

# TRAŽITELJI SVETOGA

Autor:  
Stipe Tadić



## STUDIJE

Stipe Tadić TRAŽITELJI SVETOGA

**I**nstitut  
društvenih znanosti  
**Institute**  
of Social Sciences  
IVO **PILAR**

**Tražitelji Svetoga**

# S

Biblioteka STUDIJE, knjiga 8.

Copyright © 2002.  
Institut društvenih znanosti Ivo Pilar

---

CIP - Katalogizacija u publikaciji  
Nacionalna i sveučilišna knjižnica, Zagreb

UDK 267  
261.7

TADIĆ Stipe  
Tražitelji Svetoga: prilog  
fenomenologiji eklezijalnih pokreta /  
Stipe Tadić. - Zagreb: Institut  
društvenih znanosti Ivo Pilar, 2002. -  
(Biblioteka Studije; knj. 8)

ISBN 953-6666-26-X

421121116

---

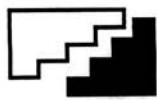
ISBN 953-6666-26-X

# TRAŽITELJI SVETOGA

Prilog  
fenomenologiji  
eklezijalnih  
pokreta

Autor:

Stipe Tadić

Institut  
društvenih znanosti  
**Institute**  
of Social Sciences  
IVO **PILAR**  
  
Zagreb, 2002.



*"Kolikogod se dugo vratili u povijest,  
čak i prije prvih pisanih spomenika,  
postoje dokazi da je religija i religioznost  
bila ključni aspekt života."*

*(Religije svijeta)* <sup>1</sup>

## UVOD

---

Religija i religioznost javljaju se unutar čovjekove povijesti kao iskonska ljudska težnja da na svom životnom putu pronađe "još Nekoga", religijskim rječnikom rečeno, da pronađe Boga. Zapravo, to je pokušaj da se dade konačan i cjelovit odgovor na iskonsku i temeljnu čovjekovu težnju za konačnim smislom postojanja, njegovu egzistenciju i traženja da se na temelju vlastite immanentnosti, ograničenosti, kontingenčnosti i uvjetovanosti "dođe" do Transcendentnoga, Bezgraničnoga, Nužnoga i Neuvjetovanoga Bića.

Religija i religioznost, dakle, korijene se u neutaživoj ljudskoj potrebi za *sveobuhvatnim smislim vlastite egzistencije, potrebe da čovjek transcendira* kako puku realnost immanentnoga svijeta tako i vlastito postojanje na zemlji. Naime, religija i religioznost, na sebi svojstven i specifičan način, impliciraju cjeloviti čovjekov svijet - makro i mikrokozmos.

Iz ovoga zapravo proizlazi nemogućnost da čovjek samo *svojim razumom i svojom diskurzivnom spoznajom* integralno i u potpunosti "zahvati" ovaj vrlo složeni fenomen i dade definitivne, konačne odgovore na "prva pitanja naše mladosti i zadnje pitanje naše starosti" (Ćimić, 1971.).

Religija i religioznost, međutim, za autentične, osobno uvjerene vjernike nije samo "prvo pitanje mladosti i zadnje pitanje starosti", nego *pitanje smisla cjelovitog življenja*, pitanje na kojem se temelji, ovdje i sada uvijek i svugdje, cjelokupna vjernička egzistencija. Onima, naime, "kojima je Bog živo iskustvo, ostaje uvijek put vjere" (Welte, 1978.).

Za *iskus(tve)ne vjernike*, vjernike koji svoju vjeru temelje ne samo na iskustvu i predaji prethodnih vjerničkih naraštaja - tradiciji ili pukom svjetonazorskog pripadanju određenom religijskom sustavu, nego na vlastitoj, *osobnoj uvjerenosti u Božje postojanje i vjernosti Njemu*, religija i religioznost nipošto nisu samo "prva pitanja mladosti i zadnje pitanje starosti", nego *pitanje integralnoga života, pitanje o čijem odgovoru (o)visi cjelokupni njihov život*. Na odgovoru na to temeljno pitanje ljudskog življenja, za takve vjernike, stoji ili pada

cjelovita (ovozemaljska) egzistencija.

Naime, u čovjekovom životnom iskustvu područje religije i religioznoga nije kao i druga područja ljudskoga djelovanja. Ono je potpuno specifično, "privilegirano" područje - područje iskustva i doživljaja, Svetoga, Transcendentnoga, Numinognoga Bića. Religija i poglavito religioznost kao njezin subjektivni izraz, odnosi se na ono misteriozno<sup>2</sup> i tajanstveno područje čovjekova odnosa sa svojim Bogom, odnosno na one najdublje, najintimnije i najunutarnjije dimenzije ljudske egzistencije. (Onako kako čovjek misli u svome srcu takav je!).

U istraživanju i proučavanju fenomena religije i religioznosti nije, dakle, dostačno proučavati i gledati samo religijske "objektivacije": Sveta pisma, mitove, ritual, religijski jezik simbola, religijska učenja (doktrina, nauk) i navike. Valjalo bi prije svega gledati na samo činjenično stanje, odnosno proces, događanje i navlastito življjenje religije: na odnos i religiozno ponašanje onoga koji vjeruje, moli se, žrtvuje i (religiozno) živi.

Upravo tu nam se religija i religioznost nadaje kao čovjekov odnos prema Bogu, božanskom, svetom ili, kako reče Karl Barth "nečemu posve drugom". Unutar toga odnosa oblikuju se svi drugi čovjekovi odnosi, cjeloviti vjernikov život. Želimo li, dakle, saznati što religija subjektivno znači onome tko vjeruje, a ne samo vanjske (objektivne) forme i ritualne činjenice religijskoga života, moramo pitati same vjernike i pritom maksimalno uvažavati njihove iskaze i mišljenja. Ne postoji, naime, drugačija religija i religioznost nego onakva kakvu vjernici vjeruju i žive.

Ovakav pristup pokazuje se upravo najprimjerenijim u istraživanju življene religije i religioznosti u novim eklezijalnim pokretima koji su "predmet" istraživanja ovoga rada.

Jednostran pristup ovom fenomenu može dovesti do površnih, pa čak i krivih zaključaka. Naime, dok su se neki suvremeni seismografi religijskoga fenomena bavili padom institucionalizirane religijske prakse, slabljenjem društvene moći religijskih institucija u suvremenoj civilizaciji i nastojali proniknuti fenomen i proces sekularizacije (S. Acquaviva, K. Dobbelaere, B. Wilson), dotle su drugi opravданo primjećivali da se teorija sekularizacije temelji na rezultatima istraživanja tradicionalne crkvene religije te da ona o buđenju želje za iskustvom i doživljajem svetoga (Svetoga!)<sup>3</sup> i njegovu "povratku", koji se tako snažno očituju u novim eklezijalnim i religijskim pokretima, nema što reći. Razumije se pak da se ovim ne želi umanjiti vrijednost proučavanja religijskih "objektivacija" ili osporiti proces i postojanje fenomena sekularizacije, nego samo ukazati na njihove heurističke nedostatnosti u proučavanju življene religije i religioznosti u suvremenim

religijskim revivalima. Među potonje sociologe religije treba ubrojiti P. Glasnera, Th. Luckmanna, M. Yingera i dr.

Stoga se u suvremenoj sociologiji religije i zapodijevaju dispute o implicitnoj,<sup>4</sup> svjetovnoj,<sup>5</sup> nevidljivoj,<sup>6</sup> difuznoj,<sup>7</sup> pučkoj religiji<sup>8</sup> a veliki broj istraživanja bavi se suvremenim religijskim pokretima i sektama.

Tako su se primjerice P. L. Berger, uz Starka i Iannaconea glavni zastupnik teorije o religijskome tržištu,<sup>9</sup> kao i R. N. Bellah, tvorac teorije o svjetovnoj (civilnoj) religiji, gotovo u potpunosti okrenuli istraživanjima novih sekta i modernih vjerskih grupacija i duhovnih pokreta kako u Crkvi tako i izvan nje.

No, neki bitno unutarnji doživljaj, osjećaj, stav, motiv, mišljenje i način života, a življena religija i religioznost u novim eklezijalnim pokretima sve to uključuju i po sebi izravno jesu, teško je odrediti, definirati, izreći, formulirati. Sve kad bi nam to i pošlo za rukom ostala bi nedoumica koliko je ono pomoću čega smo *na vani* manifestirali taj bitno nutarnji doživljaj i iskustvo vjerno "prenijelo sliku" onoga što se u nama događa (ili se već dogodilo).

U ovom se radu želimo usredotočiti upravo na istraživanje suvremenih ("novih") eklezijalnih pokreta i gibanja u Katoličkoj crkvi u Hrvata.

I u Hrvatskoj je, naime, popuštanjem stroga represivnih odnosa prema religiji i Crkvi i, uvjetno rečeno, "demokratizacijom" društva u bivšem socijalističkom sustavu kasnih šezdesetih godina, i (po)koncilskim otvaranjem Crkve došlo do intenzivnijeg i bujnog duhovsko-karizmatskoga i molitvenog gibanja. Niknule su neke spontane molitvene zajednice, ponajprije među studentskom mladeži,<sup>10</sup> biblijski kružoci i tribine, zatim eklezijalni pokreti *fokolara*, *kursiljista*, *neokatekumena*, *bračnih vikenda*, ...

Premda se u vrijeme bojovnoga ateizma i marksističke ideologizacije društva na našim prostorima religija više manifestirala kao masovna, pučka i kolektivna i u našoj je Crkvi (koncem šezdesetih i polovicom sedamdesetih) došlo do nicanja različitih pokreta, gibanja, traženja osobnoga vjerničkoga iskustva i želje za osobnim pripadanjem Crkvi.

Za opće sociologiske vidike najvažnije je pak sljedeće pitanje: *Koji su to uzroci potakli današnje, od seizmografa religijskoga i društvenoga ponašanja nepredviđeno, bujanje i nicanje sakralnih družbi, duhovnih gibanja, novih religijskih i eklezijalnih pokreta?* Premda ćemo iscrpnije i cjelovitije odgovore, glede *eklezijalnih pokreta na našim prostorima*, potražiti na sljedećim stranicama ovoga rada, možemo odmah reći da su *uzroci svakako dvostruki i da se nalaze i ili u prostoru Crkve i ili u prostoru suvremene civilizacije i suvremenoga*

društva.

Za sociologa religije, naime, jedan od glavnih čimbenika pojavka novih, kako religijskih tako i *eklezijalnih pokreta, grupa, zajednica, gibanja* svih vrsta i formi svakako treba tražiti u novovjekovnom fenomenu i procesu *sekularizacije koja je* po sebi i na izravan način društveno-(a)religijski proces i fenomen i to ne samo suvremenih modernih društava nego i tradicionalnih religijskih institucija. No, o tom će procesu i fenomenu biti više govora u sljedećim poglavljima rada.

Za sada nam ostaje tek napomenuti da se pojavak i zauzetiće djelovanje pripadnika novih eklezijalnih pokreta u našoj Crkvi i na našim prostorima javlja koncem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina.

Dva su vremenski gotovo koincidirajuća temeljna događaja prethodila njihovu pojавku i djelovanju. Prvi je popuštanje stroga represivnih odnosa prema religiji i Crkvi ondašnjega vladajućeg komunističkoga režima i njegovo relativno otvaranje demokratskim društvima Zapada u kojima su neki eklezijalni pokreti već bili značajno ukorijenjeni (Ivančić, 2001.; Grubišić i sur. 2001.). U tom je periodu studentima teologije dopušteno studiranje u Rimu i drugim inozemnim teološkim učilištima. Upravo su se oni na svojim studijima najčešće i susretali s novim pastoralnim metodama i zauzetim djelovanjem pripadnika novih eklezijalnih pokreta koji su u demokratskim zemljama Zapada već imali stanovito iskustvo i čvrsto ukorijenjenje svojim djelovanjem, stjecanjem osobnoga vjerničkoga iskustva, metodama apostolskog poslanja i vjerničkoga angažmana nastojali su prenijeti to korijenje i na prostore Crkve u Hrvata.

Polovicom šezdesetih godina u ondašnjoj državi pomalo popuštaju stroga represivna odnosi te splaćavaju oštra konfrontiranja između Crkve i države. Bivša država ublažava svoju ideologičnost i počinje se otvarati Zapadu. Na razini crkveno-državnih odnosa 1966. potpisana je protokol o suradnji između Svetе Stolice i Jugoslavije.<sup>11</sup>

Drugi još važniji događaj jest Drugi vatikanski koncil (1962.-1965.), koji je cijeloj Crkvi, a time i Crkvi u Hrvata, bio značajan iskorak prema suvremenom svijetu i uspostavljanje dijaloga s njime. Svojim značenjem on uvelike nadmašuje okvire samo Katoličke crkve. Koncil je doista značio preokret koji je formirao unutarnji i vanjski život u suvremenom povijesnom hodu Crkve. Na globalnom planu Sabor je donio bitne poticaje za razumijevanje suvremenih društvenih događanja i recentnih društvenih procesa u suvremenom svijetu, želju da se stupi u dijalog sa suvremenim svijetom i reagira shodno apostolskom poslanju Crkve: služenjem, moralnom zauzetošću i molitvenom ustrajnošću. Koncilska ekleziologija zajedništva,

saborsko izričito priznavanje autonomije temporalnih vrednota i razumijevanje Crkve kao znaka i čuvarice transcendentnosti ljudske osobe svakako smjeraju istome cilju. Svojim pastoralnim usmjerenjem, nedogmatskom i nedoktrinarnom usmjerenošću Sabor je doista (o)značio posve novo razdoblje u povijesno-vremenitom hodu Crkve. Svojim naukom o općem sacerdociju Božjeg naroda i ekleziologijom zajedništva otvorio je prostor novim formama komunitarnog življenja, dao snažne poticaje djelovanju već postojećih crkvenih pokreta, dao doprinos nastanku novih crkvenih pokreta, angažmanu laika i pridonio novim gibanjima u Crkvi. Sabor je, prihvativši pozitivnu sliku svijeta, naglasio činjenicu da suvremeno čovječanstvo živi u svijetu koji se neprestano mijenja i da je jedna od prioritetnih zadaća Crkve prepoznavanje "znakova vremena". A među suvremene znakove vremena svakako valja ubrojiti nicanje i bujan rast suvremenih eklezijalnih pokreta.

Koncilu, njegovu značenju i doprinosu crkvenim gibanjima i pokretima ponovno ćemo se opširnije vratiti poslije. Sada nam pak ostaje pojašnjenje i operacionalizacija ključnih, odnosno osnovnih pojmoveva s kojima ćemo se susretati u ovome radu.

Osnovni pojmovi su pokret, eklezijalni pokret, grupa, crkva, sekta, sekta u crkvi, komunitarnost, zajednica, zajedništvo. Možda je još samo potrebno dobro naglasiti da se svi termini, a poglavito oni koji već imaju vrijednosne konotacije kao što su sekta, sekta u crkvi, ... nastoje upotrebljavati u vrijednosno neutralnom značenju.



---

# **I.**

## **POJAŠNJENJE TEMELJNIH POJMOVA**





## Uvodne napomene

---

Svako povijesno razdoblje, kako u društvu tako i u Crkvi, ima svoje vlastitosti i svoja specifična socioreligijska i društveno-kulturna obilježja. Moderno vrijeme, naročito nakon Drugog svjetskog rata označeno je vrlo dinamičnim i brzim promjenama na svim područjima društvenoga života. Te dinamične i brze društvene promjene nisu mogle ostati bez svoga odjeka ni u Katoličkoj crkvi koja je tek Drugim vatikanskim koncilom (1962.-1965.) napravila iskorak prema suvremenom svijetu. Naime, tek je taj Koncil svojim naglaskom na cjelovitosti Božjeg naroda otvorio laicima vrata djelovanja i "pokazao da kler nije središte Crkve nego da postoje druga središta kojima je kler samo sveta služba" (Ivančić, 1984.).

U Crkvi je, međutim, kroz svu njezinu dvomilenijsku povijest, unatoč ili baš zbog dihotomne podjele Božjeg naroda, dolazilo do laičkih gibanja i pokreta.<sup>12</sup> No, tek je nakon Drugog svjetskog rata, odnosno Drugog vatikanskog koncila, došlo do novih eklezijalnih, gibanja, previranja, pokreta koji se ostvaruju u zajedničarskom življenu i funkcioniraju na načelima i zakonitostima većih ili manjih grupa i zajednica. Ova eklezijalna previranja, gibanja ili pokreti nisu rezultat pastoralnog planiranja, nisu izvana utvrđeni nikakvim zakonskim crkvenim formama<sup>13</sup>, nemaju čvrstu izvanjsku strukturu, nisu nastali kao plod teoloških spekulacija i nisu ustanovljeni nikakvim aktom crkvene hijerarhije.

U konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu (GS 7.) Drugog vatikanskog sabora kaže se da se "čovječanstvo danas nalazi u novoj epohi svoje povijesti". To se, naravno, odražava i u vjerskom životu: "široke mase praktički napuštaju religiozni život", drugi pak dolaze na temelju *"osobne odluke za vjeru do jednog življenog iskustva Boga"*.

Upravo ovi posljednji koji na temelju *"osobne odluke za vjeru dolaze do jednog življenog iskustva Boga"* u novim eklezijalnim pokretima na našim prostorima, "predmet" su ovog rada.

Ciljevi svake (religijske) institucije odnose se na *ritual* (bogoslužje), na *socijalizaciju članova*, usvajanje, interiorizaciju vrednota, stavova, normi ponašanja i života, te na *stvaranje osjećaja pripadništva svojih članova* (religijsko pripadanje, kohezija grupe). Za realizaciju tih ciljeva svakoj su (i religijskoj) instituciji potrebne multidimenzionalne forme udruživanja.

Nijedno društvo, pa tako ni Crkva kao društvo vjernika, ne može se sastojati samo od primarnih društvenih grupa. U svakom društvu postoje i nestrukturirane skupine, mase, agregacije, rubne skupine... U ovom ćemo se radu baviti suvremenim eklezijalnim gibanjima, pokretima koji se, ne po svom utjecaju i značenju, nego po oficijelnoj ustrojenosti Crkve nalaze najčešće na marginama crkvenog događanja. Pri istraživanju suvremenih crkvenih pokreta radi se zapravo o istraživanju selektivnih skupina u Crkvi koje su, gledano sa sociološkog zrenika, eminentno elitistički ustrojene.

No, da bi se točnije odredio "predmet" istraživanja, potrebno je, kako je ranije istaknuto, terminološko pojašnjenje važnijih pojmljiva. Ključni pojmovi koji se upotrebljavaju u ovoj knjizi su: pokret, grupa, zajednica, crkva, sekta, sekta u crkvi. S gledišta strukture udruživanja ovi su pojmovi heterogeni, prilično neprecizni i vrlo općeniti da bi doista mogli odrediti suvremena eklezijalna previranja, gibanja i pokrete.

## Pokret

---

Želimo li opisati dinamični tijek povijesti i turbulentna događanja u njoj uvijek ćemo se susresti s riječju pokret ili nekim pokretom. Kad je o pokretu riječ, uvijek se radi o društvenom, kolektivnom, grupnom ponašanju ljudi.

Riječ pokret (po-kret!) etimološki označava neko društveno kretanje, gibanje, tijek, dinamiku, previranje,... Glavno obilježje mu je, dakle, kolektivni spontani polet i zanos. Pokreti se "ne osnivaju", oni "nastaju" i "rađaju se" kao življeni odgovori na određenu društvenu situaciju ili religijske izazove svojega vremena. Pokret se "rađa" i nastaje redovito u "bazi" i strukturira se koherentno iz nutrine.

U nastajanju nekog pokreta ključnu ulogu obično ima (karizmatski) vođa, ili inicijalna grupa ljudi. On ili oni su doista pokretači i organizatori početnoga gibanja. Osim toga, on ili oni, ne samo da daju snažne prve poticaje pokretu, nego i snažno utječu na daljnje (moguće) ustrojavanje pokreta.

Među temeljna obilježja pokreta svakako spadaju:

a) ideje vodilje i zajednički duh na temelju kojih se članovi udružuju.

b) okupljanje se gotovo uvijek događa oko nekog (karizmatskog) vođe ili neke inicijalne grupe ljudi ili prijedloga nekoga vođe ili grupe.

c) članovi nekog pokreta ne prepoznaju se po nekom statutu ili kodificiranim pravilima ponašanja, nego po nekoj doktrini, nauku, učenju ili, još preciznije kazano, po praktičnom ponašanju koje snažno karakterizira pripadnike pokreta.

d) pristup u članstvo pokreta nije formalan nego egzistencijalan; pokretu se pripada bez iskaznice ili formalnog upisa, a obnavlja se uvijek na novom pristupu novih članova.

Vrlo općenit pojam grupnog ponašanja ljudi obično se, prema strukturi, dakle načinu organiziranja grupe, dijeli na strukturirane i nestukturirane grupe. U nestukturirane grupe, grupe u vrlo širokom smislu, obično se ubraja masa, publika i društveni pokret. Stupanj organiziranosti, odnosno način na koji se grupe organiziraju glavni je kriterij podjele grupa na strukturirane i nestukturirane. Razumje se pak da svaka grupa ima neki stupanj integracije. Osjećaj sigurnosti što ga neka grupa pruža svojim članovima uvelike ovisi o tom svojstvu grupe. I dok je stupanj integracije u nestukturiranim grupama vrlo nizak, naročito kod mase i publike, dotle je kod strukturiranih grupa vrlo visok.

Nestukturirane grupe imaju redovito veliki broj osoba, koje su vrlo labavo povezane s malim međusobnim utjecajem članova jednih na druge. To su zapravo socijalni agregati ili skupine. Kod strukturiranih grupa broj pripadnika može biti mali, ali i vrlo velik. I dok se na masama i publici, kao nestukturiranim grupama i neartikuliranim skupinama nije potrebno posebno zadržavati, potrebno je nešto više reći o društvenim (socijetalnim) i religijskim pokretima kao formama nestrukturiranog grupnog ponašanja.

### Društveni (socijetalni) pokret

---

U svim područjima društvenog života i u svim razdobljima povijesti, naročito onim dinamičnjim, turbulentnijim i burnijim, susrećemo se s nekim pokretom ili pokretima kao glavnim nositeljem društvenih ili povijesnih zbivanja. Kad je pak riječ o kolektivnom ponašanju ljudi misli se prije svega na ponašanja skupine ljudi kao cjeline a ne na ponašanja pojedinaca koji ih čine. Naime, skupina, pokret, grupa, organizacija, uvijek su nešto više negoli mehanički zbroj pojedinačnih ponašanja ljudi koji su u njima. Stoga se i može reći da je skupina, pokret, grupa, zajednica, "starija" od ljudi, odnosno nadređena pojedincima koji čine određenu skupinu, pokret ili grupu.

Za sve društvene pokrete karakteristično je da nastaju spontano, iz "baze" i ne predstavalju formalno organizirane

skupine. Pokreti, dakle, po svom spontanom nastajanju i po svojoj definiciji sobom već nose obilježe relativne nepredvidivosti ponašanja.

Za kolektivno ponašanje ljudi koji pripadaju socijetalnom pokretu karakteristično je postojanje namjere, želje da se postojeće stanje stvari promijeni, da se realizira neka ideja ili rješi neki (gorući) društveni problem. Pokreti su dakle, *potencijalni*, čimbenici društvenih promjena. Oni to realno postaju onda kada prerastu u organizacije ili druge strukturirane grupe.

Nužan (psihološki) substrat za socijalni pokret, i možebitne organizacije u koje mogu prerasti jest nastojanje većeg broja ljudi da zajednički riješe neki društveni problem koji se doživljava kao zajednički. Uvijek se teži za nekim strukturalnim promjenama. Isti cilj, koji još ne mora biti i zajednički, svakako je glavno obilježe članova nekog pokreta. Pokret je dakle obilježen još uvijek neorganiziranošću a time i disperzijom svojih članova. Članovi nekog pokreta su naprsto mnogobrojni geografski difuzni ljudi ili grupe ljudi.

Komunikacija i kontakt među članovima nekog pokreta nije neposredna (face to face) nego se najčešće odvija sredstvima javnog priopćavanja ili čak, u totalitarnim režimima, (kao što je to često bivao slučaj kod pripadnika eklezijalnih pokreta u komunističkom sustavu) usmenim prenošenjem poruka.

Socijetalni pokreti po stupnju organiziranosti nalaze se negdje na prijelazu iz nestrukturirane u strukturiranu skupinu. Oni su (još uvijek!) nestrukturirana skupina, a onda kad to postanu bit će organizacije ili velike društvene grupe.

Važno obilježe društvenih pokreta je da pripadnici imaju *neki ideološki sadržaj, određene iste (zajedničke) ideje i uvjerenja i usmjerenje prema rješenju nekih problema ili da teže promjeni nekih društvenih struktura*. Samorazumljivo je pak da ideje, uvjerenja i tendiranje k promjenama mogu biti maleni i beznačajni povodi prethodnice velikih, dalekosežnih i povijesnih promjena. Velike revolucije u povijesti imale su naoko male i beznačajne povode.

U genezi svakog socijetalnog pokreta moguće je razlikovati četiri integralna, konstitutivna dijela, odnosno "sastavna elementa" pokreta.

a) snažno i naglašeno nezadovoljstvo s postojećim stanjem u društvu, odnosno izrazito nezadovoljstvo sa statusom quo

b) učinkovito rukovodstvo: često personalizirano u jednoj snažnoj osobi, jednom čovjeku, vođi, koji ima karizmatska obilježja i sljedbenicima pokreta pruža maksimalnu mogućnost identifikacije

c) plan angažmana i akcije koji uključuje jasan i specifičan program za postizanje ciljeva (ovdje pokret već prerasta u organizaciju!)

d) sustav simbola, uvjerenja, norme, glazba, ritual i ostali potrebni "rekviziti" za izvođenje programa.

Stipe Tadić  
Tražitelji Svetoga

Što se pak tiče ciljeva koje socijetalni pokreti žele polučiti u društvu, pokreti se mogu klasificirati na: revolucionarne i reformatorske. I dok revolucionarni društveni pokreti sumnjaju u same temelje postojećih društvenih struktura, ili barem u njihove bitne dijelove, te žele upravo njih radikalno mijenjati, dотле reformatorski pokreti prihvaćaju glavne temelje na kojima se zasniva društvo i strukture na kojima ono počiva te unutar tih okvira žele provesti veće ili manje promjene i poboljšanja.

Iz povijesti je pak poznato da su religijski pokreti imali uglavnom reformatorska obilježja. Čak i onda kada su se s vremenom pretvorili u radikalne, kao protestantizam na primjer, oni su uglavnom uvijek težili za reformama postojeće religijske situacije u određenom vremenu i u određenim društvenim okolnostima. Razumije se da i religijski pokreti uvijek sobom nose stanoviti protest. Tako je, sa socio religijskog stajališta, ističe poznati pastoralni teolog Paul Maria Zulehner, (1989., 103) pojavak Isusa u Izraelu bio "religijski protest".

Tri su dominantna modela u suočavanju društva s "religijskim protestom" J. Wach (1962., 176-232.). Prvi je prihvaćanje onog što pokret traži. Obično izaziva obraćenje i temeljitu obnovu - prorok postiže svoj cilj. Drugi je *ograničenje* djelovanja pokreta, odnosno ograničeno prihvaćanje njegovih zahtjeva: pokret koji je nastao kao protest, postiže rezultate u ograničenom segmentu društva koje se na taj način oslobađa potrebe za korjenitom promjenom koju pokret traži. (Tako su neke redovničke zajednice, koje su započele kao pokret protesta, polako institucionalizirane i ustrojene kao crkveni redovi). Treći model je *eliminacija*, a metode koje vode takvome modelu su različite. Od zabrane govora, suspenzija i izopćenja pa sve do najdrastičnijeg načina fizičke likvidacije (proroka) i/ili njegovih najbližih sljedbenika.

Pokret usmjeren prema cilju postizanja onoga što pripadnici još nemaju, a drže opravdanim da to imaju, u društvenim se znanostima najčešće naziva akvizitivni ili protagonistički društveni pokret. Svi društveni pokreti usmjereni prema poboljšanju situacije, odnosno društvenog položaja određenih dijelova populacije jednog društva su takvi pokreti. Takvi su pokreti, na primjer, feministički pokret ili pokret za prava crnaca.

Društveni pokreti čiji je cilj obrana ili spašavanje od nečega i u kojima pripadnici postižu osjećaj zaštićenosti i smanjuju strah od dolazeće katastrofe su obrambeni pokreti. Na religijskom planu u ovu kategoriju pokreta spadale bi sve apokaliptičke sekte. Njihov je neposredni cilj zaštita izabranih pred

dolazećom katastrofom "Sudnjega dana" ili drugog Kristovog dolaska - parusie.

Protestni socijetalni pokreti su oni pokreti koji u sebi imaju jaki naboј prosvjeda protiv dominirajućeg obrasca ponašanja, kulture, vladajućih normi i struktura u društву. Samorazumljivo je pak da pritom traže i zadovoljenje nekih svojih određenih potreba. Budući da je u društvenim previranjima inače uvijek lakše znati protiv čega je netko negoli za što je netko, protestni socijetalni pokreti se lakše i brže uočavaju i vide nego protagonistički pokreti. Tako je, primjerice, na religijskom planu prije zapažena kontestirajuća, podzemna crkva<sup>15</sup> negoli karizmatički pokret. No, obilježja protestnih i protagonističkih pokreta obično se mogu naći gotovo i u svakom pojedinačnom pokretu. Naime, metodoloških razloga radi, pokreti se mogu (idealno tipski) dijeliti u određene skupine i klasificirati po određenim prevarirajućim obilježjima. U konkretnom praktičnom življenu pojedinih pokreta mogu se naći složena obilježja protestnih i protagonističkih pokreta. Tako su, na primjer, hipijevski i studentski pokreti šezdesetih godina imali uglavnom u svojim počecima obilježja protestnih pokreta usmjerenih protiv dominirajućeg kulturološkog obrasca ponašanja "življenja u plastičnoj kulturi" suvremenog svijeta "bez sadržaja i smisla", da bi se kasnije razvili u protagonističke društvene pokrete "oslobodenja od slobode". Onda kada se s protesta protiv nečega prelazi na usmjerenost, odnosno akciju za nešto tada protestni socijetalni pokreti prelaze u akvizitivne. Na religijskom planu izraziti primjer protestnog pokreta bila je kontestirajuća, podzemna crkva, ali gotovo nikakvih rezultata nije imala na planu protagonističkog, odnosno akvizitivnog gibanja.

Suvremena civilizacija i suvremeni način života svojom su dinamikom uvelike ugrozili život u primarnim društvenim zajednicama. Time se (psihološka) potreba za njima kod ljudi, naročito mladih nije smanjila nego još više povećala. Smanjenjem značenja uloge koju je u tradicionalnim društvima imala primarna grupa, obitelj, prijateljske grupe u susjedstvu i sl., raste kod ljudi potreba za zajedništvom, podrškom, sigurnošću, ... Potrebu za njima nastoje zadovoljiti u tzv. susretnim grupama.

Društveni pokreti čiji je smisao manifestiranje određenih uvjerenja, osjećaja, (modnog, glazbenog,) stila nazivaju se ekspresivni socijetalni pokreti. Njima su vrlo slični i za nas najvažniji *kultni* pokreti u kojima se uvijek radi o izrazitom naglašavanju religijsko-religioznog momenta življenja. Taj moment zauzima središnje mjesto u egzistenciji njegovih priпадnika. Gotovo su i sve velike tradicionalne religije, a sekte su to per definitionem, nastajale kao kultni pokreti.

Socijetalni pokreti su u svojoj biti i po definiciji nestrukturane i neorganizirane skupine. Oni se postupno, uzajamnim djelovanjem članstva, mogu razviti u organizacije ili institucionalizirati. Institucionalizacijom nekog pokreta, povijest je to zorno i uvijek nanovo pokazivala, u značajnoj se mjeri gubi izvornost, prvobitni zanos, polet, spontanost i karizmatičnost pokreta.

## Eklezijalni pokret

---

Kako je religija, (za sociologe, društvena činjenica!) jedan dio društvenosti tako su i religijski pokreti po definiciji društveni (socijetalni) pokreti. Dakle superordinirani pojам religijskom pokretu je društveni (socijetalni) pokret.

Razumije se pak da se religijski pokret, kao uostalom i religija od društvenosti, uvelike razlikuje. Osim što je orijentiran primarno na promjenu religijske situacije u datom društvu, ili čak na promjenu određenog religijskog sustava ili nekih njegovih dijelova, religijski pokret ima i mnoga druga svoja obilježja i druge svoje specifičnosti.

On se, idealnotipski govoreći, razlikuje od društvenog pokreta upravo onako i onoliko kako i koliko se religija razlikuje od društva. Religijski pokreti u svojim su počecima, kao što E. Tröeltsch<sup>16</sup> govoreći o razlikama između crkve i sekte implicira, uvijek tek neka vrsta difuznih protestnih pokreta. Na religijskom planu ti difuzni mali pokreti kasnije se mogu razviti u velike religijske sustave, "inkorporirati" se u postojeće religijske sustave ili pak stvoriti vlastite manje religijske skupine (sekte!).

Naime, mnogobrojnim tipologijama i razlikovanjima između dva glavna (idealna) tipa vjerničkog okupljanja: *Crkva, sektu*, Stark i Bainbridge (1985.) nastoje konfrontirati teoriju o religijskim pokretima. Uvode dva temeljna pojma: *vjerske pokrete i vjerske institucije*. Kriterij razlikovanja im je *odnos vjerničkih zajednica prema društvenom okružju u kojemu se nalazi*, dakle izvan religijski a ne religijski kriterij: Vjerske institucije se nalaze na početku kontinuma gdje je netrpeljivost prema društvenom okruženju izrazito niska (*crkva*), dok se na drugom kraju, krećući se prema sve većoj hostilnosti i netrpeljivosti, nalaze vjerski pokreti<sup>17</sup> (*sekte*).

