastojale marginalizirati, prepuštajući im da se izražavaju kako oni sami žele, očekujući i nadajući se da će Pentekostni pokret proći poput prolaznog modnog trenda, ili će pak, na kraju, završiti kao ekscentrična religiozna manjinska zajednica. No, pentekostalci su nevjerojatno brzo brojčano rasli i premašili sva očekivanja, čak i neka

vlastita. Nadahnjivani duhovskim iskustvom rane Crkve, pentekostalci su snažno isticali zaboravljenu istinu o ulozi Duha Svetoga u Crkvi, a Pentekostni je pokret prerastao u svjetski pokret koji teži k prvotnoj svetosti Crkve i djelatnoj ulozi Duha Svetoga u njoj. Evandeoski pokret i Pentekostni pokret bili su utemeljeni u Riječi Božjoj i težili su praktičnom naviještanju Evandjelja koje će formirati vjernike i Crkvu po uzoru na ranu Crkvu. No, ipak, ta dva pokreta su se u mnogo čemu razlikovala te je vrijedno zapaziti njihove međusobne odnose, to više što su oba pokreta čvrsto opečatila zbivanja u crkvama reformacijske baštine u Hrvatskoj.

Suvremeni povjesničari govore o četiri *razdoblja* ili *vala*<sup>4</sup> u međuodnosima Evandeoskog i Pentekostnog pokreta (Pawson, 1993.). Prvi val izazvan je naglim širenjem pentekostnog učenja i prakse; danas je poznat kao *klasični pentekostalizam*, a njegovo znatno djelovanje bilo je zamjetno početkom ovoga stoljeća, sve do šezdesetih godina kad je izgubio svoju prvotnu jačinu. U ovom razdoblju temeljna karakteristika odnosa tradicionalnih i slobodnih crkava prema pentekostalcima bila je sumnja i neprihvatanje. Evandeoski i Pentekostni pokret su tijekom ovoga vremena bili dva odvojena i često međusobno isključiva pokreta. Tijekom šezdesetih godina pojavio se drugi val djelovanja Duha Svetoga u crkvama reformacijske baštine. Pentekostalci su postali puno otvoreniji i počeli su uvažavati stavove drugih, pa su i drugi uvažavali njih. Prijašnji ekscesi i elitizam pomalo su nestajali, a odgovornost za ispravne međudenominacijske odnose se pojačavala. Pentekostne crkve su već ojačale i počele su osnivati svoja učilišta i otvarati se za dijalog s drugim kršćanskim crkvama i društvom. Pastori su bili naobraženiji, a i vjernički puk je mijenjao socijalnu sliku, od ranije niže klase među radnicima, nenaobraženima, etničkim manjinama, prema srednjoj, pa i višoj klasi. S druge strane, šezdesetih je godina pentekostalizam zahvatio i druge denominacije, posebice Rimokatoličku i Anglikansku crkvu. Iako su klasični pentekostalci bili uključeni u ta duhovna kretanja, nastali pokret unutar Rimokatoličke i Anglikanske crkve nazvan je prvotno *neopentekostni pokret*, a kasnije *karizmatičkom obnovom*.<sup>5</sup> Obilježje ovog razdoblja jest tolerancija koja se iskazivala na više načina. Pentekostalci i karizmatičari bili su pozivani na zajedničke evangelizacijske skupove na kojima su se pridržavali nepisanog pravila da na tim skupovima ne ističu svoje pentekostno-karizmatičke specifičnosti. Svjesni pentekostnog duhovnog žara, i Evandeoske alijanse širom svijeta otvorile su vrata duhovnom utjecaju pentekostalaca i karizmatika. Na razini lokalnih crkava postojala je odre-

đena tolerancija u uporabi duhovnih darova. Vjernici s duhovnim darovima bili su prihvaćeni i tolerirani u zajednici, no prakticiranje duhovnih darova u bogoslužju nije im bilo uvijek dopušteno.

Tijekom osamdesetih godina ovoga stoljeća ostvareni su duhovni uvjeti za zajedničko djelovanje evanđeoskih kršćana i pentekostno-karizmatičkih kršćana. Od prvotne želje da se evanđeoski i pentekostno-karizmatički kršćani okupe na zajedničkom zadatku evangelizacije i obučavanja vjernika, nastao je snažan pokret koji su John Wimber i Peter Wagner nazvali *treći val* (Pawson, 1993.:58). Iako su dolazili iz različitih tradicija, Wimber iz karizmatičke a Wagner iz presbiterijanske (kalvinističke), uspjeli su pokrenuti u svojim okruženjima radikalne promjene koje su dovele do kompromisa i zajedničkog djelovanja na evangelizaciji. Jedna od promjena u karizmatičkim krugovima bila je promjena predložka za kršćansku službu s Djela apostolskih na Evanđelja, posebice sinoptička (Matej, Marko i Luka). Više se nije isticao primjer silaska Duha Svetoga na učenike, govorenje u jezicima, zajedništvo i prakticiranje svih duhovnih darova, već se pozornost pridavala propovijedanju, učeništvu, ozdravljenju i slavljenju. Isusovo javno djelovanje i djelovanje njegovih učenika tijekom tri godine prebivanja s Isusom postalo je model za kršćaninovo vjerovanje i djelovanje. Svijest o poslanju naviještanja Evanđelja bila je snažno nazočna u crkvama reformacijske baštine, posebice u baptističkim i pentekostnim. U Hrvatskoj se to očitivalo u zajedničkom sudjelovanju na brojnim konferencijama i evangelizacijskim skupovima, posebice Billy Grahamovim, koje su zajednički organizirali baptisti, evangelici, slobodna braća i pentekostalci uz pomoć brojnih vjernika Rimokatoličke crkve. Međusobno približavanje Evanđeoskog i Pentekostnog pokreta posljednjih nekoliko godina otvorilo je proces duhovne integracije ova dva najveća kršćanska pokreta današnjice. Oba pokreta se oslobađaju perifernih i nebitnih teologijskih i praktičnih značajki te usklađuju svoje vjerovanje i življenje s biblijskim istinama, a samim time se vjernici približavaju jedni drugima. Tako je većina pentekostno-karizmatičkih kršćana evanđeoski utemeljena, a mnogi se i nazivaju evanđeoskim kršćanima. S druge strane, brojni su kršćani u Evanđeoskom pokretu (u nepentekostnim denominacijama) doživjeli pentekostno-karizmatičko iskustvo i otvoreni su za djelovanje Duha Svetoga. Prožimanjem Evanđeoskog i Pentekostnog pokreta nastupio je četvrti val djelovanja Duha Svetoga na kojemu će Crkva ući u treće tisućljeće svoje opstojnosti.

