
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 radikalna, 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 slavljinima 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 značenja. 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 “najdragocijeniji” 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 Evandjelja, 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, oprostima 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 neotuđivi 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-

stanja, 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.