Premda riječ pokret u našem jeziku više odgovara svjetovnom i političkom kontekstu negoli eklezijalnim gibanjima i previranjima, ipak ćemo se, u nedostatku boljeg i primjerenijeg termina, služiti njome kako bismo označili suvremena laička eklezijalna kretanja i tendencije. O suvremenim eklezijalnim pokretima govorit ćemo više s tendencijom razumijevanja samih eklezijalnih gibanja i dinamizma pokoncilskih previran-

ja u Crkvi negoli s "pokretom" u konvencionalnom sociološkom poimanju toga termina.

Eklezijalni pokret već svojim pridjevom eklezijalni upućuje nas da je riječ o unutarcrkvenom pokretu. Stoljeća burne povijesti Crkve zorno su posvjedočila da je kroz cijelu njezinu povijest bilo različitih gibanja, pokreta, obnova, reforma... Zbog nužne institucionalne okostalosti struktura i zbog toga što i crkvena institucija kao i sve institucije po sebi teže konzervativizmu i Crkvi je, naime, uvijek potrebna obnova. Stoga je i nastala uzrečica: Ecclesia semper reformanda! Štoviše, čak su i prekidi s Crkvom i shizme, pa i sama reformacija izraz crkvene težnje za reformom (in capite et in membris!). Upravo u kriznim vremenima, vremenima previranja i reforma u Crkvi je bilo i najviše eklezijalnih pokreta.

Ivan Pavao II. u svojoj Poruci sudionicima Svjetskog kongresa crkvenih pokreta (za Duhove 30. svibnja 1998.) ističe da je i sama *Crkva pokret!* te da je termin pokret usko vezan uz termin poslanje, misija.<sup>18</sup> (Scuola, 1999., 109-193). U istoj poruci on također kaže da su suvremeni crkveni pokreti "jedan od najznačajnijih plodova onog proleća Crkve predskazanog Drugim vatikanskim saborom, ali nažalost često sprječavanog raširenim procesom sekularizacije" (Ivan Pavao II., 1999., 75-76).

Prema mišljenju kardinala J. Ratzingera crkveni laički pokreti ne mogu se razumjeti dijalektičkom napetošću i bipolarnim terminima institucija-karizma, hijerarhija-proroštvo, kristološka vizija - pneumatološki dinamizam. On kaže da crkveni "pokreti uglavnom nastaju pomoću karizmatske osobnosti vođe, a oblikuju se u konkretnim zajednicama koji snagom vlastite izvornosti oživljavaju Evanđelje i koji, neupitno, u Crkvi prepoznaju razlog svoga postojanja bez kojega ne bi mogli postojati". Prema njegovu shvaćanju, crkveni pokreti, poput fanjevačkog, *cjelovito* i obnoviteljski djeluju na *čitavu Crkvu*, intenziviraju *cjeloviti vjernički život* Crkve (Ratzinger, 1999., 47).<sup>19</sup> Ovim su zacijelo određeni i bitni kriteriji i temeljna obilježja crkvenosti pojedinog pokreta: bitan je kriterij ucjenjivanje pokreta u vjeru i jedinstvo Crkve, a temeljno obilježje apostolsko *poslanje* (*missio*, "apostolicitet"), odnosno misijsko djelovanje - evangelizacija. Evangelizacija je, prema njemu, povezana s društvenim služenjem.

Slično i naš uvaženi teolog T. Ivančić, izvrstan poznavatelj gibanja unutar Crkve i inicijator jednog autohtonog crkvenog pokreta na našim prostorima, razlikuje *pokret u Crkvi* od *pokreta same Crkve*. "Pokreti u Crkvi su pojedinačna gibanja vjernika ili skupina vjernika. Tako su i redovničke zajednice gibanja u Crkvi. Pokreti same Crkve su pak gibanja *cijele* Crkve u nekom smjeru. ... Jednako su tako i koncilsko gibanje

i te biblijsko gibanje pokreti u kojima se kreće čitava Crkva. Razlikuju se, dakle gibanja u Crkvi od gibanja Crkve" (Ivančić, 1997., 16).

Bit eklezijalnog pokreta, sažeto rečeno, jest promjena, odnosno obnova, "promjena naglaska", intenziviranje i rehabilitacija cijelovitog vjerničkog življenja ili pak poboljšanje nekog segmenta religijske situacije uz obveznu podložnost crkvenom autoritetu, ostajanje unutar crkvenih okvira a prihvaćen je (barem implicitno) od autoriteta Crkve. To je zapravo conditio sine qua non da bi neki pokret uopće bio eklezijalni.

Eklezijalni pokreti nikada ne nastaju kao rezultat hijerarhijskih želja i/ili teoloških refleksija, umovanja i spekulacija. Naprotiv, uvijek nastaju kao praktični, življeni religiozni odgovor izazovima (sekulariziranog) svijeta i konkretnoj religijskoj situaciji u kojoj se vjernik nalazi. Vlastitost pokreta, naime, jest činjenica da se oni ne "osnivaju", oni "nastaju", "rađaju se", djeluju, (po)kreću se, ... žive.

Zajednička obilježja svim suvremenim eklezijalnim pokretima, ističe biskup Đ. Kokša (1988., 42), su:

- a) Svi su tzv. "*laički pokreti*", tj. rađaju se iz baze Crkve inicijativom laika i svećenika te su posebno prihvaćeni u laičkom dijelu Crkve.
- b) Kod svih je naglašena "*komunitarna dimenzija*" živjenja u obliku spontane društvenosti.
- c) Svi hoće očitovati "*vlastito iskustvo*" vjere. Niču iz karizme, i prije nego nauk pokazuju svoj vlastiti model, kako živjeti iskustvo jedinstva s Kristom i ljudima...
- d) Svaki drži da ima značajku univerzalnosti i to s obzirom na sadržaj, stil, poruku, kao i na područnost: župu, biskupiju, narod, državu.
- e) Svaki je "*ekumenski otvoren*". Drže da je Evanđelje shvaćeno u duhu vlastite karizme, pravo mjesto susreta svih u dijalogu.
- f) Svi imaju "temeljno jedinstvo nadahnuća", svi drže da je mjerilo svega Božja Riječ; osobno i kolektivno iskustvo Krista, pomognuto darovima Duha Svetoga, odlučujuće je svjedočenje ljubavi prema Bogu i ljudima."

Eklezijalni pokreti su, dakle, vjernički, laički pokreti u Crkvi koji nastaju sua sponte kao egzistencijski odgovori na društvenu situaciju, religijske izazove ili eklezijalne okolnosti ili (ne)prilike određenoga vremena. Suvremene eklezijalne pokrete, za rehabilitaciju autentično vjerničkih dimenzija života i akceptiranje vlastitoga vjerničkoga iskustva karakterizira komunitarno življenje, naglašavanje važnosti darova Duha Svetoga (karizmi) u svakodnevnom životu, spontani ekumenizam, praktično vjerničko življenje i svjedočenje vjere u

## Zajednica - zajedništvo

---

Budući da nas u ovom radu zanimaju suvremeni eklezijalni pokreti koji u svom religioznom hodu, odnosno "programu života" naglašavaju važnost komunitarnog, zajedničarsko-karizmatskog življenja i koje pridaju veliku pozornost izgradnji svojih zajednica, potrebno je nešto reći i o pojmu zajednice i zajedništva. Zajedništvo je zapravo unutrašnje povezivanje članova a temelji se na subjektivnom osjećaju pripadnosti što ga iz naravnih ili duhovnih obilježja u sebi ima svaki pravi, istinski član neke zajednice.<sup>20</sup> Prema tome, naravne, prirodne, materijalne ili duhovne potrebe pojedinaca su razlogom za stvaranje (malih) zajednica. Kao društveno biće, osoba čovjek se ostvaruje tek u su-odnosu, komunikaciji, susretu, zajedništvu s drugim. Zajednica je zapravo prvi korak prema većoj univerzalnosti nego što je grupa kojoj se pripada.

U najopćenitijem smislu riječi zajednica je socijetalna formacija u kojoj su osobe, odnosno članovi koji je čine povezani u jedinstvo razumijevanjem, povjerenjem, zajedničkim osjećajem istih vrednota, i tome sl. Organizaciji, strukturi i trajanju zajednice pridaje se veće značenje negoli u grupi. Pojam zajednice već etimološki znači biti zajedno (biti-za-jedno). Napišemo li tu riječ zajedno, ona nam odgovara na pitanje *kako* članovi određene zajednice žive: žive -- zajedno. Ukoliko riječ napišemo razdvojeno (biti-za-jedno!) ona nam otkriva zajednički cilj *zbog kojega* članovi određene zajednice žive zajedno.

U zajednici su međuljudski odnosi obilježeni osobitom toplinom, emocionalnom dubinom, moralnom zauzetošću, visokim stupnjem kohezije, vremenskom trajnošću. Obilježje zajednice je snažan odnos solidarnosti među članovima i jaka međusobna interstimulacija članova. Svaka je zajednica ujedno i primarna društvena grupa, dok svaka primarna grupa ne mora biti zajednica.

U svim suvremenim eklezijalnim pokretima, naročito među fokolarinima i neokatikumenima, izgradnji primarne zajednica pridaje se veliko značenje. Te se zajednice, zbog opasnosti od elitizma, sektaškog zatvarnja i samodostatnosti, ostvaruju uvijek u univerzalnom zajedništvu s Crkvom. Ali i one same, po uzoru prve Crkve, ostvaruju četiri temeljne funkcije, dimenzije ili elementa vjerničkog zajedništva:

- a) *liturgija* (zajedničko vjerničko slavljenje Boga obredom, euharistijom, molitvom, pjesmom)
- b) *martirija* (svjedočenje, poklad vjere, apostolski nauk, navještanje vjere evangelizacija)
- c) *dijakonija* (bratsko služenje u ljubavi, caritas, služenje

braći ljudima u crkvi i u svijetu)

d) *koinonija* (zajedništvo u vjeri i životu, u brizi za druge koje obuhvaća prve tri funkcije).

Ova obilježja crkvenosti, kako se uvijek naglašava u težnji za izvorima, nalaze se u prvoj kršćanskoj zajednici koja im je uzor života i najčešće (idealni) kriterij djelovanja. U prvoj pisanoj povijesti Crkve - Djelima apostolskim - za prvu kršćansku zajednicu stoji da su se učenici "... pridržavali apostolske pouke, *zajedničkog života, lomljenja kruha i molitava...*" (Dj 2, 42-47).

Nauk Drugog vatikanskog koncila prema kojemu je *Crkva communio-zajdništvo* (LG 8), te da su svi članovi Božjega naroda (a ne samo hijerarhijski dio!) dionici Kristove svećeničke, proročke i kraljevske službe, samo je još dodatno ojačao već snažne težnje za malim zajednicama u novim eklezijalnim pokretima. Činjenica zajedničkog hoda na vjerničkome putu dodatno zbližava i osnažuje pripadnike da jedino zajedno idu naprijed i stvaraju pokret. Uzajamna potpora i pomoć pri rješavanju osobnih i zajedničkih svakodnevnih problema snažan je poticaj njihova hoda. A življena vjera, hranjena svakodnevnom molitvom i čitanjem Biblije, razlog je toga hoda. Takva vjera prožima cijelovitu stvarnost, a takve vjerničke zajednice, prema riječima Pavla VI., postaju „mesta evangelizacije, u korist šire zajednice, naročito mjesnih crkava, i nada za univerzalnu Crkvu”.<sup>21</sup>

Tradicionalnim pak vjernicima, onim pripadnicima Crkve na svjetonazorskoj konfesionalnoj razini, problem pripadanja zajednici vjernika osim masovnog pripadanja župi na tradicionalan način, uopće se i ne postavlja. Problem se postavlja onima koji traže više i teže za autentičnjim vjerničkim životom. Teolog Bono Zvonimir Šagi u knjizi *Traganje za novom crkvenom praksom* kaže: "Kršćanska je Crkva, duduše, uvijek u svojoj povijesti imala i takvih grupa vjernika, u kojima se ostvarivaod odnos nalik obiteljskom, kao što su redovničke zajednice, ali nikad to nije moglo postati općeniti model kršćanske zajednice. To su uvijek bile karizmatične grupe, koje su imale određenu funkciju u široj kršćanskoj zajednici ili bolje zajedništvu, prema posebnom daru Duha Svetoga a za određene potrebe svijeta i vremena" (B. Z. Šagi, 1982., 159). Crkva je kroz cijelu svoju povijest bila zajedničarska, ali se zajedničarskom življenu u crkvi nije uvijek pridavala dostatna važnost. A zadaća malih vjerničkih zajednica upravo i jest u tome da svaki pojedini njezin član postaje subjektom pred Bogom<sup>22</sup>. Stoga mala zajednica vjernika, ne samo da je povlašteno mjesto traženja osobnoga vjerničkoga iskustva nego je i ona sama rezultat toga traženja. Ona je plod osobne vjere. Zajednica vjernika je često puta ona koja generira i učvršćuje

vjeru pojedinca. Poglavito u sekulariziranom društvu kakav je suvremeniji svijet. Suvremena laička gibanja i pokreti svojim zajedničarskim življenjem upravo pokazuju da je suvremeniji društveni kontekst, koji je nastao i prije Drugog vatikanskog koncila, a poglavito desetljeća poslije njegova održavanja, pridonio brzom nastajanju novih modela društveno-religijskih formacija. U pokoncilskim crkvenim pokretima i gibanjima se stoga može i govoriti o *otkrivanju zajednice*,<sup>23</sup> jer se te suvremene religijske elite svojim komunitarnim življenjem danas udaljuju od religijskog individualizma i, ugledajući se u izvornost prvih kršćanskih zajednica, afirmiraju stajalište da kršćanska vjera međusobno povezuje ljude i da se Crkva obistinjuje u zajednici. Posljednjih desetljeća, poglavito u postsaborskim godinama, nastale su u svim djelovima Crkve grupe, gibanja, zajednice, pokreti čija su imena vrlo raznorodna: male skupine, oaze, kružoci, zajednice, duhovni pokreti. U sociologiji religije i teologiji za slične modele društvenih vjerničkih formacija u uporabi je vrlo često bio hvaljeni i osporavani naziv *bazične zajednice*,...<sup>24</sup> Male zajednice vjernika svjedoče o tome da je kršćanstvo sposobno ostati nazočno i u sekulariziranim, (post)modernim, otvorenim i pluralističkim društvima, nazvanima i „postkršćanskim”, u kojima kršćanska vjera prestaje biti „kulturnom očitošću”. Naime, ako je nekada, u predmodernom nesekulariziranom društvu čitavo društvo za kršćanstvo bila „prihvatljiva struktura” (Berger), onda suvremena, moderna, sekularizirana, složena društva s barem partikularnim neprijateljskim ozračjem prema dosljednom vjerničkom životu traže primjerene skupine, odnosno zajednice vjernika koje će biti primjereno odgovor takvim društvenim okolnostima. Nastajanje malih vjerničkih zajednica unutar crkvenih laičkih gibanja i pokreta upravo je odgovor i izraz stvaranja jedne za religijska udruživanja „prihvatljive strukture”. U (post)modernim sekulariziranim društvima kršćani na različite načine stvaraju mrežu zajednica (Zulehner, 1989., 19-27).

## Grupa

---

Još od antike je poznato da je čovjek društveno biće i da svako njegovo djelo ima na sebi i biljeg društvenoga, grupnog ponašanja. No, grupa<sup>25</sup> nije "izum" niti civilizacije niti čovjeka. I prije racionale spoznaje da je društveno biće čovjek je svoju društvenost živio u grupama. Čovjek, zapravo, oduvjek svoju društvenost živi u okviru grupnog ponašanja. Svaki se čovjek rađa, raste, djeluje i živi u u okviru neke manje ili veće grupe. Osjećaji osamljenosti i napuštenosti mogući su upravo stoga što je čovjek društveno, grupno biće a ne puka individua. Čitav se

ljudski život odvija unutar grupnih okvira. Ono što se može nazvati, povijest, kultura, civilizacija, ... produkt je grupe a ne pojedinca. Razumljivo je, stoga da grupa snažno utječe na čovjekov život i na njegovo ponašanje. Čovjek je čovjekom ponajprije u svome grupnom ponašanju, a ne po svojoj pukoj biološko tjelesnoj konstituciji ili pak izgubljenosti u bezličnoj društvenoj masi.