Iako su crkve reformacijske baštine ukorijenjene u tradiciji slobodnih i neovisnih crkava, među njihovim članovima je vrlo snažna svijest o pripadanju jednom tijelu Kristovom. Četvrti val otkriva jedinstvo Kristova tijela u svojoj njegovoj teološkoj i organizacijskoj različitosti. Kršćani različitih denominacija otkrivaju da je Novi zavjet jedinstven, da su, unatoč različitim iskustvima koja su Kristovi učenici doživljavali, oni bili ujedinjeni u Kristu. Izričaji poput “nanorođen kršćanin”, “duhom ispunjen kršćanin”, “tradicionalan kršćanin” sve manje se rabe i neće se, vjerojatno, više rabiti jer će se oni međusobno uključivati. Vjerojatno će i riječ *kršćanin* biti manje u uporabi zbog gubljenja izvornoga značenja (ionako je to samo nadimak skovan i upotrebljavan od nevjernika) te će biti zamijenjena izvornim biblijskim riječima *učenik* ili *brat*, tj. učenici Kristovi i braća u Kristu. Svaki će učenik imati iskustvo pokajanja pred Bogom, vjerovat će u Isusa Krista i primiti Duha Svetog. Svaki će učenik primiti milosni dar s kojim će izgrađivati Crkvu i evangelizirati svijet. Učenici će biti vođeni Duhom Svetim u svjetlu Biblije, razvijati će plodove Duha i služiti primljenim darovima Duha Svetoga. Poznati katolički teolog Josip Baloban je izvrsno obrazložio što za njega znači evangelizacija javnosti. “Evangelizacija javnosti u novim društvenim prilikama postaje ne samo jedna od primarnih zadaća Kristove Crkve na našim prostorima, nego i imperativom trenutka. Pod tom evangelizacijom javnosti ne misli se samo upoznavanje s Radosnom vijesti kao takovom, nego se misli atraktivna, a ujedno izazovna ponuda evanđeoskog razmišljanja, zaključivanja i ponašanja” (Baloban, 1995.:112). Ovakvim razmišljanjem i praktičnim djelovanjem, i Katolička crkva u Hrvatskoj uključuje se u Evanđeoski pokret, a narav sveopće Kristove Crkve polako se očituje i na našem tlu.

Četvrti val još uvijek nije pohodio sve crkve u svoj punini, ali se jasno otkrivaju blaga podrhtavanja pred njegov snažan dolazak u većini crkava reformacijske baštine te u Rimokatoličkoj crkvi i protestantskim crkvama. Očituje se to posebice u ekumenskim nastojanjima koja su u posljednje vrijeme življa i odvijaju se u nekoliko nadopunjavajućih razina. Uz službene razgovore predstavnika različitih crkava, ekumenizam se sve življe odvija i na lokalnoj razini gdje je pokrenut od vjernika koji su spremni prijeći institucionalne granice i zaboraviti obvezne napatke eklesijalne politike. Riječ je tu o prepoznavanju tijela Kristova, prepoznavanju svoje braće i sestara u Kristu u svojoj njihovoj različitosti, bez politikanstva i skrivenih lukavstava.



Duhovni pokreti, Evanđeoski i Pentekostni, nisu dosada snažnije zahvatili Europu, pa ni Hrvatsku. No ipak, danas u Hrvatskoj djeluje oko stotinu samostalnih lokalnih crkava reformacijske baštine okupljenih u Savezu baptističkih crkava, Evanđeoskoj crkvi, Crkvi Božjoj i drugim manjim denominacijama i lokalnim zajednicama. Te crkve reformacijske baštine njeguju zajedništvo i vrlo su otvorene za međusobnu suradnju. U tu je svrhu osnovano Protestantско evanđeosko vijeće u Hrvatskoj u kojemu je većina crkava reformacijske baštine djelatna. Ekumenizam među crkvama reformacijske baštine u posljednjih je nekoliko godina uznapredovao, djelomično zbog zajedničkih teoloških temelja, djelomično zbog zajedničkog cilja u evangelizaciji, a najviše zbog djelovanja Duha Svetoga kojim su svi napojeni i kršteni u jedno tijelo (1 Kor 12,12-18). Crkve raspoznaju različite dijelove Kristova tijela, prihvaćaju različitosti i specifičnosti svake lokalne zajednice i vjernika koji je čine te nastoje različite darove kojima ih je Bog obdario iskoristiti za opće dobro. Tako se sve manje gleda na denominacijsku pripadnost, a više na službu pojedine osobe ili pak zajednice kojom se može biti na blagoslov drugim crkvama ili zajednicama. Stoga je zajedničko djelovanje crkava reformacijske baštine, unatoč jako naglašenoj samostalnosti i neovisnosti svake lokalne zajednice, u posljednje vrijeme zamjetno u porastu. Primjerice na području obrazovanja, kulture, evangelizacije, humanitarnoga djelovanja i vjeronauka u osnovnim i srednjim školama.

Ekumenski procesi između crkava reformacijske baštine i Rimokatoličke crkve nisu dosta uznapredovali. Drugi vatikanski sabor učinio je velik iskorak u reformiranju Rimokatoličke crkve, posebice na području prepoznavanja braće i sestara u Isusu Kristu u drugim crkvama, ali još uvijek nedostatan s obzirom na biblijske zahtjeve i očekivanja vjernika u slobodnim crkvama reformacijske baštine. Crkve reformacijske baštine bile su brojčano malene, a time i za Rimokatoličku crkvu neznatne, pa im stoga katolički teolozi nisu pridavali veće značenje. S druge strane, crkve reformacijske baštine nisu ni bile zainteresirane za dijalog s Rimokatoličkom crkvom, držeći da su duhovne, teologijske i praktične razlike suviše velike i da je nemoguće ući u dijalog bez znatnih duhovnih i teologijskih kompromisa. Uključenjem Saveza baptističkih crkava i Evanđeoske crkve u Konferenciju europskih crkava 1996. godine, stvoreni su neki preduvjeti za ekumenski dijalog s Rimokatoličkom crkvom, a prvi je zajednički sastanak održan u siječnju 1997. godine. Tada je osnovan Ekumen-

## Društvene integracije

---

Slobodne crkve sudjeluju u suvremenim društvenim procesima na njima svojstven način. Sudjelovanje se očituje manje na institucionalnoj razini, a više na pojedinačnom individualnom angažmanu. Naravno, to je razumljivo zato što u crkvama reformacijske baštine nema snažne organizacije, nema koncentracije hijerarhijske moći niti moćnih institucija, već se službe za potrebe Crkve i društva nalaze u lokalnoj crkvi i najviše se očituju u sredini u kojoj dotična crkva djeluje.

