
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 Saveza¹. 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 vjernicima (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.²

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, da pače, 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.³ 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.).⁴

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.⁵ 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.⁶

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.⁷ 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.⁸ 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.⁹ 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.¹⁰ 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 svoj 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.¹¹ 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.¹² 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

¹ 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).

² 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.

³ 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.

⁴ 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).

⁵ 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).

⁶ 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.).

⁷ 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.

⁸ 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.

⁹ 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.

¹⁰ 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.

¹¹ 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.

¹² 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 soznanji (Religion and Politics in a Public Consciousness), *Sociologitskije 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 predstavljen 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-hosudarstwiennych 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**