Grupa se, vrlo široko, može odrediti kao skupina ljudi s podijeljenim ulogama. Riječ *uloga*, pak, uzeta je iz kazališnog života. Najprije je upotrijebljena kao oznaka za komad papirusova svitka, odnosno uloška. Odatle etimološki vuče podrijetlo riječ "uloga" koja u kontekstu kazališnog života znači tekst na svitku za ulogu koju igra svaki pojedini glumac. Iz kazališnog života riječ se proširila na "pozornicu života" a označava *ulogu*, dužnosti i obveze koje pojedinac mora "igrati" na vlastitim "daskama koje život znače". Samorazumljivo je pak da ta uloga kako se danas shvaća u psihologiji i društvenim znanostima nije svjesna gluma pojedin(a)ca, premda i to u društvu ponekad može biti. "Ispravno igranje uloge uvjet je komunikacije s drugima, pogotovo s grupom." (Bajsić, 1994., 190).

Ovdje nas ne zanimaju nestrukturirane skupine, grupe u širokom smislu riječi, kao što su, neartikulirana mnoštva, masa (gomila), publika, agregat (skupina), i društveni pokreti. Naprotiv, predmet našeg interesa su samo strukturirane grupe, grupe u užem smislu riječi, koje ne samo da imaju sličan ili isti cilj, što je karakteristična značajka nestrukturiranih grupa, nego i *zajednički cilj* što ga nastoje ostvariti ili ostvaruju međusobno povezanom i koordiniranom djelatnošću. Razumije se da pri tom djelovanju svaki član grupe ima svoje *mjesto* u njoj i svoju aktivnu ulogu.

Temeljna obilježja strukturiranih grupa, dakle, grupe u užem smislu bila bi sljedeća:

- a) *zajednički cilj* članova grupe koji se ostvaruje zajedničkim djelovanjem svih članova grupe
- b) *zajednička akcija* (interakcija) odvija se tako da svaki član obavlja određene poslove koji su važni za postizanje cilja
- c) podijeljenost uloga (funkcija) služi ostvarivanju ciljeva grupe, organiziranosti skladnoj interakciji članova
- d) *sustav pravila* i normi (vrednota) važan za ponašanje članova grupe
- e) *svijest* o pripadnosti određenoj grupi.

Grupu, nadalje, karakterizira određena spontanost pristupa i stalnost članova, tražena, čuvstvena, kult(ur)na i životna homogenost, velika sloboda samoustroja s obzirom na cilj, strukturu, djelatnost grupe, a time i sklonost raznolikosti i

različitostima između grupe i grupe. Stoga pojedinac i može biti istodobno članom nekoliko grupa. Grupna dimenzija djelovanja je, ražumije se sužena, reducirana i relativno ograničeno prostorno rasprostranjena. Vremenito trajanje grupe je često vrlo relativno.

Može se, dakle zaključiti da je grupa, u užem smislu riječi: "prepoznatljiva, strukturirana, trajna kolektivnost društvenih osoba koje obavljaju recipročne uloge u skladu s društvenim (religijskim) normama, interesima i vrednotama u postizanju zajedničkih ciljeva" (RPKL, 91).<sup>26</sup>

Međutim, i pojам strukturirane grupe je relativno preširok da bi se opisalo i razumjelo vitalnost i dinamizam malih grupa unutar eklezijalnih pokreta i zajednica. Njihovu funkcioniranju najprimjereno je bi stajao pojам primarne grupe. Primarna grupa je ona u kojoj je zajedništvo osoba koje je sačinjavaju brojčano ograničen, s osobnim odnosima "face to face", s *dubokim osjećajem solidarnosti i potpunog prihvaćanja zajedničkih vrednota* koje tvore "kulturu" dotične grupe. To je zapravo skup odnosa a ne pojedinaca.

Ovakve (religiozne) primarne grupe su primarne ne samo po svom vremenskom trajanju nego još i više po *intenzitetu* odnosa među članovima. Među glavna obilježja primarnih grupa svakako spadaju:

- a) intenzivan interpersonalni odnos
- b) snažna emocionalna vezanost
- c) jako osjećanje vezanosti za grupu
- d) trajna živa interakcija svih sa svima
- e) jak utjecaj grupe na ponašanje članova
- f) trajni međusobni kontakt "face to face".

Uloga grupe, naročito primarnih u suvremenoj eklezijalnoj situaciji i previranjima nije malena. Nastajanjem novih eklezijalnih, kako predkoncilskih tako i pokoncilskih pokreta, uloga grupe se znatno povećala. Naime, suvremena civilizacija svojim je modelom življenja uvelike ugrozila baš i samo postojanje primarnih društvenih zajednica. Ali time nije riješila i pitanje čovjekovih potreba za njima, nego ih samo povećala. Stoga je na te potrebe u suvremenom društvu odgovore ponudila religija: bilo novim religijskim pokretima ili, pak, unutar tradicionalnih konvencionalnih crkava, novim komunitarnim pokretima i grupama.

Prema RPKL-u uloga grupe u Crkvi bila bi:

- da pomaže dozrijevanju na teškom hodu prema zajednici
- posreduje iskustvo "zajedništva", "suodgovornosti", "nazočnosti"
- radikalizacijom posredničkog modela dovodi do "para-

- lelne Crkve"
- ekleziogeneza – rađanje Crkve odozdol, "iz baze"
  - "povlašteno mjesto" jer uspijeva govoriti o Bogu i o religioznom iskustvu prilagođujući informacije i simboličke izražajne sustave. (213).

Budući da tradicionalna općenita crkvena pripadnost (na razini tradicionalnih župa) nije u modernom vremenu mogla zadovoljavati potrebe, navlastito kod mlađih, traženjem neposrednog religioznog iskustva razvile su se i drugačije forme zajedničarsko-grupnog tipa takvoga traženja. Vjerovanja i religiozna iskustva okupljaju članove da budu mala grupa ili zajednica vjernika – zajednica koja to dvoje (vjerovanja i religiozna iskustva) producira i koja je sama "proizvod" te iskustvene snage. Zajednica i mala grupa prijatelja svakako od svojih članova zahtijeva snažniji osjećaj pripadnosti i djelovanja negoli tradicionalna (teritorijalna pripadnost) župa. Grupa svojim (novim) članovima predočuje iskustvo ohrabrenja, nove kvalitete života, obnovu osobnog identiteta, ponude smisla. U maloj grupi se (osobno) religiozno iskustvo izriče na najsnazniji način i tako postaje religioznom porukom onima u grupi koji ga možda još uvijek nemaju, ali ga intenzivno traže. U grupi se, naime, ne prenosi samo verbalno religiozna poruka, nego *živo iskustveno svjedočanstvo koje postaje svjedočenjem, navještajem i porukom*. U grupi se doista religioznost izražava na iskustven, zahtjevan, shvatljiv, ali i subjektiv(istič)an način. Uloga i važnost grupe u prenošenju religioznog iskustva uvijek je vrlo važna, a u vremenima kriza formalnih institucija i njihovog slabog praktičnog utjecaja, ili eklezijalnim previranjima, gibanjima, pokretima grupa upravo postaje "povlaštenim mjestom" za prijenos religioznog iskustva.

Gotovo svim ulogama pripada određeni "društveni položaj", odnosno "status". Može se reći da svakom čovjeku pripada neka ili nekoliko uloga. Toj pak ulozi odgovara određeni položaj ili status na društvenoj ljestvici. Dobro igranje uloge od drugih članova društva (ili publike u kazalištu) manifestira se kao određeno očekivanje, priznanje ili pak negodovanje.<sup>27</sup> Ispuniti svoju ulogu, odnosno pravilno i dobro "igrati", znači živjeti i raditi tako da se ispune očekivanja grupe (ili šire društva) u kojoj se uloga vrši. Društveni status koji je tjesno vezan uz ulogu također je tjesno vezan i uz valorizaciju, odnosno promjenu vrednota u nekom društvu. U društvu, generalno rečeno, postoje dvije vrste statusa: dodijeljeni i steceni. Dodijeljeni status je, razumije se, usko povezan uz funkciju koju netko obnaša. Stečeni se pak status realizira uglavnom osobnim naporom.

Ovo nam je važno istaknuti samo stoga da bismo mogli

razumjeti bitno marginalni status eklezijalnih pokreta u Crkvi. Naime, u službenoj Crkvi radi se najčešće o dodijeljenom statusu. Postane li netko svećenikom ili redovnikom njemu odmah pripadne i određena uloga i s njom povezani dodijeljeni status.<sup>28</sup> Naprotiv, pripada li netko "laičkom dijelu Božjeg naroda", kao što pripadnici novih eklezijalnih pokreta redovito pripadaju, njemu status tek treba steći. A kako je Crkva od nižih stupnjeva klera prema samom vrhu hijerarhijske piramide izuzetno dobro integrirana s dobro definiranim i jasno raspodijeljenim ulogama, laici u njoj, unatoč deklarativnim izjavama kako Koncila tako i uskog hijerarhijskog vrha, još uvijek ostaju prisutni kao neartikulirana masa. Tek noviji pokušaji u traženjima, gibanjima i ustrojavanju novih eklezijalnih pokreta mogu nešto pridonijeti promjenama. Članovi novih eklezijalnih pokreta i male grupe svjesnih i angažiranih vjernika u njima, naime, duboko vjeruju u svećenički, proročki i kraljevski aspekt svoga krštenja, i svojim djelovanjem kako u Crkvi tako i u svijetu nastoje živjeti i svjedočiti svoje religiozno uvjerenje.

No, nije nam namjera ovdje govoriti o sociološkim obilježjima grupe, njihovu ustrojavanju, značenju, koheziji, dinamici... i tome sl., nego samo naznačiti tip okupljanja članova novih eklezijalnih pokreta u malim primarnim grupama u kojima se osjeća puno dinamizma, neopterećenosti institucionalizmom, religioznog zanosa, težnje za potpunim prevladavanjem između religije i života. Između onog što se može nazvati ortodoksija i ortopraksija<sup>29</sup>, ili još točnije rečeno pripadnicima novih eklezijalnih pokreta prioritetna je ortopraksija. Nije više u središtu objektivno učenje i esencija istine nego se naglasak stavlja na egzistenciju, osobno vjerničko iskustvo i doživljaj vjere.

Ovdje je naime riječ o malim strukturiranim grupama, grupama u užem smislu riječi, koje ne samo da imaju isti nego i zajednički cilj koji članovi ostvaruju međusobno povezanom i uskladenom djelatnošću. To se vrlo dinamično ostvaruje od organiziranja obreda i liturgije, zajedničke molitve i pjevanja do većih karitativnih i pastoralnih angažmana.

## Crkva

---

U sociologiju religije razlikovanje posve općenitih modela vjerskih okupljanja na kategorije crkva, sekta uveo je klasik sociologije religije Max Weber. Kasnije ih je detaljnije razradio Ernst Trötsch. Ne želimo se ovdje upuštati u detaljniju sociološku analizu tih općih kategorija nego samo, u glavnim crtama, tipologički opisati jednu i drugu kategoriju kako bismo mogli bolje razumjeti suvremene eklezijalne pokrete i njihove modele okupljanja vjernika.

Naime, pripadnicima novih eklezijalnih pokreta vrlo se često i u crkvenim krugovima, kako kod običnih vjernika tako i kod svećenika, dapače kod ovih potonjih još i češće, spočitavaju diskvalificirajuće etikete: "sekte", elita, iluministi, entuzijasti... Svi ovi termini sociologu više ukazuju na određeni stupanj tenzija koji postaje između tradicionalno konvencionalnog obrasca vjerničkog pripadanja Crkvi i dinamizma novoga što ga pripadnici novih eklezijalnih pokreta svojim životom prakticiraju i žive.

Nakon Drugog svjetskog rata Crkva i građani vjernici na našim prostorima našli su se u jednoj posve novoj i vrlo teškoj situaciji. Izrazito depriviligiranje Crkve i građana vjernika i(li) barem omalovažavanje vjere nije bilo nimalo pogodno razdoblje za nastajanje nekih novih eklezijalnih pokreta u našoj Crkvi. Štoviše i oni koji su prije postojali prestali su s organiziranim djelovanjem (na primjer, orlovi, križari, katolička akcija...). Društvene, ili još preciznije rečeno, političke prilike na našim prostorima, onemogućavale su stvaranje bilo kakvih eklezijalnih pokreta.

Osim toga napetosti prijelaza stanovništva iz seoskoga, ruralnog ambijenta, u kojima se vjera živjela na tradicionalno svjetonazorskoj osnovi, u industrializirane i urbanizirane prostore vrlo često na takav tip religijskog pripadanja ostavlja vrlo velike i duboke posljedice. Pridoda li se tome i ateističko-marksistička sustavna ideologizacija, religijski indiferentizam i ateizam su sasvim razumljivi rezultati (Grubišić, 1996.; Baloban, 1982.). Ovim smo samo kratko nastojali reći zašto se novi eklezijalni pokret, premda su u svijetu postojali i djelovali i prije Drugog vatikanskog koncila (kursiljo, fokolarini na primjer) nisu ranije pojavljivali na našim prostorima.

No, vratimo se ipak, nakon ovog kratkog ekskursa, kategorijama: crkva sekta. Već je spomenuto da je to razlikovanje u sociologiju religije uveo klasik Max Weber, a da ih je dalje elaborirao i razradio filozof religije i kulture Ernst Trölstch. Slijedimo, dakle, njihove idealnotipske distinkcije između crkve i sekte.

Crkva je prije svega stabilno i čvrsto hijerarhijski ustrojeno religijsko društvo *čijim se članom redovito postaje rođenjem*. Pripadanje Crkvi, prema tome, dolazi prije (osobne) odluke. Crkva, nadalje, pokazuje obilježja čistog institucionalizma koji svoj izraz dobiva u hijerarhiji, dogmama vjere, disciplini, ritualu i zajedničkim simbolima. Crkva je usmjerena prema općem, univerzalnom – teži uključivanju i obraćenju svih ljudi i otvorena je svakome bez izuzetka. Traži *modus vivendi* s globalnim društvom u kojemu je inkorporirana. Sklona je adaptacijama svijetu i kompromisima sa svijetom i to ne samo u "svjetovnim

pitanjima" nego čak i na planu etike i u sustavu vrednota. Nema netrpeljivosti i napetosti između Crkve i socio-kulturnog okruženja u kojem se nalazi.

Crkva se dakle, govoreći religijskim rječnikom, pošto je primila na temelju otkupljenja vlast podjeljivanja spasenja i milosti, može otvoriti masama i *prilagoditi svijetu*. Ona, da tako kažemo, može u neku ruku apstrahirati od subjektivne savjesti pojedinačnih vjernika u korist objektivnih dobara, odnosno milosti i otkupljenja. Ona "nosi svoje vjernike, sljedba je od svojih vjernika nošena" (Bartz, 1984., 8).

"Nauk, kult, ustrojstvo i zakoni nazočni su u Crkvi bez obzira na pojedinačnog vjernika i prije njega. Njoj se ne pristupa u slobodnoj odluci - u nju se krsti - njezinim čedom postaje krštenjem i maloljetno dijete. Crkva je vjernicima majka koja im preko svećenstva i sakramenata otvara objektivan put spasa." (Bartz, 1984., 8). Posredništvo spasenja preko sakramenata i svećenika u Crkvi je objektivno dostupno svima. Njoj se, dakle, može pripadati formalno i bez određenog osobnog participiranja i angažmana. Drugo je pak pitanje je li "takvo puko pripadanje" uopće religijsko-religiozno pripadanje. Riječ je ponajprije o kulturnoškom, svjetonazorskom pripadanju koje s djelatnim vjerničkim angažmanom novih eklezijalnih pokreta nema nikakve značajnije veze.

Za crkvu je, dakle, bitno da je ona religijska institucija, odnosno da je to postala u vremenskom razdoblju institucionalizacijom svojih vjerovanja, dogmi, normi i ponašanja. Institucionalizacija je proces po kojemu se postupnim (vremenskim) ritmom kristaliziraju, formaliziraju i učvršćuju društvene funkcije, odnosi i vrednote, tako da među članovima organiziranih grupa stvaraju relativno jednoliko ponašanje.

Institucionalizacija religijskih struktura bila je i jest predmetom mnogih povjesnih i sociologičkih istraživanja. Naročito na području različitih kršćanskih konfesija u kojima su kategorije, odnosno dualistički metodološki koncepti crkve i sekte aktualni.<sup>30</sup> Pritom je svakako najviše pažnje zaokupljaо prijelaz od prvotnog religioznog iskustva sa snažnim obilježjima karizme uteviljitelja življenog u kontekstu, pokreta, zajednice i grupe do "iskustva" koje jamče "oficijelni službenici" religije a živi se u kontekstu složene i diferencirane organizacije, odnosno društvenosti.

Teme koje se odnose na institucionalizaciju religijskih struktura nalaze se u središtu pozornosti naročito u razdobljima obnova, posuvremenjenja, gibanja, pokreta, previranja... U Katoličkoj crkvi takvo je bilo razdoblje upravo neposredno pred Drugi vatikanski koncil, saborsko i postsaborsko vrijeme. Dakle, upravo vrijeme nastajanja novih eklezijalnih pokreta koji su "predmetom" ovoga rada.