Tijekom proteklih godina slobodne su crkve bile potiskivane na marginu društva (još uvijek su potiskivane), a ponekad su se i same udaljavale i isključivale iz društvenoga života. Ovaj se trend postupno mijenja te je zamjetna uključenost slobodnih crkava u društvena zbivanja koja su na dobrobit društva. Očitovale se to i na području odgojno-obrazovnom, prihvaćanjem od strane Ministarstva prosvjete i športa zajedničkoga vjeronaučnog programa slobodnih crkava te, djelomice, u sredstvima javnog priopćavanja, kad su Baptistička i Evanđeoska crkva uvrštene u televizijsku emisiju *Duhovni zov*, a povremeno se i u drugim emisijama pojavi koji prilog iz slobodnih crkava. Za crkve reformacijske baštine bilo se lakše uključiti u europske i svjetske integracijske procese nego u integracijske procese u Hrvatskoj. Tako su domaći teolozi i kulturni djelatnici poznatiji u svijetu nego na domaćem tlu. Evanđeoska crkva i Savez baptističkih crkava postale su najprije članice europskih i svjetskih ekumenskih tijela, a tek su onda prepoznate od većinske Rimokatoličke crkve kao ekumenski sugovornik u Hrvatskoj.

Negativan stav društva o sektama i novim religioznim pokretima, među koje se često uvrštava i crkve reformacijske baštine, stvarao je ozbiljne teškoće pri kulturnom i društvenom djelovanju slobodnih crkava. Iako crkve propovijedaju i praktično drže visoke moralne standarde te promiču pozitivne moralne vrijednosti u društvu, ipak su marginalizirane i doslovce isključene iz javnih društvenih aktivnosti na duhovnoj obnovi stanovnika Hrvatske. Suprotno tomu, neovisno o javnim pozivima ili pak priznanju, slobodne crkve se ističu primjenom biblijskih načela u konkretnoj situaciji. U služenju su usredotočene na pojedinačne duhovne i materijalne potrebe osoba, a ne na svoju promidžbu, pa čak ni na pridobivanje novih ljudi u

članstvo. Naime, kriteriji za prihvata osoba u članstvo u crkvama reformacijske baštine vrlo su čvrsti i zahtjevni.

Crkve reformacijske baštine su se i izobrazbom uključile u opća društvena kretanja te su organizirale sustavno obrazovanje svojih članova, od vjeronauka u osnovnim i srednjim školama do poslijediplomskog studija. I u kulturi nastoje dati svoj prinos društvu, posebice pisanjem, umjetničkim stvaralaštvom, tiskanjem knjiga domaćih i stranih autora te organiziranjem javnih događanja. Već duže vremena u Osijeku djeluje Evanđeoski teološki fakultet, kao zajednička obrazovna i kulturna ustanova u čijem okrilju djeluju i Institut za reformacijska istraživanja, Institut za kršćansku pedagogiju i kulturu te Institut za pravdu i mir. U Zagrebu pak djeluje Institut za duhovnu kulturu čija je zadaća popularizirati opću duhovnu kulturu.

Iako crkve reformacijske baštine sudjeluju u integracijskim procesima u društvu, ipak je njihov prvi i temeljni cilj kao dijela Kristove Crkve da naviještaju, tumače i upriputnjuju Radosnu vijest o spasenju u Isusu Kristu svakom čovjeku, neovisno o tome u kojem se on svjetonazorskom kontekstu nalazi. U svojem naviještanju i pastoralnom djelovanju Crkva se ponajprije obraća i služi pojedinačnim osobama, a tek onda, posredno, preko tih istih osoba i društvu na čiju dobrobit hoće i može djelovati.

<sup>1</sup> Danas su ova tri krila reformacije nazočna širom svijeta po mnogim luteranskim, kalvinističkim i slobodnim crkvama i denominacijama. Tako Evanđelička crkva u Hrvatskoj pripada luteranskom krilu reformacije, a Reformirana kršćanska crkva u Hrvatskoj pripada kalvinističkom krilu reformacije. Trećem krilu reformacije, tzv. radikalnom krilu reformacije pripada niz slobodnih crkava u Hrvatskoj, primjerice Baptistička crkva, Evanđeoska crkva, Crkva Božja, Kristove crkve i još nekoliko slobodnih crkava.

<sup>2</sup> Anabaptisti su držali da krštenje male djece nije biblijsko krštenje, jer mu nedostaju elementi nužni za krštenje, primjerice razumijevanje Riječi Božje i vjera u Isusa Krista koja je preduvjet krštenju. Prakticirali su krštenje odraslih koji su svoju vjeru u Isusa Krista javno ispovijedali. Bili su optuživani da prekrštavaju vjernike, pa stoga i naziv anabaptisti (ponovo kršteni) koji oni nikada nisu prihvaćali. Zbog svojih radikalnih stavova bili su progonjeni i od katolika i od protestanata.

<sup>3</sup> Krajem prošloga stoljeća Troeltsch i Weber su razlikovali crkve, sekte i kultove. Kasnije je Richard Niebuhr dodao pojam *denominacija* tako da danas sociolozi rabe četiri kategorije koje se najčešće definiraju ovako: Crkva je državna ili većinska velecrcva; denominacija je veća vjerska skupina koja se razlikuje od velecrcve samo po perifernim pitanjima teologije i prakse; sekta je manja skupina koja ozbiljno odstupa od ortodoksnog naučavanja, ali ipak sadrži elemente pravovjerja; kult je vjerska skupina koja posve odstupa od pravovjerja i rabi krajnje agresivne (nekad i nezakonite) metode prozelitizma (Tekst je preuzet iz rukopisa Petera MacKenziea za *Religijski leksikon*).

## BILJEŠKE

U Hrvatskoj se najčešće rabi pojam crkve u kojem je Crkva "religijsko društvo kojem se redovito pristupa rođenjem, pripadnost dolazi prije odluke; pokazuje čisti institucionalizam koji se izražava u hijerarhiji, dogmama, disciplini, ritualu i zajedničkim simbolima; usmjerena je prema općem - teži uključenju i obraćenju svih ljudi bez iznimke, traži *modus vivendi* s globalnim društvom; sklona je adaptaciji i postizanju kompromisa s postojećim svijetom i njegovim vrijednostima" (Jukić, 1973.:325).

