
Siniša
ZRINŠČAK

RAZVOJNE I
RELIGIJSKE
DVOJBE
HRVATSKOGA
DRUŠTVA

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

Socijalno-razvojne dvojbe hrvatskoga društva

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

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

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

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

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

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

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

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

Ne može se, ipak, zaključiti da su u Hrvatskoj sugerirana rješenja modificirana pod utjecajem rastućega domaćeg socijalnog pritiska tako da je monetaristička politika bitno i s pravom modificirana sukladno socijalnim, odnosno legitimnim društvenim interesima. Činjenica jest da su dvije najveće grupe socijalno ugroženih (ratni stradalnici i umirovljenici) vršile, i još uvijek vrše, veliki pritisak k socijalnom, ali i općem državnom intervencionizmu s, doduše, različitim ishodima. Mogućnost ovakvoga pritiska do sada je izostajala kod ostalih kategorija socijalno ugroženih koji su prepušteni nemilostima nereguliranog tržišta ublaženo, eventualno, primarnom solidarnošću (nezaposleni, zaposleni bez prava i sigurnosti i sl.) – iako kumulativni utjecaj naraslih socijalnih problema u žarište javnosti dovodi i ove kategorije socijalno isključenih. I u ovakvom socijalnom pritisku i u reakciji države na njega krije se mogućnost razvoja specifične inačice klijentelističko-dualističke socijalne politike,³ gdje će izrazita socijalna zaštićenost pojedinih kategorija stanovništva biti povezana s mogućnostima političkih manipulacija socijalnim pravima.⁴ To, ujedno, znači da se na specifičan način može perpetuirati državni intervencionizam u službi vladajuće elite⁵, a taj državni intervencionizam pokazuje da je tzv. socijalna intervencija kojom se prilagođuje sugerirana politika od strane Svjetske banke samo prividna, jer se bitan aspekt te politike – koji se može opisati dimenzijom razvoja i gospodarskog oporavka – zapravo uopće ne provodi.

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

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

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

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

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

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

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

Religija u novim društvenim okolnostima

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Religija i društvo: razumijevanja i napetosti

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

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

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

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

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

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

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

znak potrebe novoga razumijevanja svijeta i hrabroga suočavanja s njim¹⁵ već, možda, i sasvim suprotno, kao potreba zadržavanja poznatoga, sigurnoga, nepromijenjenoga – ili, pak, kao potreba novih, primarno religijskih, a manje društvenih odgovora.

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

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

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

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

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

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

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

Zaključna razmišljanja

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

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

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

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

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

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

BILJEŠKE

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

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

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

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

⁴ Ovakvu mogućnost sugerira način rješavanja socijalnih pitanja ratnih stradalnika.

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

⁶ Usp. Jurčević, 1996.

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

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

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

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

LITERATURA

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

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

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

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

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