Već je na prethodnim stranicama spomenuto da je razlikovanje posve općenitih modela vjerničkoga okupljanja na kategorije *crkva*, *sekta*, uveo klasik sociologije religije Max Weber. Kasnije ih je detaljnije razradio Ernst Tröeltsch. Ne želimo se ovdje upuštati u detaljniju sociološku rasčlambu tih općenitih kategorija nego samo, u glavnim crtama, dakle tipološki i, po mogućnosti bez vrijednosnih prosudbi, opisati *sekstu* (*prepostavljamo, naime, da o Crkvi dovoljno znamo*), kako bismo mogli bolje razumjeti suvremena religijska gibanja i pokrete i njihove modele okupljanja vjernika. (Suvremene "nove religijske pokrete" i (post)moderni religijski "revival" razlikujemo od kategorije sekti u tradicionalnom religijskom životu kršćanskih sekt dominantno protestantske provenijencije!).

Weber-Tröeltschova dihotomna podjela vjerskih zajednica na crkve i sekte,<sup>31</sup> premda je uvelike izgubila na svojoj metodološkoj aktualnosti, zbog mnoštva religijskih zajednica, pokreta, grupe, skupine, udruženja... kako unutar tradicionalnih crkava, tako i unutar tradicionalnih sljedbi, naročito protestantske provenijencije, koji se ne mogu podvesti pod te metodološke i općenite kategorije, još uvijek može korisno poslužiti u temeljnoj raspodjeli vjerskih grupacija na spomenute koncepte.

Sekta bi prema tom idealtipskom konceptu bila udruženje, odnosno skupina svjesnih i strogih kršćana koji se, budući da su doista, na temelju subjektivnog, ili još točnije rečeno subjektivističkog uvjerenja, *pre-porođeni* u vjeri, međusobno udružuju, odjeljujući se od svijeta. (Svijet je zao: fuga mundi!). Zatvaraju se u svoje samodostatne kružoke. Često u svom religijskom životu naglašavaju više zakon negoli milost. U svojim pak grupama kršćansku "zapovijed ljubavi" prakticiraju, na manje više ekskluzivistički, rigorozan ili čak diskriminirajući i rigidan način. Naravno, sve to u vidu pripremanja i očekivanja skoroga svršetka svijeta, ponovnog Kristova dolaska (parusije), njegova tisućugodišnjeg kraljevstva (hilijazam ili milenarizam) i Sudnjega dana. (Apokaliptičke i milenarističke sekte).

Sekte se obično određuju, definiraju na dva načina. Prvi je odnos sekte prema Crkvi a drugi onaj koji određuje što su sekte u samima sebi.<sup>32</sup> U sociologiji religije sekte su pretežno definirane, ne po onome što su one po sebi, nego što su one u relaciji prema crkvi (Weber, Tröeltsch, Niebuhr, Becker itd.).

Termin sekta uglavnom se odnosi na sljedbe kršćanske, protestantske provenijencije. Sekte su doista povjesno najčešće nastajale od Crkve ne prihvatajući učenje (*hereza!*)<sup>33</sup>, ili pak uskraćujući joj posluh (*shizma!*)<sup>34</sup> (Jukić, 1987., 160).

Ne mali problem proizlazi odatle što bi pojam i značenje sekete trebao biti objektivan, vrijednosno neutralan pojam, ali on to nije. Nijedna sekta, naime, sebe neće nazvati sektem jer se termin u pejorativnom smislu upotrebljava da bi se neku (malu vjersku zajednicu ili grupu) diskvalificiralo i optužilo.

Točno je da se pojam sekti ne može svesti na jedan zajednički nazivnik niti "obuhvatiti jednim nadređenim pojmom", ali se karakteristične značajke sljedbi ipak mogu uočiti. "Treba se samo čuvati, ispravno primjećuje Bartz, da se svako od tih obilježja pošto-poto traži kod svake sljedbe." (Bartz, 1984., 7-9).

Uz već prethodno spomenuta obilježja treba još pridodati naglašeno nekritično tumačenje Biblije (ad litteram!), naglašenost "objava i proroštva, ekstatičnih pojava, opsjednutost nadosjetilnim, odbacivanje i zanemarivanje znanstvenog tumačenja svojega nauka, slijepe religiozne poslušnosti, pozivanje na čuvstvo i volju, a ne na razum" (Bartz, 1984., 11). Sekti je, dakle, uvjek imantan, makar i latentno, "fundamentalizam" i "fideizam".

Na organizacijskom planu sekete se povezuju u dobro ustrojene zajednice, propovijedaju bratstvo i jednakost članova, te već na zemlji obećavaju vječni raj ovozemaljske sreće. Razumije se da sve to može snažno pridonijeti i pridonosi u industrijaliziranom, urbaniziranom, anonimnom i otuđenom društvu, regrutiranju novih članova. Na ljudе koji žive u suvremenoj anonimnoj civilizaciji, egzistencijalnu strahu, i bez sigurnosti i topline što je pruža pripadanje primarnoj grupi to sigurno može imati gotovo magičan učinak. Navlastito na one koji se opiru "raju materijalizma bez sadržaja i smisla" i koji se ne mire s tim "kvalitetama" suvremenih društava. Nije nam, razumije se, namjera govoriti o sektama u suvremenom sociokulturnom okružju nego, velikim koracima, samo notirati, po mogućnosti bez vrijednosnoga suda, pojam, značenje i glavna obilježja sekete.

Dvije su, dakle, temeljne funkcije sekete:

- a) Sekta čovjeku pruža dom,
- b) Zaštićenost.

Samorazumljivo je pak da se radi primarno o "religioznom domu": zajedništvu, angažmanu, solidarnosti, povezanosti sa samim sobom i s najužom okolinom u kojoj se živi. Za sekte se (svjesno) odlučuju ponajprije ljudi u traženju, slobodno i bez prisile, premda ponekad i počesto ne i s potrebnom emotivnom distancicom i dostatnom racionalnom kritičnošću.

Sekta se obično zatvara u sebe, povlači se "pred zlim svijetom" i uspostavlja samo najnužnije odnose s društvom. Pritom se obično vanjski svijet demonizira, a sakralizira se vlastiti život u zajednici istomišljenika. Sekta, u "pustinji svijeta", nastoji biti oazom. Razumije se da se pri takvom mehaniz-

mu crno-bijelog projiciranja svijeta kod sebe vidi samo dobro a kod drugoga samo zlo i opasnosti. Takvim povlačenjem ponajprije se želi zaštititi vlastiti identitet. Povlačenje radi zaštite vlastitoga identiteta redovito postiže suprotan učinak. Poznato je, naime, da se kako osobni tako i kolektivni identitet učvršćuje *na rubovima* u izmjenama iskustava i komunikaciji s drugima. Proces takvog povlačenja, štoviše, vrlo često završava samoizolacijom koja, razumije se, bez ozbiljnih posljedica ne može dugo trajati. Svaka zajednica koja je fundamentalistički ukorijenjena u svom identitetu ili pak pati od nedostatka identiteta, te ga na taj način želi ukorijeniti s ciljem da bude uspješna i privuče što veći broj vjernika ima obilježja sekte i sklona je interpretiranju stvarnosti s pozicija isključivosti.

Pojam sekta u sociološkom se diskursu upotrebljava pretežno za sljedbe kršćanske provenijencije različitih evangeličkih usmjerenja. J. Jukić razlikuje "stare" i "nove sekte". Pod terminom "stare sekte" podrazumijeva vjerske sljedbe protestantske provenijencije nastale poglavito kao reakcija na uspjeh sekularizacije u svijetu i kao odgovor na krizno razdoblje kapitalizma (XIX. st.). Stare su sekte bile ukorijenjene u kršćansku tradiciju i nju su mijenjale i/ili radikalizirale. One obično prenaglašavaju eshatološku ili pneumatološku dimenziju kršćanstva a zanemaruju dogmatsko i doktrinarno načelo. Na taj način, prenaglašavajući eshatološku i duhovsku dimenziju a zanemarujući događaj utjelovljenja i važnost učiteljstva, remeti se ravnoteža kršćanskog učenja. Stoga sekte odbacuju povijest, sakramente, svećenstvo i teologiju, a naglašavaju elitizam "čistih" i "izabranih"; "govore tvrdim jezikom obraćenika i optužuju moderno društvo za pokvarenost, a Crkvu za nagodbu sa svjetom" (Jukić, 1991., 170).

Termin "nove sekte" Jukić upotrebljava za suvremene religijske formacije nekršćanske provenijencije koje se u suvremenoj socioreligijskoj literaturi pretežito nazivaju *novim religijskim pokretima*.

## Sekta u Crkvi

---

Eklezijalni pokreti pak, prema ovim grubim dualističkim konceptima, nisu niti sekta niti Crkva. Prema ovim određenjima i obilježjima crkveni pokreti i redovi su, per definitionem, "sekte u Crkvi" (Laurentin, 1979., 187). Oni, i navlastito neke njihove (zatvorene) zajednice, imaju stanovitih obilježja sekti u Crkvi baš kao i crkveni redovi. U tome da su crkveni redovi (i pokreti) sekta u Crkvi ima toliko istine "koliko se redovi trude oko specifičnog oblika naslijedovanja Krista. Ali oni to ne čine odijeljeno od nauka, liturgije i hijerarhije Crkve, kako je to u zapunjajućoj mjeri slučaj kod sljedbi, nego u živoj povezanosti

*s njom i u poslušnosti njezinu zakonu*" (Bartz, 1984., 183). Crkveni redovi uvijek ostaju otvorenima širem univerzalizmu i u jedinstvu s hijerarhijskim ustrojstvom Crkve.

Budući da sekta prekida svaki odnos s Crkvom i da nema nikakve (pozitivne) relacije prema njoj, ona nije odgovor i na religijsku situaciju, odnosno religijske (ne)prilike u Crkvi, kao što su to crkveni pokreti i redovi, nego su jednostavno odgovori na religijsku situaciju u društvu. Sekte su eminentno religiozni odgovor na religijsku situaciju u (svjetovnome) društvu, a crkveni pokreti (i redovi) su to samo djelomično! Oni su često puta odgovor na nekršćanski život kršćana, dakle *krizu crkvene religije*<sup>35</sup> koja se očituje poglavito u tome da je i ona *podlegla kušnjama svijeta i prihvatile njegove ideale* (Jukić, 1991., 177). Uz to što su odgovor na svjetovnost svijeta, oni su i odgovor na stanje u Crkvi koja se suobličuje takvome svijetu i koja "paktira" s njime.

Na suprotnome polu od sekete nalazi se gnoza u čijim se svjetonazorskim temeljima umjesto vjere nalazi znanje, odnosno spoznaja. A temeljno učenje takve spoznaje je neka vrsta *samoobjave*. Posredstvom te spoznaje čovjek, budući da je *odlomak Božjega bića*, postaje svjestan sebe i prisjeća se svoga dubokoga i božanskoga podrijetla. Ta samospoznaja nastoji razotkriti sve tajne i razviti sve skrivene moći u svijesti i na taj način otkriti Boga u vlastitome biću. Gnoza je dakle *umijeće* da se, na temelju vlastite samospoznaje, pronađe Boga u samome sebi. Ona, naime, drži da je svaki čovjek svjetlosna čestica božanskoga bića i da se spašava kad dođe do spoznaje svoje božanske naravi i svoga božanskoga podrijetla. U gnozi se, stoga, ne govori o spasenju nego o prosvjetljenju, ne o etici nego o misticu, ne o vjeri nego o spoznaji, ne o eshatologiji nego o prapovijesti, ne o odluci nego o iskustvu, ne o zlu nego o neznanju. Temeljno načelo na kojem se zasniva gnoza jest "otkriće transcendentnog načela u čovjeku" (Jonas, 1963., 124; Jukić, 1991., 171). A njezin krajnji cilj da pojedinca dovede do spoznaje, odnosno svijesti vlastitoga podrijetla i vlastite božanske naravi.

Sekta i gnoza nisu samo dva oštro suprotstavljenja učenja i dva kontrapozicijska pojma nego su i dva stalna iskušenja kroz svu povijest Crkve. Naime, budući da i sekta i gnoza remete ravnovjesje kršćanskoga učenja, u onoj mjeri u kojoj se prikloni jednom od tih učenja ona se približava jednome od tih polova: "Gnoza povlašćuje pol spoznaje do točke koja isključuje pol vjere. Sekta čini suprotno. Gnoza se rastvara u mudrosti, religijskoj filozofiji, panfilozofiji; sekta je fideistička i afirmira tvrdoču i zahtjevnost objavljene Riječi, svjedoči ludost Božju u sablazni Križa. Gnoza zavodi mudrošću; sekta šokira radikalizmom. Razmjerne tome koliko postaje religija mudrosti

kršćanstvo klizi u gnozu, a prema tomu koliko je fideističko teži prema sekci. U današnjoj Crkvi susrećemo sadržaje sekte - - konzervativizam, biblicizam, spiritualizam – koji su često oprečni sadržajima gnoze u Crkvi – humanizam, liberalizam, psihologizam, i antropologija. Te dvije tendencije dobivaju čak oblik pokreta. *„Sa strane teologije sekte javljaju se karizmatičke zajednice: kursiljo, fokolarini, molitvene skupine, mističke grupe; sa strane teologije gnoze nastaju razne družbe meditacije i korištenje grupe sve do najnovijih humanističkih teologija“* (Jukić, 1991., 171-172. Istaknuo S. T.) Pripadnici suvremenih crkvenih pokreta, prema ovom mišljenju, svojim stanovitim obilježjima tendiraju sektama. Potrebno je, međutim, istaknuti da oni takva obilježja nipošto nemaju u svom sadržaju vjere, nego ih mogu pokazivati samo svojom izvanjskom strukturu. Moderna pak religioznost, življena u suvremenim vjerskim pokretima, na izravan način nosi obilježja ideologije sekte ili ideologije gnoze (Bergeron, 1982., 348).

Mnogi crkveni pokreti koji u svom početnom djelovanju nose snažna obilježja religijskog protesta s vremenom se “udomljavaju” u postojeće religijske strukture i integriraju u postojeće institucije. Na taj način oni u znatnoj mjeri izgube svoj početni radikalizam i izvornu snagu obnove (Wach, 1962.176-232). Primjerice, franjevački pauperistički pokret, nastao u XII. st. kao pokret laika, svojim je radikalnim siromaštvo bio vrlo dinamičan obnoviteljski pokret da bi se s vremenom ustrojio kao crkveni red<sup>36</sup>. Slično se u naše vrijeme postupa s nekim laičkim crkvenim pokretima. Oni se žale da ih se kao zajednice novog tipa, primjerena (post)modernom vremenu, želi ustrojiti kao crkvene redove i integrirati u tradicionalne, postojeće crkvene strukture (Lohfink, 1977., 241-251; Zulehner, 1989., 103-105). Štoviše, napetosti između karizmatskih obnoviteljskih novosti i već ustrojenih, organiziranih vjerničkih struktura trajale su od početaka Crkve, kroz svu njezinu povijest i traju i danas. A. M. Greeley (1979.) s pravom ističe da se cijela “povijest kršćanstva može promatrati kao dugi niz sukoba između gorljivoga vjernika i birokrata, u kojemu prvi obraća drugoga ili ga smjenjuje, ili ga, u ekstremnim slučajevima, osuđuje i ekskommunicira.” Vrijedi, razumije se, i obrnuto. I eklezijalni pokreti, poglavito in statu nascendi, sobom nose takve napetosti (Alberoni, 1977.; Pace, 1983.).

Eklezijalni pokreti, premda ostaju na marginama crkvenoga (ustrojstva), i unatoč određenim napetostima između karizmatsko obnoviteljskog dinamizma što ga sobom nose i postojeće institucionalizirane hijerarhijske ustrojenosti, dakle, nikada ne prekidaju veze i ne okreću se protiv eklezijalnih struktura. Radi se o napetostima između karizmatskog, izravnoga religioznog iskustva i već ustrojenih organiziranih ustanova

koje, po svojoj naravi, teže inerciji i institucionalnoj okoštalosti. Cilj pripadnika novih crkvenih pokreta uvijek je poboljšanje religijske situacije i intenziviranje religioznog života *unutar* Crkve. Žele preobrazbu crkvene institucije i misle da je mogu izvesti samo ukoliko u njoj ostanu. Pripadnici karizmatskih gibanja, štoviše, tvrde da će kao pokret nestati kad cijela Crkva postane karizmatskom. Uvijek su u potrazi za intenzivnim unutrašnjim (eklezijalnim) životom kao i za osobnim i zajedničkim nutarnjim religioznim iskustvom.

## Zaključne napomene

---

Dinamična i fluidna religija i religioznost što se živi u novim eklezijalnim pokretima uglavnom se ostvaruje u (primarnim) društvenim grupama i zajednicama koje pojedincu mogu pružati osobnu zaštićenost u zajednici istomišljenika. Stoga bi se i moglo reći da je takva religija i religioznost ponajprije religioznost osobnog iskustva, emocionalnog zajedništva i čuvstvenoga karaktera.