<sup>4</sup> Izraz *val* se prvi put spominje u djelima Johna Wimbera i Petera Wagnera koji su za pokret koji su predvodili izabrali ime *treći val* (Pawson, 1993.).

<sup>5</sup> U počecima šezdesetih godina ovaj je pokret bio nazvan "neopentekostni pokret", a dotadašnji pentekostalci su bili poznati kao "klasični" pentekostalci. Kasnije je neopentekostni pokret sve više bio prepoznatljiv pod imenom karizmatička obnova. Danas se najčešće rabi podjela na *pentekostalce* i *karizmatike*, pri čemu izraz *pentekostalci* obuhvaća vjernike s pentekostnim duhovnim iskustvom u pentekostnim denominacijama i slobodnim crkvama, a izraz *karizmatiki* vjernike s pentekostnim duhovnim iskustvom u Rimokatoličkoj crkvi te pravoslavnim i protestantskim crkvama (Synan, 1991.).

## LITERATURA

- Baloban, J. (1995.) *Djelovanje crkve u novim društvenim okolnostima*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Estep, W. R. (1997.) *Istina je neuništiva*. Novi Sad: BTŠ.
- Fuller, H. (1996) *People of the Mandate*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Hammond, T. C. (1994.) *Uvod u teologiju*. Osijek: Izvori.
- Howard, D. (1986.) *The dream that would not die*. Exeter: The Paternoster Press.
- Jambrek, S. (1997.a) Povijesni pregled Evandeoskog pokreta, u: *Evandeoski pokret: Zbornik radova sa znanstvenog skupa Protestantsko-evandeoskog vijeća povodom 150. obljetnice Evandeoske alijanse*. Zagreb: PEV.
- Jambrek, S. (1977.b) Evangelism and Proselytism in Croatia, *Religion in Eastern Europe* XVII(5):21-32.
- Jukić, J. (1973.) *Religija u modernom industrijskom društvu*. Split: Crkva u svijetu.
- Jukić, J. (1991.) *Budućnost religije*. Split: Matica hrvatska.
- Kolarić, J. (1976.) *Kršćani na drugi način*. Zagreb: Veritas.
- Marinović Bobinac, A. (1995.) Necrkvena religioznost u Hrvatskoj, *Društvena istraživanja* 6(20):853-866.
- Marinović Jerolimov, D. (1991.) *Prikaz malih vjerskih zajednica u Zagrebu*. Zagreb: IDIS.
- Pawson, D. (1993.) *Fourth Wave*. London: Hodder & Stoughton.
- Smith, D. (1992.) *A Handbook of Contemporary Theology*. Wheaton: A Bridgepoint Book.
- Synan, V. (1991.) Pentecostalism. *The Concise Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Wimber, J., Springer, K. (1986.) *Power Evangelism*. San Francisco: Harper & Row Publishers.
- Yoder, J., Kreider, A. (1990.) The Anabaptists. *The History of Christianity*. Oxford: Lion Publishing.



# ABSTRACTS



The Concept of Integration in Contemporary Sociological Theories

---

In this paper the author synthesizes different concepts of integration in contemporary sociological theories. She deals with approaches regarding the changing idea of whether social structure is established by homogenization or pluralization. The basic achievements and weaknesses of specific approaches are critically presented, and the author also explains the reasons due to which the key distinction for newer concepts is system integration and/or social integration. By the end of the sixties integration was, in accordance with the functionalist status-quo paradigm, understood as an element of homogenization of society in terms of social consensus. The development of new social movements and the ever more pronounced individualization and pluralization of contemporary societies demanded new theoretical approaches to the concept of integration. Understanding integration as social consensus has become increasingly suppressed, while Lokwood's distinction between system integration and social integration as well as his precept that integration can be both harmonious and conflicting has become the basis for further elaboration of this concept.

In view of the fact that contemporary Croatian society is characterized at the same time by the existence of premodern and modern elements, and on the level of lifestyle, especially young people's, even postmodern elements, the meaning of the term integration is first contextualized in the paper within the theories dealing with the transition of preindustrial into industrial societies, and subsequently into postindustrial societies. Special attention is drawn to the contextualization of the concept of integration into micro-macro discussion within sociological theories. The author concludes that for understanding and explaining contemporary societies it is necessary to overcome the dualism of action and structure. This is possible if integration is conceived as communication between action and structure, i.e. between the micro and macro social levels.

Srđan Vrcan:  
Religion and Integration – Non-problematic or  
Problematic Relationship?

---

This paper deals with some preliminary problems to be clarified in elaborating the hypothetical – theoretical framework for a research on religion and integration in the contemporary Croatian society. Three starting points are preliminarily underlined. Firstly, it is argued that the research as proposed does not belong to normal religiological research, and does not deal with problems arising as crucial in such research. Secondly, it is argued that the research to be carried out does not belong strictly to sociological research, but to politically inspired research. Thirdly, it is stressed that the main notions as presented are basically politically defined but not to be taken for granted. Therefore, the basic goal of the paper is to clarify the relevant theoretical notions which are to be used as problematic and not for granted, as well as to position the research into a more precisely described theoretical background.

In its first section, it analyses the very notion of integration indicating: a) its different possible meanings, b) different types of integration hinted at, c) its different possible value connotations, and d) its relationship to the notions of disintegration. This section is concluded by underlining a set of questions to be answered, such as those regarding the relationship between integration and identity i.e. integration and difference, integration and conflicts as well as the crucial question of what type of integration with what type of contents, with what consequences and for whom. In the second section, the analysis deals with the problem of the definition of society used in the discourse on Croatian society. It stresses the distinction between approaching the Croatian society as a community or as a society in Tönnies' terms as well as the distinction in identifying the current dominant trend in terms of a process of *Vergemeinschaftung* or in terms of *Vergesellschaftung*. The basic issue at stake has been illustrated by projecting the problem to the current confrontation between communitarianism and liberalism and indicating its consequences for the way of conceiving democracy, culture and identity. It is argued furthermore that a contemporary research on integration and the role of religion ought to take into account Huntington's ideas on the role of religion in the presumed clash of civilisations as well as Michel's indication of a contradictory trend currently in operation described as dis-enchantment of the world and politics and re-enchantment of the world and politics. Finally, the problem of the role of religion in social integration is projected to the background of a possible development of Croatian society into an advanced complex society. The analysis ends by indicating that the very notion of religion ought not to be taken for granted. Therefore, some tensions regarding the definition of religion are identified. The first one refers to the definition of religion in advanced mo-



dernity as hinted at by Hervieu-Léger; the second one refers to religion in the net of dominant trends in contemporary modern society described as individualisation, de-traditionalisation, de-collectivisation and bricolage with the emerging of a religion à la carte; the third one refers to specific tensions emerging between religion conceived of as the axial element of the national being making the very essence of Nationhood and its being defined as an expert in humanity and leader of a new civilisation of love and peace.

Jakov Jukić:  
Religious Integrations and the Role of Conciliation

---

The author first makes an attempt to define one of the oldest concepts in sociology – integration, which is, again, inseparably linked to the concept of religion. For, religion appears in literally all premodern societies and subsists as a major initiator and agent of processes of integration and consolidation of society. Nothing unites and keeps people together as much as their religiosity. Although more a part of history, even today in many areas of the world, religion continues to play that role. One could give many examples on behalf of this statement: the tragic events in Algeria, India, Northern Ireland and societies until recently ruled by the Communist order. In all these cases religion is an important factor of political integration in very different internal or external conflicts.

The description of the concept of religious integration, is followed by its further division. Namely, integration can ensue, to a varying degree, as a result of religious ritual, religious cult, and religious symbol, i.e. the holy learning, holy ceremony and holy sign. The greatest attention, of course, is dedicated to ceremony, because it undoubtedly emerges as the most prominent in the process of integration. The example usually stated is the religion of Confucius who was the first in history to give a systematical explanation of the benefits of ceremony in the social life of people.

The once established importance of integrative procedures is now extended to the example of Croatian society, and Christianity in general. Here history provides great assistance in spotting the role of Christianity in encouraging and strengthening national awareness, within which Croatia has been no exception. On the contrary, all our history abounds in examples of the Church playing an exclusive factor in the integration of the national being. The import of ceremonies and massive gatherings of the people was considerable, for they were often the only chance of strengthening national identity. The recent war in which the religious symbol played a significant role in the homogenization of people has not been left out either.

In spite of all these facts, the fundamental question remains unanswered: to what extent is integration the task of original Christianity and has it perhaps not been exploited for this purpose even though this was not its aim? Thorough biblical consideration of the evangelic text says quite the opposite. Christ does not want integration into collectivity, but freedom of the individual in an ethical commitment to one's fellow-people. Similar is the standpoint of the Second Vatican Council and modern theology. This Council has finally abandoned and renounced the integrative and integralist image of the Church and historical Christianity on behalf of the personalist vision of bearing witness to the freedom of the human being. With regard to modern democratic society, it has, with its

processes of differentiation and pluralism, been completely separated from the premodern ideals of integrative societies of the past. Even if we wanted to, we could not succeed today in materializing such an idea because it would be simply impossible. Nor could Christianity accept the surpassed historical models and nostalgic calls from the past. There are no more Christian states or societies, but there are good Christians, which is quite sufficient for the manifestation of Christianity.

Branko Jozić:  
Religious Intolerance in Processes of Dis/Integration

---

Research of the phenomena of religious intolerance, naturally, in processes of dis/integration, is for several reasons a delicate task, in as much as the religious culture becomes an integral part of the global culture and represents the focus of the whole "life philosophy", i.e. the global vision of the entire human experience including all fields of behaviour (knowledge, beliefs, motivation, experience and rituals); in as much as religious culture gives special legitimacy of political order and in situations of crises acts powerfully as a factor of integration leading to the paradoxal phenomenon of *belonging without believing*.

Namely, as a "system of meanings and values" religion contributes to the individual's identity in a certain society, regarding him as an "order" wanted and guaranteed by the supernatural world, and then it also contributes to the identity of a certain community. The cult ritual, understood as a procedure, should determine and maintain proper relations with the world of unknown forces and thus ensure safety and prosperity for the community. These aspects were very important in the ancient pagan world, in which the role and power of religion as a factor of social cohesion was evident. However, the following question arises: if there was room in the Roman Empire for all the gods and almost all the cults, why were the Christians persecuted?

The Christians were not actually persecuted for their adoration of Christ, but because, in addition to him, they refused to adore all the official deities. Due to the fact that they did not follow *veterum instituta* and *mos maiorum* and that they refused to honour the cult beholden to the gods, an act of both religious reverence and citizenship, they were accused of insufficient patriotism. In an ambience where the vision of life was expanded to equalize the political and religious spheres, their attitude was judged to be real treason.

On the other hand, based on the principles of absolute revealed truth, Christianity was not ready for any kind of compromise. The Church's battle against paganism took place at various levels: against polytheism and idolatry, against astrology and magic, against the divinization of man (emperors), against the theatre and all kinds of spectacles and finally against luxury and all customs acquiring religious connotations. Especially after the Constantine overthrow, Christian contest is replaced by a more offensive attitude. Because of its consistence and exclusivism at the beginning of the 4<sup>th</sup> century, it was recognized as a force capable of integrating the heterogeneous parts of the realm.

From the above-mentioned it is evident that Christianity was a strong *factor of disintegration* in the Roman Empire: its message of salvation and the Kingdom of God, equality and brotherhood, as well as the idea of regarding all people as sons

of God seemed revolutionary, but in the intimacy of conscience, in the long run, it brought results. However, Christianity also acted strongly as a *factor of integration*. New religious experience confronted with political-cultural-social factors in permanent evolution changed radically the world arena which seemed to have been unchanged for centuries.

Patrick Michel:  
Politics and Religion After the Collapse of Communism.  
On the Functions of the Religious in a Situation of Global  
Restructuring

---

If the fall of Communism opens up “transition” in the short term, involving mostly only the countries of the former sovietized Eastern Europe, in the long run it confirms the continuation of a process of political disappointment whose both symbol and moment it represents and which affects all contemporary societies. This fall has been marked everywhere by an acceleration of this process, thus presenting a twofold problem of the constitution of political categories capable of making us become aware of that (i.e. not pretending to refer to stability anymore), as well as of the establishment of new identity mechanisms since the former ones seem to be growing obsolete.

Within this particular general issue the diverse functionalities of the religious are approached, in a situation created by the fall of Communism in Central and Eastern Europe.

If churches in Central and Eastern Europe are forced by means of pluralization and democratization to redefine their relationship towards the political and social, this process becomes for them inevitably inscribed into a specific context. But it also rests upon a broader and communal process, and that is the repositioning towards the modern, which is itself experiencing a reevaluation of the relationship towards centrality, the plural and the relative.