Ova gibanja u Crkvi su doista pokreti. Nastaju u crkvenoj "bazi" i iz nje se koherentno strukturiraju, nemaju formalnoga članstva, nisu (još!) crkveni redovi i teritorijalno su vrlo difuzno rasprostranjeni.

Cilj im je primarno, kao što je već rečeno, rehabilitacija autentično religioznoga, oživljavanje iskustava prve Crkve, a tek onda implicitno tome i promjena eklezijalnih struktura i povijesnih naslaga koje su postale balast življenoj i osobnoj vjeri. Institucija se, prema njihovu mišljenju, najbolje može promijeniti tako da se ostane unutar eklezijalnih okvira i nastoji iznutra fermentirati Evandželjem. Stoga i drže da je Sv. Franjo Asiški puno veći "kritičar" Crkve negoli Martin Luther. Oni doista za Crkvu pokazuju iznimani interes i ljubav i samo u njoj vide razlog svoga postojanja. Budući da nisu crkveni redovi nisu niti, po definiciji, "sekte u Crkvi". Točno je pak da imaju stanovitih obilježja, "sekti", odnosno "sekti u crkvi", prije svega naglašeni fideizam i stanovitu zatvorenost, ali oni uvijek ostaju otvoreni većoj univerzalnosti i nikada ne naglašavaju ekskluzivno pravo na spasenje. Kreativno grade svoje zajedništvo i, ostajući na marginama crkvenoga ustrojstva, ne pokazuju, unatoč stanovitoj napetosti, nikakve ozbiljnije znakove prekida s hijerarhijskom Crkvom. Štoviše, za (hijerarhijsku) Crkvu, prema vlastitim iskazima, osjećaju veliku ljubav i samo u njoj vide razlog svog postojanja i bez nje ne bi mogli postojati. Upravo to što "u Crkvi vide razlog svog postojanja i što bez nje ne bi mogli postojati", prema Ratzingeru (1999., 47), jest glavni test njihove crkvenosti.

Gotovo isključivo akceptiranje i rehabilitacija bitno reli-

gioznih dimenzija (obnova sakramenata, žarka molitva, naglašavanje važnosti darova Duha Svetoga, traženje osobnoga vjerničkoga iskustva) u ovim pokretima ne daju nikakva osobita opravdanja tvrdnji da je u njima riječ o traženju (idealiziranoga) zajedništva. Naprotiv, riječ je prije svega o traženju subjektivne iskustvene i doživljajne dimenzije religioznosti i primarnog nalaženje istomišljenika i zaštićenosti u (primarnim) grupama i zajednicama onih koji to isto traže i žele. Ove su zajednice snažno obilježene traženjem vlastitoga religioznog doživljaja i iskustva i istovremeno produkt toga traženja.<sup>37</sup>



---

# ***II.***

# **METODO LOGIJSKI PROBLEM RADA**





## Značenje i relevantnost teme

---

Nakon Drugog svjetskog rata (1945.) pa sve do kasnih 80-ih, vremena raspadanja i urušavanja komunističkog ideologijskog sustava, na tlu Hrvatske, na globalnom društvenom planu postojale su samo dvije velike, ponekad i oštro suprotstavljene institucije: država i Crkva. Prva je bila ustrojena na ideologijskim modelima marksizma i lenjinizma i njihovom negativističkom i urođeno malignu odnosu prema religiji i Crkvi kao i prema religijsko-religioznom fenomenu uopće.

Ateistički je svjetonazor proglašen "znanstvenim pogledom na svijet", promican je i protežiran na svim razinama društvenoga života, naročito na odgojno-obrazovnom planu. Cjelokupni život od dječjih jaslica, preko osnovne, srednje i visoke naobrazbe do staračkih domova bio je protkan "znanstvenim pogledom na svijet".

Na planu idejnog i ideološkog koncepta vladajućeg političkog sustava i njegova odnosa prema religijsko religioznom fenomenu ništa se bitno nije mijenjalo sve do njegova definitivnog silaska s vladajuće pozicije u društvu 90-ih godina. No, to ne znači da se u tom periodu od 45 godina vladajući politički ustroj prema religijsko-religioznom fenomenu, Crkvi kao instituciji i građanima vjernicima ophodio uvijek strogo represivno i bez praktičnih popuštanja. Naprotiv, postojali su i periodi izrazitog ideološkog popuštanja i demokratskijih odnosa (Roter, 1976.; Zrinščak, 1993., 107-124; Ivančić, 2001.).

Crkva je pak kao institucija stavljena izvan zakona. Isključena je iz javnog života, odgojno-obrazovnog sustava i svih sfera društvenoga života, poglavito onih koje bi mogle biti od većeg utjecaja na javni i naročito politički život.

U tom povijesnom obratu, lišena bilo kakvog legalnog utjecaja na društvo nije se našla samo Crkva kao institucija nego i građani vjernici kao takvi. I dok su se predstavnici i nositelji vlasti prema crkvenoj hijerarhiji i svećenstvu kolikotoliko ophodili s tolerantnošću i uvažavanjem u ophođenju, prema građanima vjernicima ideologijska oštrica represije bila je ponekad (i počesto) čak i jače usmjerena. Navlastito prema

onim "angažiranim".

Razumljivo je to i stoga što su pripadnici hijerarhije živjeli u "privilegiranom" i reprezentativnom statusu – crkve, dok su obični građani vjernici, angažirani laici živjeli svoj život u svijetu ovisni o položaju i namještenju koji su bili strogo kontrolirani i nadzirani od vladajućeg političkog sustava.

Stoga su građani (angažirani) vjernici odlučujući se za život u vjeri i po načelima vjere svjesno "izabirali" i konsekvene koje su u tako oštro polariziranu društvu slijedile: tretman kao građani drugoga reda i ljudi bez "moralno političkih podobnosti". Na praktičnom planu to se pak ponekad i vrlo drastično reperkutiralo. Od nemogućnosti napredovanja u struci i na društvenoj ljestvici bez obzira na stručnost i kompetentnost do nemogućnosti zapošljavanja, gubljenja radnog mesta, pa čak i neprikrivenog šikaniranja.

Prisjećamo se ovoga stoga da bismo se barem malo podsjetili u kakvom društveno političkom okružju je živio građanin (angažirani) vjernik. A u ovom radu i riječ je isključivo o onim (angažiranim) vjernicima koji svoj religiozni život ne temelje samo na tradicionalnoj, "naslijедenoj", predanoj, konvencionalnoj vjeri nego na svom vjerničkom religioznom doživljaju i svom vjerničko-religioznom iskustvu.

Radi se o pripadnicima *novih eklezijalnih pokreta, selektivnim skupinama* u Katoličkoj crkvi u Hrvata. Riječ je o laičkim (ali ne ekskluzivistički shvaćeno) gibanjima-grupama unutar Katoličke crkve na našim prostorima koja su djelatno zaživjela nakon Drugog vatikanskog koncila, a koja u svoj religiozni identitet i svoje religijsko pripadanja unose, uvjetno rečeno, nešto novo dotada uglavnom nepoznato na našim prostorima: *spontane i glasno izrečene molitve u molitvenim zajednicama, osobno svjedočenje vjere, naglašavanje osobno doživljennog religioznog iskustva, važnost čuvstvenoga u vjerničkom životu, komunitarno življenje i ne strogo strukturirani nego spontani liturgijski obred.*

U "Tipovima laičkog okupljanja", predavanju održanom na I. zboru hrvatskih vjernika laika u Zagrebu od 16.–18. listopada 1992. godine na kojem su se prvi put u našoj Crkvi predstavili i sami pripadnici pojedinih laičkih pokreta i grupa, Željko Mardešić (Mardešić, 1993., 138) govorio o četiri tipa laičkog okupljanja na našim prostorima:

Prvi tip okupljanja je župna zajednica, drugi bazične skupine teologije (nacionalnog) oslobođenja, treći su skupine radikalne kristijanizacije svijeta i četvrti skupine *radikalne osobne kristijanizacije*.

O ovom četvrtom tipu laičkog okupljanja, koje je "predmet" našeg rada i istraživanja kaže: "Riječ je o velikoj karizmatičkoj struji u suvremenom katolicizmu. Karizmatičari su se

pojavili u doba kraha svih zavodljivih utopija današnjice, što je dovelo do potpune političke ravnodušnosti i otklona svake ideologije. Kolektivni društveni projekt političkog oslobođenja izgubio je svaku vrijednost. Stoga karizmatičari radije odabiru askezu i misticizam nego društveni angažman. ... Njihova je religioznost naglašeno osobna, *privatna i utemeljena na vlastitu iskustvu*. U središtu je obraćenje, molitva, slobodno zajedništvo, osjećajnost, promjena svijesti" (Mardešić, 1993., 142). Naglasak, dakle, kod pripadnika ovakvog tipa laičkog okupljanja jest na *osobnom radikalnom obraćenju, življenom religioznom iskustvu, spontanom zajedništvu, čuvstvenom doživljaju vjere i rehabilitaciji autentično religioznog sadržaja*.

Upotrebljavajući ovu terminologiju, *nove eklezijalne pokrete (unutar Katoličke Crkve) potrebno je jasno i odrješito razlikovati od novih religijskih (ili religioznih) pokreta uglavnom drugih, bilo (daleko)istočnih ili zapadnih, religijskih provenijencija*. Za ove potonje u svijetu društvenih znanosti uobičajeni su termini (nove) sekte, denominacije (na anglosaksonском jezičnom području), Jugende religionen (religije mladih - na njemačkom jezičnom području), male vjerske zajednice, odnosno naručestaliji novi religijski pokreti, itd. O primjerenošti naziva u terminologiji se već dugo vode rasprave koje će još potrajati (Introvigne, 1990., 17-22). Ipak je u sociološkoj literaturi za ove druge prevladao izraz novi religijski pokret kojega je uveo antropolog Victor W. Turner. Što se pak tiče novih (duhovnih) pokreta unutar Katoličke crkve, za njih Agostino Favale predlaže naziv crkveni (eklezijalni) pokreti (Favale, 1991., 14-17). U ovom ćemo se radu služiti nazivom eklezijalni pokret da bismo točnije odredili da je riječ o pokretima, gibanjima unutar Katoličke crkve, a ne o sektama (kršćanske, uglavnom protestantske provenijencije) ili novim religijskim pokretima (nekristijske tradicije i sinkretistički impregniranih vjerovanja).

Empirijskih istraživanja na planu sociologije religije bilo je i u komunističkom sustavu u Hrvatskoj. No, niti jedno se nije bavilo problematikom novih eklezijalnih pokreta unutar Katoličke crkve u Hrvata. Govorit ćemo, dakle, o novim eklezijalnim pokretima na prostorima Hrvatske u Katoličkoj crkvi, a ne o onima koji postoje među Hrvatima u dijaspori.

U spomenutim empirijskim istraživanjima, međutim, osim istraživanja religioznog ponašanja katolika sredinom 80-ih godina u Dalmaciji dr. Ivana Grubišića za potrebe splitske pokrajinske sinode, nije niti načelno ništa bilo rečeno o društveno-političkom ozračju i socijetalnom millieu u kojem se građanin vjernik nalazio. To pak ozračje i društveno-politički kontekst bio je za građane vjernike *izrazito nepovoljan i diskriminirajući*, premda se to prema pozitivnim zakonima

ondašnje države ni po čemu nije moglo vidjeti. Ne želimo u ovom radu ulaziti ni u kakvu valorizaciju navedenih istraživanja, njihovu podrobniju analizu i znanstvenu validnost i korektnost,<sup>39</sup> ona za potrebe ovoga rada nije niti potrebna, ali ipak možemo i moramo spomenuti da su fenomenu religije i religioznosti prilazila gotovo *isključivo s marksističkog zrenika i fenomen religijskoga promatrala unutar toga (za)danog teorijskog okvira*.

Jedno pak istraživanje, s našeg stanovišta, kako zbog popuštanja stroge ideološnosti tako i zbog analognog sadržaja, zaslužuje pozornost. To je istraživanje o religioznosti u malim vjerskim zajednicama na području Zagreba što ga je 1988. godine proveo Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu.

Tek je to istraživanje dalo neke osnovne spoznaje o malim vjerskim zajednicama "in vivo, u njihovim realno egzistirajućim oblicima i unutar konkretnog društvenog okruženja" (Kufrin, 1991., 99).

Analogno ovom istraživanju malih vjerskih zajednica (sekti) u Zagrebu, barem što se metoda tiče (sustavno promatranje i sudjelovanje, anketni upitnik i dubinski intervju), nastojali smo provesti istraživanje novih eklezijalnih pokreta u Katoličkoj crkvi kod nas, jer oni po nekim svojim sociološkim obilježjima i značajkama (idealnotipski!) imaju stanovitih karakteristika "sekti u Crkvi". S tim u vezi Ljudevit Plačko opravdano primjećuje da ima mnogo indicija koje govore u prilog tome da je način izražavanja religioznosti u malim vjerskim zajednicama i bazičnim grupama (molitvenim zajednicama eklezijalnih pokreta) velikih vjerskih zajednica vrlo sličan (Plačko, 1991.).

Naše istraživanje na razini opservacije, sociologische deskripcije, problematizacije i religijski oformljenih i utemeljenih spoznaja, metodom selektivna izbora i prethodno navedenih obilježja donošenja "novoga" u kontekst naše Crkve, obuhvatilo je ove eklezijalne pokrete: *Fokolarine (Djelo Marijino), Zajednicu Molitva i Riječ ("Mir"), Zajednicu bračnih susreta, Mali tečaj (Kursiljo), Karizmatski pokret, FRAMA (Franjevačka mladež) i Franjevački svjetovni red*.

U pristupu ovim eklezijalnim pokretima služio sam se uglavnom sustavnim opserviranjem, neformalnim razgovorima s mnogobrojnim pripadnicima i voditeljima nekih pokreta, dubinskim intervjuima (najviše sa suradnicima Kursilja), osobnim sudjelovanjem u molitvi, liturgiji, seminarima i spontanim molitvenim susretima. U lipnju i srpnju 2001. u Institutu društvenih znanosti Ivo Pilar religiologiska grupa provela je opširno anketno istraživanje pripadnika navedenih crkvenih pokreta.

Sumirajući razloge za ovo i ovakvo istraživanje htio bih naglasiti sljedeće:

- a) Želimo ovim radom dobiti sustavniji uvid u stanje, odnosno proces događanja u novim eklezijalnim gibanjima, pokretima u našoj Crkvi, te na taj način detektirati unutrašnja crkvena (pokoncilska) previrana i glavne tendencije i usmjerena novih laičkih eklezijalnih gibanja i pokreta.
- b) Izbjeci, koliko je god to moguće, jednostranosti mono-teorijskog i metodologiskog pristupa "izvana" i stupiti fenomenu novih eklezijalnih pokreta "iznutra" nastojeći zadržati uvijek potrebnu kritičnu distancu prema istraživanom fenomenu.
- c) Sustavnije i dublje proučiti i analizirati relevantne značajke i temeljne odrednice eklezijalnih pokreta.

Spominjemo također da je ova problematika na području naše sociologije religije, osim fragmentarnih članaka u crkvenoj i pastoralno-teološkoj literaturi, gotovo u potpunosti neistražena. Gotovo da bi se moglo reći terra incognita. Mišljenja sam, stoga, da istraživanje na tom kod nas još uvijek nezaoranu polju može biti i svojevrsni doprinos našoj sociologiji religije i boljem razumijevanju novih eklezijalnih tendencija, gibanja i pokreta unutar Katoličke crkve, a time i boljem razumijevanju spomenutih fenomena unutar Katoličke crkve u Hrvata.



---

## *III.*

# METODO LOGIJSKI PROBLEMI SOCIOLOGIJE RELIGIE

---



Metodologiski problemi i metodološki pristupi fenomenu religije i religioznosti svakako je temeljno područje u sociologiji religije. U svojim počecima, naime, sociologija religije bila je više teorijska negoli empirijska znanost. Razumljivo je to, ako se ima na umu činjenica, da se i sociologija kao znanost razvila iz filozofije. No u svom dalnjem razvoju sociologija uopće a i sociologija religije kao subdisciplina sociologije sve više postaje empirijskom znanosti. Ubrzano je rastao broj empirijskih istraživanja, naročito u SAD-u i (Zapadnoj) Europi. Njihov je interes bio usredotočen uglavnom na vanjsku, manifestativnu stranu religijsko-religioznog fenomena.