This issue is illustrated by three proposed analyses:

The first is that in that area there was no “religious revival”, neither before nor after the fall of Communism. Since 1989 the situation regarding the relationship between politics and religion has mostly been defined by two processes inclined to intervene simultaneously: the dissolution of misunderstandings providing the groundwork for resorting to the religious and the phenomena of political reinstrumentalization of that same religious.

The second tends to put these reinstrumentalizations, and also some anxieties they are based on and that want to legitimize them, in relation to the treatment of identity hesitation.

Ultimately, the privileged use of the religious to that purpose makes it an indicator, and at the same time a mode of management of the lack of political as well as of the difficult definition regarding the relationship towards the movement, i.e. the absence of political categories characteristic of the movement and therefore not referring to, as it was before, the fiction of stability.

Irena Borowik:

**Integrative and Disintegrative Functions of Religion in the Process of Transformation of Contemporary Central – Eastern Europe**

---

The main task of the paper is reflection on the integrative and disintegrative functions played by religion in Central and Eastern Europe in the process of transformation after the collapse of Communism. The starting point for these considerations is the thesis of rapid modernization which came upon the countries of the former Soviet Bloc together with the opening of borders and democratization of the political system.

In this context the isolation of the churches from the trends in Western Europe and the pressure exerted on religion by Communist regimes has significantly contributed to the present ways of confrontation with modernity inside Orthodoxy and Catholicism. Author gives a series of examples showing features common for churches of both religious traditions such as: looking for the establishment of a privileged position as far as state policy is concerned, open hostility to New Religious Movements, engagement in anti-cult activity, engagement in politics, criticism towards Western culture and liberalism, et cetera. The disintegrative function of religion is specifically strong in countries such as Ukraine, where religion is involved in the hot issue of forming national identity.

The final conclusion is that religion in countries of Central and Eastern Europe, at their present state of development, cannot play an integrative role at the level of society as a whole, although this was the role of religion in the past with the most striking example of Catholicism in Poland.

Eileen Barker:  
But Who's Going to Win?  
National and Minority Religions in Post-Communist Society

---

The high hopes and expectations that citizens of Eastern Europe and the former Soviet Union had in the early 1990s of increased religious freedom for all were disappointed within a relatively short period. This paper examines a number of the problems experienced by people in general, and religious organizations in particular, throughout the decade.

Rather than developing into societies celebrating a pluralism of peaceful co-existence, the post-communist countries have witnessed increasingly embattled positions between a diversity of religions. National Churches, hardly surprisingly after generations of repression, believe that they have a the right to prior right to the loyalty of the people of their country. In the face of economic and other difficulties, including competition from other religions, they have increasingly appealed to nationalistic tendencies to justify the rights that they have demanded and continue to claim from governments and the population.

Those who are most threatened by the nationalistic tendencies of the traditional religions, governments and the population at large, are the newer alternative religions. Both foreign and indigenous 'sects' and 'cults' may be denied the recognition accompanying official registration. The new religions are, moreover, likely to find themselves attacked in the mass media, which frequently distort their actual beliefs and practices thereby whipping up fear, suspicion and, on occasion, violence.

The paper argues that, although these alternatives to the traditional religions should not receive any preferential treatment but be equally subject to the law of the land, scholars should try to ensure that accurate and balanced information is available for governments and the population as a whole to judge their actual beliefs and practices, rather than using them as a scapegoat that can be blamed for the economic, political, social, cultural and spiritual challenges of a post-communist society.



In analysing the prospective role of religion in Croatian society the author first describes the developmental dilemmas of Croatian society. Similarly to many other transitional countries, in Croatia, the process of liberalization and residualization of social security is under way, enhanced by the activities of an array of global agencies, especially the International Monetary Fund and the World Bank. In comparison with other Central European countries, Croatia, however, stands out with a number of characteristics. They are revealed in the consequences of war destruction, but also in the results of a dubious model of privatization. Particularly indicated are the effects of a longterm economic recession and the impossibility of solving the growing social needs and problems within the framework of a monetary economic policy, with no developmental perspectives.

The description of the religious situation in Croatia designates the role of the Catholic Church in history and after the democratic changes in the early nineties. This role was expressed in the trend of religious revitalization that started already in the eighties, so that in the mid-nineties the Croatian society could be described as monoconfessional. Confessional identification marks the symbolic need for identity, while indicators of religious and church participation, although considerably higher today than in Communism, speak of practical believers (25%), traditional believers (50%) and nominal believers (25%). Therefore, these results indicate also a process of secularization or, at least, religious recomposition, making the contemporary and potentially conflicting questions in Croatian society a result of the arrangement of church-state relations, the development of religious pluralism, the public role of religion etc.

Commenting on the role of the dominant religion in society, the author warns of the social relations stipulating strong confidence in the Church as an institution. However, the dilemmas of the role of religion in society may also be discerned. The reaction of the Catholic Church to the social situation demonstrates two possible scenarios: the one that will speak of social problems, but without a deeper analysis of social relations, and the other that will question the nature of existing social relations. Showing examples of both reactions within the Catholic Church in Croatia, the author maintains that the social issue is an important, but not the only source of religious legitimacy. However, contemporary social problems are a challenge to the adaptation of the Church to processes of social differentiation which will be difficult to avoid in the future. Religious pluralism can thus be characterized as a suppressed social value, but also a methodological concept which will make easier the analysis of the changing and contradictory role of religion in Croatian society.

Dinka Marinović Jerolimov:  
Religious Changes in Croatia from 1989 to 1996

---

The results of a comparative analysis of empirical data from three research projects that took place in 1984, 1989 and 1996 and were conducted on a population of Croatian adults pointed out, based on several partial indicators, a sharp turn towards religious orientation. Increased religiosity was expressed in all the examined dimensions: in confessional and religious self-identification, in the dimensions of belief and religious practice. This trend of desecularization on the level of people is not developing, however, without contradictions. Namely, a very high degree of confessional self-identification is not followed by the same volume of religious self-identification, acceptance of belief and religious practice. In the dimension of belief the same hierarchy in accepting certain beliefs is retained (dissolution of the dogmatic system), while there is also considerable aberration in the religious practice dimension when regarding the weekly obligation of attending mass. The paper indicates the need of more complex research of the religious situation in Croatia in order to determine the kind and types, i.e. the quality of such increased religiosity, to enable the testing of the hypothesis whether this increased religiosity is more proof of a commitment to national culture and tradition, and less a conscious expression of faith and experienced spirituality.

Ivan Grubišić:  
**Religion, Structure and Integration of Croatian Society**

---

In his work the author discusses the role of religion in Croatian tradition, focusing especially on the contribution of the Catholic Church in the process of democratization of society in the early nineties. After analysing the ethnic-confessional structure of Croatia based on data from the censuses in 1953 and 1991, and based on socio-religious research carried out in 1997, the author deems that, regardless of the domination of the Catholic Church, the other religious communities also have an important role in the integrative and disintegrative processes in Croatian society. As illustration of prospective disintegrative processes, the author uses results of the research of Croatia's high-school population conducted in 1994. These data indicate that high-school students express a stronger negative attitude towards Serbs and Montenegrins, while positive attitudes are mostly expressed towards Americans, Italians, Germans and Hungarians. Ethnic distance is followed by confessional, so it is the greatest towards the Orthodox, and the least towards Catholics and those who are not religious. The author believes that these results are a consequence of political and wartime events in Croatia, but he also determines that Croatian youths mostly demonstrate an open and tolerant relationship towards members of other ethnic and religious communities. In conclusion it is said that religious communities can give the best contribution to integrative processes of a certain society if they sincerely accept and respect their differing traditions and learn to live one alongside the other and together with the other.

Stipe Tadić:

## New Ecclesiastical Movements and Their Spontaneous Ecumenism

---

The article deals with members of new ecclesiastical movements, their intensive and committed religious activity, as well as their spontaneous interconfessional and ecumenical contributions. Primarily, three ecumenically very open and actively engaged ecclesiastical movements are discussed: The Youth Movement from Taizé, The Focolar Movement ("Maria's Deed") and The Charismatic Revival. All three movements, each in their own way, are almost paradigmatic examples of open and committed ecumenical activity. The Youth Movement from Taizé has, moreover, emerged and grown on the tenets of evangelical Christianity but has strongly taken root in the Catholic Church as well. If one considers the fact that the Pentecostal and Neopentecostal movements also appeared within the surrounding evangelical Christianity, the movement of Catholic Charismatic Revival, *sui generis*, could also be considered as the third branch of Christian Charismatic Revival in the Spirit. The Focolar Movement ("Maria's Deed"), although emerging in the Catholic religious environment, has relatively quickly crossed the confessional boundaries of Catholicism. Their ecumenism is primarily a question of permanent, informal and free encounters with similarly confident, engaged and committed members of other Christian confessions. Sincere meetings of a continued and gradual nature occur during which committed believers of different Christian confessions partake in informal exchanges. They do not pay attention to doctrinary differences and official gatherings of hierarchies or administrators in their churches or denominations. A large variety of topics is usually discussed at these meetings: from sharing spontaneous loudly spoken prayers, through charitable activities, evenings of Christian-inspired poetry and song to joint publication ventures ending up in permanent friendships. Congregations of new ecclesiastical movements do not build their religious lives and their ecumenical activity upon traditional or convictional affiliation to a religious institution but on a living, active and personal religious experience. Their ecumenism is not official, but spontaneous, not institutional, but uninstitutional and it is not mediated but immediate. Their ecumenism is not about dialogue concerning different doctrines, dogmas, declarations, attitudes or orientations, but first and foremost about concrete everyday religious living, conviction and religious experience. *The dialogue of love leads the way, i.e., it prepares the path for the dialogue of truth.*

Since religious people have matured in their conviction that the time of negotiable ecumenism has passed, that communal declarations remain dead letters on paper, that *the dialogue of truths* does not bring wished-for results, one is left with the hope that changes of *mentality, i.e. the dialogue of love*, will bring about the results expected. Members of the new ecclesiastical movements are the most committed to changing the religious mentality in the Catholic Church.

Ankica Marinović Bobinac:  
**Evangelical Communities in Integrative Processes in Croatia**

---

This work contemplates the role of evangelical communities in integrative processes in Croatia, in the period of transition from socialist to postsocialist society. Only indications can be given, since new empirical data of what has really been going on in contacts between a certain community and a society aspiring towards democracy do not exist.

Based on empirical data from the only existing research of small religious communities in Croatia conducted in 1988 by the Institute for Social Research in Zagreb, a supplementary research project in 1991 and continual content-analysis of religious press (from 1987 until the end of 1996), some historical and socio-cultural circumstances can be detected which may, under certain conditions, act disintegratively in the religious field (in relationships between communities) and in the broader socio-cultural context of Croatia. The author also presents indicators of a real commitment of evangelical Christians in the current events of the last few years (participation in the war, the need to take part in social life, in processes of strengthening democracy in society etc.). In addition to that, social (religious and civilizational) indicators of a possible integrative orientation of communities are discussed, which should in the form of hypotheses be tested in new research as soon as possible.

Stanko Jambrek:  
Churches of Reformationist Heritage and Integrative Processes

---

In this article the author first presents a historical survey and theological definition of churches of reformationist heritage, and afterwards indicates the spiritual processes developing within them and among them. Churches of reformationist heritage are autonomous and independent churches accepting from Luther's Protestantism that the Script, grace and faith alone are the principles of man's relationship with God. From the radical wing of Reformation they innherited the learning of discipleship, the persuasion that man must first believe in order to accept all the blessings of baptism, the awareness of the practical realization of Christ's mission in the annunciation of the Gospel, and the ardour for evangelization. During the 19<sup>th</sup> century in churches of reformationist heritage first the Evangelical movement started, and later came the Pentecosts, developing into the most numerous influential spiritual movements of the 20<sup>th</sup> century, not only in churches of reformationist heritage, but also in other Christian churches. In the interrelationships of these two movements four periods can be discerned: from suspicion and non-acceptance at the beginning of this century to the permeation with spiritual values of both movements towards the end of this century.



BILJEŠKE  
○  
AUTORIMA





---

**Dr. Eileen Barker** (1938.), profesorica sociologije na London School of Economics. U proteklih 25 godina intenzivno izučava nove religijske pokrete, a nakon 1989. i religijsku situaciju u postkomunističkim zemljama. Objavila je preko 150 radova. Dvije su njene knjige nagrađene te prevedene na niz svjetskih jezika: *The Making of Moonie: Brainwashing or Choice?* i *New Religious Movements: A Practical Introduction*. Članica je brojnih međunarodnih organizacija i uredništava časopisa posvećenih sociologiji religije. Dosada je kao jedina strankinja predsjedavala američkim društvom *Society for the Scientific Study of Religion*. Godine 1988. osnovala je organizaciju INFORM čija je osnovna svrha prikupljanje objektivnih informacija o novim religijskim pokretima.