Naime, fenomen religije kao društvene činjenice i religioznosti (osobni, subjektivni stavovi vjernika!) i suviše je kompleksan, multidimenzionalan i slojevit a da bi se precizno i decidirano moglo reći i definirati što su to religija i religioznost. Opravdano s tim u vezi primjećuje Serge Bonnet: "Naše razlikovanje između termina religija, religioznost, vjera, vjerovanje, teologija proizlazi iz konfesionalne terminologije. Sumnjam da se tim riječima može dati znanstveni smisao u sociologiji i psihologiji" (Bonnet i sur., 1978., 30). S tog razloga, izuzetne složenosti fenomena i njegove vrlo teške precizne (znanstvene) određljivosti, sociozlozi najčešće pribjegavaju posrednom definiranju ovog kompleksnog fenomena. Služe se pritom pomoćnim indikatorima ili različitim dimenzijama religioznosti. Postoji, dakle, u sociologiji religije izrazita tendencija da se uspostavi određeni broj dimenzija, odnosno relevantnih indikatora primjenjivih na što veći broj različitih religijskih i konfesionalnih sustava.

U počecima empirijskih istraživanja najviše se istraživala jedna ili dvije dimenzije religioznosti (posjet vjernika obredu i izvršavanje pojedinih crkvenih dužnosti - krštenje, pričest, vjenčanje, crkveni sprovod itd.) koje bismo danas preciznije mogli nazvati pojmom crkvenosti (Kirchlichkeit). Ovakva jednodimenzionalna, mahom sociografsko deskriptivna istraživanja vrlo brzo su se pokazala nedostatnima i neprim-

jerennima istraživanom fenomenu. Stoga je, primjećuje J. Jukić "u suvremenoj sociologiji s vremenom prevladalo uvjerenje da je bilo kakva jednodimenzionalna mjera religioznosti nužno nedovoljna, jer ako i nije lažna, iskrivljuje mnoge važne razlike između ljudi s obzirom na ono što smatraju da je religioznost i izražavaju svoju privrženost religijskoj grupi i njezinom ideološkom sustavu". (Jukić, 1991., 21).

Višedimenzionalna istraživanja su ona koja fenomen religije i religioznosti tretiraju s više različitih stanovišta a navlastito sa stanovišta strukture fenomena. Ključno pitanje na koje takva pitanja žeze dati odgovor jest *kakav* je društveni fenomen koji se istražuje. Razumljivo je da tu onda spadaju sva istraživanja koja teže definiranju, određivanju i opisivanju osnovnih dimenzija (atributa) istraživanog fenomena, odnosno religije i religioznosti. Takav pristup, ne bez razloga, u sociologiji S. M. Garr (Garr, 1984.) naziva *objektivističkim* modelom. Prvi korak ovakvog pristupa sastoji se u traženju osnovnih dimenzija, atributa religioznosti, odnosno traženje onih specifičnosti koje fenomen religije i religioznosti čine različitim od drugih društvenih fenomena. Ovaj je korak u bitnome determiniran teorijskim pristupom fenomenu. Suvremeni sociolozi religije danas su suglasni u tome da je fenomen isuviše složen, slojevit i fluidan da zapravo traži ne samo analizu mnogih dimenzija, atributa i aspekata, nego i više različitih teorijskih pristupa.

U višedimenzionalnom pristupu fenomenu religije i religioznosti, po mišljenju J. Jukića, najdalje su otišla dvojica američkih sociologa - M. B. King i R. A. Hunt. Oni, su pomoću faktorske analize, odredili čak jedanaest načina na koje se može biti religiozan. Među tih jedanaest modela čine nam se najbitnijima priznavanje vjere, pobožnost, uključenje u crkvu, pohađanje obreda, organizacijska djelatnost, materijalna pomoć, poznavanje vjere, usmjerenost na religiju, religiozno ponašanje, svjedočenje i svijest o važnosti religije za život (Jukić, 1991., 21-22).

No, višedimenzionalni pristupi fenomenu religije i religioznosti na empirijskom planu uglavnom se oslanjaju na različitim varijantama ili preinakama pet glavnih dimenzija religioznosti što su ih konstituirali Charles Y. Glock i Rodney Stark. Prema mnogobrojnim i različitim istraživanjima u Americi, od kojih navodimo empirijski verificirano mišljenje Hiltya i Stockmana (1986.) "petodimenzionalno" istraživanje, uz to što nudi najbolju mogućnost interpretacije, zadovoljava i s konceptualnog i sa statističkog stanovišta.

Prva dimenzija u ovom metodološkom konceptu je dimenzija vjerskog uvjerenja ispitanika, druga je dimenzija religiozne prakse, treća religiozne spoznaje, odnosno religioznog znanja -

koliko ljudi znaju o sadržaju svoje religije, četvrta religijskog iskustva i peta dimenzija je dimenzija posljedica na moralni život ljudi, odnosno čimbenik utjecaja vjerskog uvjerenja na svakodnevni život čovjeka. Dakle, radi se o pet čimbenika po kojima se može utvrditi religioznost određene osobe (Acquaviva, Pace, 1996., 78). Riječ je, sažeto rečeno, o religijsko-religioznom:

1. vjerovanju
2. praksi
4. spoznaji (znanju)
3. iskustvu i
5. pripadanju.

Ovih pet dimenzija religioznosti implicira dosta precizno poimanje fenomena religije i religioznosti koji se razmatra kao kompleksan organiziran sustav značajnih i temeljnih potreba. Na taj se način religioznost pojavljuje kao manifestacija konkretnih oblika koji se znanstveno mogu razmatrati usredotočeni prema sudionicima religioznog čina na osobnom, grupnom i kolektivnom planu. Jukić smatra da je "teško zamisliti da postoji još neki način na koji se može biti religiozan, barem što se tiče kršćanstva i njemu sličnih religija" (Jukić, 1991., 12). Ovih pet dimenzija zapravo čine prostor ili polje religioznosti. Rezultati svakog od pojedinih istraživanja pokazuju koji su čimbenici, odnosno dimenzije temeljne, fundamentalne a koje su pak popratne, sekundarne naravi. Ove potonje je u nekim istraživanjima moguće i izostaviti.

Spomenimo još i činjenicu, koju je Glock u suradnji sa Starkom kasnije razradio, da su čimbenici, odnosno dimenzije religioznosti relativno nezavisne, autonomne jedna od druge. Potencijalno značajnija ovisnost postoji između vjerovanja, iskustva i osobnih moralnih posljedica.

Jedini ispravan put u sagledavanju ovih pojedinačnih religioznih dimenzija, odnosno čimbenika religioznosti je multiteorijski i višedimenzionalni pristup.

Dakle, pluridimenzionalnost ne uključuje samo to da se fenomen religije i religioznosti mora istraživati sa svih različitih stajališta, nego i to da se za svako pojedino stajalište samo sociološki pristup ne može držati dostatnim. Stoga je uz višedimenzionalan pristup ovom slojevitom fenomenu potrebno i interdisciplinarno istraživanje.

Prije nego što se osvrnemo pojedinačno na svaku od ovih pet dimenzija, recimo da nam je za potrebe ovoga rada najvažnija dimenzija religioznog iskustva. Članovi novih eklezijalnih pokreta, naime, najviše naglašavaju ovu dimenziju i izričito kažu da na vlastitom religioznom iskustvu temelje svoj, ne samo vjernički nego i cijeloviti život.<sup>40</sup> Stoga ćemo toj dimenziji i posvetiti veću pozornost.

## Dimenzija religijskog vjerovanja

---

Dimenzija vjerovanja, odnosno jakosti vjerskog uvjerenja, nedvojbeno, zauzima vrlo važno mjesto u istraživanju religijsko-religioznog fenomena. No, ostaje problem univerzalno važećih kriterija kojima bismo mogli odrješito i jasno odvojiti vjerovanje od nevjerovanja ili konkretno vjernika od nevjernika. Ovaj problem, odnosno pokušaj njegova rješenja rezultirao je s nekoliko nezavisnih modela mjerena vjerovanja.

Postavlja se, naime, izravno pitanje: kako i pomoću kojih kriterija razlikovati vjernika od nevjernika? Glock i Stark odgovaraju da pojам vjernika prepostavlja osobu koja ima izvjesna znanja o nadnaravnom, koja vjeruje u (jednoga) Boga, svetoga, božanskoga Spasitelja, kao i u zagrobni život. Pod poimanjem religijskog vjerovanja pak načelno podrazumijevaju "cjelokupnost stavova pojedinaca spram nekog superiornog (nadnaravnog) bića ili sile koja u sebi nosi tajanstvena ili transcendentna svojstva." (Glock, Stark, 1974., 22).

Religijsko vjerovanje slično definiraju i talijanski sociolozi religije Enzo Pace i Sabino Acquaviva. Oni kažu da se "religijskim vjerovanjem općenito smatra skup stavova pojedinaca spram nekog višeg bića ili moći, shvaćene kao transcendentne ili tajanstvene... Stoga možemo reći da je religijsko vjerovanje prije svega odnos (vjerovanje u) koji označuje priznanje, podvrgnuće, ograničenost i nemoć ljudskog bića spram nekoga moćnog bića, puna svjetlosti i istine, pa u skladu s takvim priznanjem pojedinac sređuje vlastite spoznajne sustave (S. Acquaviva; E. Pace, 1996., 86-87). Razumljivo je da ovamo pripada i sustav religijskih dogmi, odnosno vjerskih istina koje vjernik, želi li to biti odnosno ukoliko on to jest, mora (obvezatno) prihvati. Teolozi bi rekli *fides quaerens intellectum*.

Praveći razliku između religijskog vjerovanja<sup>41</sup> i religioznosti<sup>42</sup> u Europskom istraživanju vrednota (EVS) u koje je u organizaciji Katoličkog bogoslovnog fakulteta 1999. uključena i Hrvatska, religijsko se vjerovanje (pravovjernost) mjerilo iskazima o vjerovanju: u Boga, u život poslije smrti, u pakao, u raj, u grijeh i u telepatiju.

Postoji također, kada je riječ o dimenziji religioznog vjerovanja, čitavi set varijabli koje se u istraživanju njegovih temeljnih obilježja najčešće koristi. Npr.:

- vjerovanje u nadnaravno biće
- imena (nazivi) koji se tome biću pridaju
- intenzitet (stupanj) vjerovanja u to biće
- vjerske izvedenice (o zlu i njegovu opravdanju), o spasenju (soteriologija), podrijetlu svemira, o postjećem društvenom poretku.

Glock i Stark su dimenzije religioznog vjerovanja, odnosno intenziteta vjerskog uvjerenja ispitanika analizirali i pomoću indeksa "pravovjerja; ortodoksije" i "partikularizma". "Pravovjerje; ortodoksija" se odnosi na mjerjenje stupnja slaganja sa stavom da je istinito određeno teološko učenje o postojanju natprirodnoga. "Partikularizam" se pak očituje u ekskluzivističkom uvjerenju da se spasenje može postići samo unutar vlastite vjerničke zajednice. U tradicionalnom kršćanskom učenju, primjerice, partikularizam se očituje, u ekskluzivističkom načelu da "izvan Crkve nema spasenja" ("extra Ecclesiam nulla sallus").

Klasična forma religijskog vjerovanja, drži Sabino Acquaviva očituje se u mitološkom religijskom obrascu. Mit je, smatra on, uvod u religijsko vjerovanje, njegov primordijalni i početni oblik. Preko mitološkog govora (s transcendentnim bićem) vjernik se osjeća prosvijetljenim, bliskim nadnaravnog sili koja je kadra spoznati univerzalni zakon. Tragovi mita mogu se pak pronaći u svim velikim religijskim sustavima a navlastito u tzv. "Religijama knjige", odnosno onima koji se temelje na postojanju i prihvaćanju nekoga svetog teksta (Vede, Biblija, Kuran, ...).

Shvaćajući religioznost kao skup subjektivnih ponašanja i odnošaja prema transcendentnom biću rezultati istraživanja iz sociologije religije i socijalne psihologije su pokazali da je samo vjerovanje (ortodoksija!) "jače" od vjerske prakse (ortopraksije!), ali ne uvijek i od religioznog pripadanja određenoj religijskoj instituciji ili grupi. Pripadanje nekoj religijskoj zajednici i identifikacija s njome ponekad može biti "jača" i od samog vjerovanja. Pojedinci, naime, mogu nastaviti vjerovati (ortodoksija) čak i onda kada je njihovo religiozno ponašanje (ortopraksija) u očitu neskladu s onim (*u*) što vjeruju, dok se pripadati nekoj religijskoj zajednici i identificirati se s njome ponekad može jače nego što se vjeruje u određene vjerske istine dotične zajednice. Štoviše, tragovi mitskog ili (para)religijskog vjerovanja i ponašanja mogu se pronaći i kod onih koji se deklariraju (ne)vjernicima ("da pokucam u drvo", "crna mačka" i tome sl.).

Spomenimo i to da je u iskazima vrlo teško razlučiti vjerovanje koje je zbiljski (autentično), osobno doživljeno (osobno iskustveno vjerovanje!) od onoga koje je stečeno socijalizacijom (tradicionalno, naslijedeno vjerovanje).

Postoje, nadalje, navode Glock i Stark, kako izravni tako i neizravni pokazatelji religijskog vjerovanja.

Izravni pokazatelji religijskog vjerovanja su:

1. vjera u vrhunaravno biće
2. vjera da je svijet stvoren od (toga) vrhunaravnog bića
3. vjera u određeni sveti (uzvišeni) tekst
4. vjera u drugi svijet, odnosno zagrobni život
5. vjera da su zlo i smrt posljedice (istočnoga) grijeha
6. vjera u spasitelja (soteriologija), proroke i osnivatelje religija.

Neizravni pokazatelji religijskog vjerovanja su:

1. vjerovanje u povezanost postojanja zla i vraga, (posljedica, uzrok)
2. vjerovanje da bogatstvo i siromaštvo proistječe od Boga
3. zanimanje za konačna (posljednja), bitna značenja - postojanje Boga  
- ono što se događa, nastupa poslije (osobne) smrti  
- konačni smisao života  
- podrijetlo svemira.

Religija i religioznost kao fenomeni, dakle, ne impliciraju samo kulturološke modele u kojima ljudi žive u društvu. Oni u sebi latentno sadrže, smatra Acquaviva (1996, 80-94), modele genetski utemeljenih potreba - prevladavanje straha od smrti, zadovoljavajuće libida i nekih kulturoloških potreba. Dakle integralni čovjekov svijet - mikro i makrokozmos. Laszek Kolakowski to lapidarno kaže: "Ja nikako nisam siguran u to što je religija, ali što god da religija jest, ona uključuje u sebe povijest bogova, ljudi i svemira (1987., 33).

Razumljivo je da se ova dimenzija religioznog vjerovanja, unatoč relativnoj autonomnosti među dimenzijama, ne može odrješiti i jasno odijeliti od drugih dimenzija religioznosti. Religijsko je vjerovanje ponajprije relacija, odnos (vjerovanje *u!* Nekoga, odnosno, još preciznije kazano, vjerovanje Nekomu!), spram Moćnog, Svetog, Transcendentnog Bića puna svjetlosti i istine. Sukladno tom vjerovanju i priznavanju tog Bića pojedinac osobno usklađuje svoj spoznajni i vrijednosni sustav. Naravno da se ova dimenzija ne može jednostrano isticati na štetu drugih dimenzija i absolutizirati. Svako jednodimenzionalno isticanje, naime, remeti ravnovesje i narušava cjelovitost vodeći u hemiplegiju.

Onima koji naročito naglašavaju na praktičnom planu važnost molitve (karizmatsko-molitvene zajednice na primjer) vrlo se lako dogodi da postanu "paralizirani" na planu društvenog angažmana. Oni pak koji pretjerano naglašavaju važnost političkog angažmana (bazične zajednice u Južnoj Americi, politička teologija - J. B. Metz, D. Seele, i teologija

oslobođenja L. Boff i drugi), olako "zaborave" da se izgradnjom "kraljevstva Božjega na zemlji" ovdje i sada, nipošto ne iscrpljuju sve dimenzije religije i religioznosti, nego, naprotiv, da se neiscrpivo bogatstvo drugih dimenzija nedopustivo zapostavlja i reducira (do banalnosti) na društveno-politički angažman - a to onda nije religija i religioznost. Odvojiti dimenziju vjerovanja od drugih dimenzija, primjerice religijsko-religioznog iskustva, ili religijskog pripadanja, samovoljan je čin i može se izvesti samo u metodološko-raščlambene svrhe.

Slično se događa i na doktrinarno-dogmatskom planu kršćanstva kad se počne isticati samo jedna Osoba u vjerovanju u Božju trinitarnost. Naime, ako isповijedamo "samo Boga stvoritelja ubrzo ćemo upasti u *deizam* koji nam tobožje donosi umirenje. Ako poznajemo samo Boga Duha, upadamo u nerazboriti *iluminizam*. Ako naviještamo samo Isusa Krista lako možemo upasti u nekakav humanizam a zatim i *ateizam*" primjećuje S. Bonnet (1978., 32).

Svako apsolutiziranje ili pak pretjerano naglašavanje jedne od dimenzija religije i religioznost vodi dakle u hemiplegiju. Isto je tako i s monoteorijskim konceptualnim okvirom ili mondisciplinarnim pristupom koji, i ako nisu pristrani, nužno pojednostavljaju realnost i reduciraju složenost fenomena.