**Dr. Irena Borowik** (1956.), profesorica sociologije na Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellonskiego te direktorica izdavačke kuće NOMOS u Krakowu. Izučava religijske promjene u Srednjoj i Istočnoj Europi, a posebno se angažirala oko organizacije četiriju znanstvenih simpozija o religijskoj situaciji u postkomunističkim zemljama održanih od 1991. do 1997. godine u Krakowu. Njena najnovija djela uključuju knjigu *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce* (1997.), te suuredništvo zbornika *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe* (1997.) (s G. Babinskim) i *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Länder Ost-und Mitteleuropas* (1998.) (s W. Jagodzinskim i D. Pollackom).

**Dr. Ivan Grubišić** (1936.), istraživač u Institutu društvenih znanosti Ivo Pilar – Centar Split, tj. voditelj Centra od 1992. do 1999. te predsjednik Hrvatske akademske udruge Split. Predaje na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu i Katehetskom institutu Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu. Organizirao je nekoliko međunarodnih znanstvenih skupova u Splitu. Objavio je knjigu *Kato-*

*lici u Dalmaciji* (1996.) te uredio zbornike: *Religija i sloboda - religijska situacija u Hrvatskoj od 1945. do 1990.* (1993.), *Konfesije i rat* (1995.), *Crkva i država u društvima u tranziciji* (1997.).

**Mr. Stanko Jambrek** (1957.), teolog i predavač na Evanđeoskom teološkom fakultetu u Osijeku. Na Institutu za duhovnu kulturu predvodi istraživanje povijesti i suvremenih zbivanja u crkvama reformacijske baštine u Hrvatskoj. Objavio je niz članaka u domaćim i stranim časopisima te knjige *New age i kršćanstvo* (1998.) i *Hrvatski protestantski pokret XVI. i XVII. stoljeća* (1999.).

**Mr. Branko Jozić** (1960.), istraživač i knjižničar u Književnom krugu Split – *Marulianum*. Bavi se istraživanjem Marka Marulića i njegova humanističkog kruga. Uz to je objavio više radova u časopisima iz područja religio-logije te knjigu *Problem religijske netolerancije* (1995.). Bio je i urednik i redaktor *Suvremene katoličke enciklopedije* (1998.).

**Jakov Jukić** (1933.), sociolog i fenomenolog religije, predavač na Visokoj teološko-katehetskoj školi u Zadru i na Teološko-katehetskom institutu u Splitu. Posebno izučava suvremene društvene i religijske promjene, o čemu je objavio veliki broj radova u domaćim i stranim časopisima te publikacijama i zbornicima. Objavio je i više knjiga, među kojima *Povratak svetoga* (1988.), *Budućnost religije* (1991.) i *Lica i maske svetoga* (1997.).

**Mr. Dinka Marinović Jerolimov** (1955.), istraživačica u Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu, u grupi za istraživanja religije i ateizma. Kao suradnica sudjelovala je u brojnim istraživanjima koje je provodio Institut. Objavila je više radova iz područja sociologije religije u znanstvenim časopisima, monografijama, zbornicima i knjigama.

**Mr. Ankica Marinović Bobinac** (1956.), istraživačica u Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu, u grupi za istraživanje religije i ateizma. Posebno izučava religioznost manjih vjerskih zajednica. Sudjelovala je u brojnim istraživanjima Instituta te je objavila više radova iz područja sociologije religije.

**Dr. Patrick Michel** (1955.), direktor istraživačkog programa u *Centre National de la Recherche Scientifique* (Paris) i profesor na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* te

na *Institut d'Études Politiques de Paris*. Posebno izučava religijske i političke promjene u društvima Srednje i Istočne Europe. Objavio je brojne radove te knjige *Politique et religion - La grande mutation* (1994.) i *La société retrouvée - Politique et religion dans l'Europe soviétisée* (1998.)

**Dr. Stipe Tadić** (1953.), istraživač u Institutu društvenih znanosti Ivo Pilar u Zagrebu. Predaje i sociologiju na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zadru. Posebno izučava suvremene eklezijalne pokrete. Objavio je više radova iz područja sociologije religije te knjigu *Službenici svetoga* (1993.).

**Dr. Inga Tomić-Koludrović** (1953.), predaje klasične i suvremene sociološkijske teorije na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zadru. Sociologiju predaje i na Umjetničkoj akademiji u Splitu. Bavi se teorijskom sociologijom, sociologijom kulture i sociologijom mladih. Objavila je niz radova.

**Dr. Srđan Vrcan** (1922.), umirovljeni profesor sociologije na Pravnom fakultetu u Splitu. Bio je voditelj ili je kao istraživač sudjelovao u brojnim sociološkijskim istraživanjima te je objavio veliki broj radova, posebno iz područja teorijske sociologije, sociologije religije i sociologije mladih. Objavio je također više knjiga, između ostaloga *Od krize religije k religiji krize* (1986.). Niz radova objavio je te dalje objavljuje u inozemnim časopisima i publikacijama, a bio je i dugogodišnji član uredništva međunarodnog časopisa za sociologiju religije *Social Compass*.

**Dr. Siniša Zrinščak** (1961.), docent na Katedri za socijalnu politiku Studijskog centra socijalnog rada Pravnog fakulteta u Zagrebu. Objavio je više radova iz područja sociologije religije i socijalne politike. Bio je glavni i odgovorni urednik časopisa "Društvena istraživanja". Sada je član uredništva časopisa "Revija za socijalnu politiku", u okviru kojega je uredio zbornik *Globalizacija i socijalna država* (1998.).

---

Biblioteka ZBORNICI, knjiga 5.

**RELIGIJA I INTEGRACIJA**

*Uredili:*

Ivan Grubišić  
Siniša Zrinščak

*Recenzenti:*

Esad Ćimić  
Josip Jelenić

*Nakladnik:*

Institut društvenih znanosti Ivo Pilar

*Lektura:*

Jasna Penzar

*Prijevod sažetaka:*

Sanja Vrhovec-Vučemilović

*Korektura:*

Anka Mišetić

*Grafički i tehnički urednik & korice:*

Zlatko Rebernjak

*Kompjutorska priprema:*

TERCIJA, Zagreb

*Tisak:*

M.A.K.-GOLDEN, Zagreb

*Naklada:*

300 primjeraka