### Dimenzija religijske prakse

---

Uvijek kada se govori o religiji, govori se i o religijskoj praksi. Ne postoji, naime, religija koja u svom složenom tkivu ne bi implicira i dimenziju religijske prakse. Ova je dimenzija, zbog svoga manifestnog karaktera, uvijek privlačila pozornost seismografa religioznog ponašanja, a njezin "javni karakter" bio je povodom mnogim istraživanjima religijske pripadnosti. Radi svoje transparentnosti u religioznom ponašanju ona je uvek više negoli ostale dimenzije izazivala pozornost širih kru-gova istraživača ovog multidimenzionalnog i pluridisciplinarnog fenomena.

Religijska praksa, doduše, postoji kao samosvojan entitet, te je kao takva - društvena činjenica! - (Durkheim) po svojoj naravi vrlo pristupačna empirijskom istraživanju. Tu bi svakako trebalo i tražiti razlog zašto većina istraživača vjersku praksu drži središnjim pokazateljem religioznosti. Naime, njezina povezanost s drugim dimenzijama religioznosti sasvim je očigledna, a učestala i intenzivnija religijska praksa svakako jača i osjećaj pripadnosti danoj religiji i pridonosi snazi religijskog vjerovanja.

Izostajanje ove manifestne dimenzije religioznog fenomena ponekad dovodi do jačanja nekih drugih komponenata koje su više subjektivne naravi i neinstitucionalna ustrojstva, te

samim time prelaze u druga područja duhovnosti zanimljiva prije svega psihologima religije i antropologiji.

Ritus - obred zauzima sržno mjesto u ovoj dimenziji. Njegovo značenje, doduše, varira od jednog religijskog sustava do drugog, ali svi uglavnom imaju razvijene neke norme ponašanja i pripadnosti. Samim time je i razumljivo da se sadržaj vjerske prakse mijenja i da nije povjesno-društveno konstantan. Dapače, povijest religija obiluje primjerima kako jedan te isti čin u okviru religijske prakse istog religijskog sustava može jednom biti tretiran "svetim" a drugi put profanom.

Postoji vrlo bogati niz obreda koji se mogu sociološki uspješno istraživati. Kad je riječ o kršćanskim konfesijama, navlastito o katolicima, u literaturi se najčešće spominju sljedeći obredi: molitva, misa (liturgijski obredi), sakramenti, (krštenje, pričest, crkveno vjenčanje, ispovijed), crkveni sprovod, post, posjet crkvi zbog sudjelovanja u obredima, itd.

Prisjetimo li se da je (empirijska) sociologija religije u svojim počecima bila pod neposrednim pastoralnim utjecajem Katoličke crkve, postaje nam sasvim jasno zbog čega je dimenzija religijske prakse i pripadnosti bila vrlo često predmetom najranijih socioloških istraživanja. Dominikalna praksa vjernika i njihovo participiranje u sakramentalnom životu imalo je tada za istraživače religijsko-religioznog fenomena veliko značenje. U ovako pojednostavljenu pristupu radilo se više o sociologiji crkvenosti (Kirchlichkeit) negoli o sociologiji religije. Stoga se i prišlo globalnijim i univerzalnijim multidimenzionalnim pristupima te uvođenju eksplikativnih hipoteza. Jedna od takvih hipoteza je i ona Sabina Acquavive (1961.) o "zalazu svetoga u suvremenom industrijskom društvu". Također se u dalnjim istraživanjima pristupilo i razradi tipologije vjerova nja i religijske prakse (Acquaviva, 1996., 100).

Štoviše, dolazi do pokušaja formiranja jedinstvenog čimbenika religioznosti kao produkta neraskidivih i nedjeljivih veza između dimenzija religioznog iskustva, vjere i religijske prakse. Taj jedinstveni čimbenik religioznosti nazvan "organska religioznost" ("generic religiosity") uveli su i metodologiski osmislimi 1966. god. DeJong, Faulkner i Warland (Acquaviva - Pace, 1996., 103).

U nastojanju definiranja religijske prakse uključeni su, dakle, vrlo heterogeni elementi. Oni se uglavnom svode na određivanje stupnja učešća u većem ili manjem broju pojedinačnih oblika ritualnih radnji ili pridržavanju određenih normi koje je propisala neka religijska ustanova.

Potrebno je svakako, kada je o ovoj dimenziji riječ, prema ponešto arhaičnoj terminologiji ali i plodonosnu Allportovu mišljenju, diferencirati postojanje vidljive i nevidljive (religijske) prakse. Vidljiva religijska praksa su one religijske djelatnosti

koje su formalno javnog karaktera i manifestnog iskazivanja. Stark i Glock ih nazivaju "ritualnom pripadnošću". Nevidljivi tip religijske prakse odnosi se na molitve, čitanje svetih tekstova, osobna intimna razmišljanja o Bogu, "pobožnost" i tome slično. To je tip relativno neformalnog karaktera i tipično je privatne naravi (Glock - Stark, 1974., 83-90).

Izuzetno je teško na temelju dimenzije religijske prakse, naročito one vidljivog, manifestnog tipa zaključivati i o religioznosti onoga tko te obrede vrši. Postoje, naime, i aktivni posjetitelji crkve koji ne moraju biti vjernici, nego to čine iz potpuno nereligioznih motiva (netko, na primjer, može voliti samo obred, ceremoniju i zbog toga dolaziti u crkvu, ili u totalitarnim režimima u kojima je religija od vladajućeg političkog sustava tretirana kao otuđenje, netko može dolaziti samo da bi pokazao svoju političku oporbu spram režimu). Stoga je i problem mjerjenja dimenzije religijske prakse prilično nepouzdan kriterij u određenju religioznosti ili nereligioznosti neke osobe.

Religijska praksa, dakle, može imati različite konotacije, ovisne i o religiji u kojoj se prakticira. Osim svoga prvobitnog značenja u smislu svjesnog, manifestnog i javnog vjernikovog očitovanja svoje vjere, može dakle poprimiti i druge konotacije od kulturnih, tradicijskih, do političkih. Primjera za to kako u povijesti religija tako i u suvremenim religijskim sustavima ima u izobilju i nije ih potrebno posebno spominjati.

Već smo spomenuli da se ovim modelom raščlambe najprimjerenije može istraživati crkvenost, odnosno pripadanje određenoj religijskoj instituciji. Ovakav tip analize u literaturi se najčešće naziva religijskom sociografijom.

Kritičke primjedbe osvrću se uglavnom na nedostatnosti ove metode i zamjeraju joj da složene i heterogene simboličke sustave pretvara u anonimne statističke podatke. Tu se i začinje ideja o upotrebi *biografske metode* kako bi se što bolje razumjelo subjektivni smisao religiozno usmjerenog pojedinca u njegovom konkretnom vremenu i realnom životnom ciklusu (Acquaviva - Pace, 1996., 101).

Novija istraživanja na području religijske prakse, za razliku od starijih istraživanja koja su ovoj dimenziji davala središnje značenje, svojim su rezultatima uvelike relativizirala značenje ove dimenzije u istraživanju religijsko religioznoga fenomena. "Praksa nije više vidljivo srce sudjelovanja u životu religijske ustanove, a još je manje nedvosmisleni znak postojanja osobnog ili grupnog doživljenog religijskog iskustva. Suton prakse često u našim društвima odgovara mogućnosti istraživanja ili eksperimentiranja s drugih oblika religioznosti." (Wutnow, 1978.; Hervieu-Léger, Champion, 1986.; Acquaviva, 1990; Acquaviva-Pace, 1996., 109).

Indikator religijske prakse koji je izabran kao konkretan

pokazatelj stupnja pripadnosti, uz obdržavanje obveza (ne)izravno nametnutih od Crkve (dominikalna praksa, na primjer), u novijim je istraživanjima uvelike doveden u pitanje baš stoga što se jedan stupanj mjeri drugim. Zato se i može reći da on jednostavno otkriva stupanj obdržavanja normi što ih nalaže institucija. Osim toga treba istaći i prisutnost "nove prakse" koja jednostavno dovodi u pitanje spomenute institucionalne obveze. Vjernik se sve više u promijenjenim okolnostima nalazi u situaciji da sam izabire stupanj i formu svog vjerničkog angažmana. Ovi elementi uvelike pridonose diskvalificiranju religijske prakse te "prebrojavanja" onih koji pohađaju nedjeljnu misu sve više gubi na značenju. Štoviše, čini se da je religijska praksa izgubila svoj prvobitni smisao i to u onoj mjeri u kojoj je popustilo društveno značenje religije i njezino povlačenje u sferu privatnosti. U suvremenom je pak društvu evidentno povlačenje religije u privatnost i u neinstitucionalne oblike života.

Reduciranje pripadnosti (katoličkoj) vjeri samo na stupanj sudjelovanja na (nedjeljnim) misama ne bi značila ništa drugo doli: "držati se površne stvari, od religioznog života zadržavati samo izvanske manifestacije kontrolirane od strane institucije i dopustiti "bijeg" višeoblikovane stvarnosti, realnosti vjerovanja i religijskih iskustava." (Hervieu-Léger, prema Michelat, 1990, 358).

Mogli bismo primijetiti da je dimenzija religijsko-religiozne prakse u vjerničkome životu pripadnika novih crkvenih pokreta, premda vrlo učestala i proširena, ne zauzima središnje, odnosno ključno, determinirajuće mjesto. Determinirajuće mjesto pripada, prema njihovim iskazima, religioznomu iskustvu. Ono određuje vjerničku praksu, njezinu učestalost i proširenost, pripadnika, a vjernička praksa i obredi mogu snažiti i krijepliti vjerničko iskustvo. Kod njih je naime u vrlo visokom stupnju prisutna vjernička praksa, ali ne kao puko, manifestativno participiranje u obredima, nego kao rezultat osobnog vjerničkog iskustva ili plod vlastitog obraćenja. Naime, premda su mnogi članovi novih eklezijalnih pokreta i prije svoga obraćenja i osobnog vjerničkog iskustva bili formalni pripadnici Crkve i sudjelovatelji u crkvenim obredima, oni su "pravi", angažirani vjernici i revni praktikanti obreda postali tek nakon osobnog vjerničkog iskustva ili osobne konverzije.

## Dimenzija religijske spoznaje

Nije ni potrebno naročito dokazivati kako složeni religijsko-religiozni fenomen nužno implicira i postojanje minimuma znanja iz religijskog područja nužno potrebnog da bi se

moglo govoriti o religijsko-religioznom pripadanju nekog vjernika. Gotovo sve religijske zajednice očekuju od svojih vjernika nešto više od pukog razumijevanja i prihvaćanja doktrinarnih stavova i sudjelovanja u obredima što ih njihovi službenici vrše. Od vjerskih se pripadnika očekuje informiranost o religijskim stavovima vezanim za vjerovanje i praksu kao i znanje o povijesti i predaji dotične religije.

U židovsko-kršćanskoj tradiciji poznavanje dekaloga, na primjer, čini srž, okosnicu vjerskog učenja. Na temelju poznavanja Biblije i starozavjetnih proroka, Glock i Stark formiraju indeks "religioznog znanja". Njime se kod ispitanika mjeri stupanj dotičnoga religijsko religioznog znanja (Stark - Glock, 1974., 142-160).

Samu religijsku spoznaju moguće je, drže oni, analizirati s nekoliko različitih stajališta. Na prvoome je mjestu tip religioznoga iskustva kojega je neka osoba imala u svom odnosu prema svetome. Onaj koji ima mistično iskustvo prisutnosti neke nadmoćne sile, naime, tendira postavljanju određene "znanosti" božanstva koja odgovara tom tipu mističnog iskustva, dok će oni koji iskustvo transcendentnoga nisu doživjeli ostajati u okvirima imanencije. Primjera za to možemo naći u svim religijskim sustavima.

Religijska spoznaja se, s drugog motrišta, može promatrati i kao skup definicija i formula čije usustavljenje provode "stručnjaci za sveto" (eksperti, teolozi). Na taj se način religijska spoznaja može konstituirati kao oblik specijaliziranog znanja koje može zadovoljiti tek elitni dio vjerničke populacije. Paralelno sa znanjem stručnjaka i elitnog dijela vjerničke populacije u gotovo svim religijskim sustavima supostoji i razvija se i nekakvo "pučko" znanje koje je manje strogo i neposredno (Jukić, 1998). Slika, iskustvo i svjedočenje imaju "sigurnu prednost pred religijskim učenjem koje je izraženo u formulaima i snažnije djeluje negoli čiste prozaične dogme". Tako bi, primjerice, običaj pravljenja božićnih jaslica što ga je u tradiciju Crkve uveo sv. Franjo bio izraz narodnog katolicizma, a Dekret Kalcedonskog koncila izraz visokog (teološkog) katolicizma.<sup>43</sup>

Budući da je izuzetno teško kod svakog pojedinog slučaja izdvojiti najosnovniji minimum dogmi, propisa i vjerovanja koja se mogu držati prijeko potrebnim i nužnim pri iznošenju tvrdnji o tome kako pojedine skupine pojedinaca posjeduju ili pak ne posjeduju veći ili manji stupanj religijske spoznaje, problem mjerena ove dimenzije religioznosti je vrlo složena i zahtjevna zadaća. Konvencionalno definiranje osnovnih pojmoveva religijske spoznaje, koju predlažu Acquaviva i Pace (1996., 121) bila bi jedina moguća alternativa. Oni pak predlažu "četiri idealne stranice" jednog četverokuta:

- a) spoznaja pitanja o porijeklu čovjeka
- b) spoznaja temeljnih odrednica dobra i zla
- c) spoznaja o porijeklu kozmosa
- d) spoznaja o zagrobnome životu.

Sve "četiri idealne stranice" mogu se međusobno povezane istražiti unutar dimenzije religijske spoznaje i ne moraju biti eksplisitne nego tek potencijalno prisutne unutar danog religijskog sustava i različitim socijetalnim okružja u kojemu je dotični religijski sustav nastao.

Seizmografima religijskog ponašanja očigledno je da religijski fenomen uključuje i postojanje nekakvog minimuma religijske spoznaje, ali im je isto tako evidentno da ona sama po sebi niti determinira religijsko niti je prijeko potrebna i nužna da bi nekoga činila vjernikom ili nevjernikom. Oni koji ovu dimenziju religioznosti drže prioritetnom, bili toga svjesni ili ne, žive po onom starom načelu: *intelligo ut credam!*

## Dimenzija religioznog iskustva

---

U sociološkim istraživanjima i studijama suvremenih društvenih znanosti ova je dimenzija religioznosti, može se slobodno reći, zapostavljena. Zaciјelo ne zbog toga što je iskustvena dimenzija kao takva ne bi zanimala istraživače nego zbog svoje izuzetne metodološke kompleksnosti i neuhvatljivosti. Naime, gotovo je nemoguće metodološki konstituirati relevantan kriterij religioznog iskustva. Ništa manje nije teško odrediti i definirati i sami pojam religioznog iskustva.

Sami pojam iskustva, čak i bez izuzetno složenog fenomena i atributa religiozno(g), je mnogozačan i nema značenjske jedinstvenosti.<sup>44</sup> Termin iskustvo je više temeljna riječ za razumijevanje onoga što se u subjektu događa negoli jasan i precizan pojam o tom događanju (Mieth, 1978., 160). Pojam iskustvo ima širi opseg od znanja. Sve što se znade ne mora se iskusiti. Ono je šire i od pojma doživljaja, (Erlebnis) jer se temelji na mnogim doživljajima. Recimo, nadalje, da je iskustvo uvijek "moje", "tvoje", "njegovo", dakle, osobno, subjektivno. Znanje je pak neosobno i objektivno. Iskustvo je djelatno, aktivno, znanje to ne mora biti. Nešto se stvarno "može primiti na znanje", a da nema nikakva utjecaja na osobni život čovjeka. Iskustvo (religiozno!) osobno snažno determinira osjećaje, reagiranja, način življenja, razmišljanja i djelovanja.<sup>45</sup>

Nećemo ulaziti u staro epistemološko sporenje između racionalista i empirista čemu dati prioritet znanju ili iskustvu, ali u opservacijama, anketi i intenzivnim razgovorima s vrlo

velikim brojem članova novih eklezijalnih pokreta, što se njihovog religioznog života tiče, može se pronaći obilje materijala za verifikaciju maksime empirista: *Nihil est in intellectu, quod priusquam non fuerit in sensu*. Ništa, naime, nije u svijesti što prije toga nije bilo u osjetnom iskustvu.

Hrvatska riječ iskustvo već etimološki znači da se spoznaja dobiva iz probanja, kušanja (iz-kušanja). Njemački izraz "Er-fahrung" - iskustvo svakako je terminološki i kontekstualno vezan uz glagol (*fahren*) - voziti, a znači zapravo spoznaju stečenu (vožnjom) putovanjem kroz život. Čovjek na putovanju (kroz život) skuplja dojmove - stječe iskustvo. Romanski pak jezici za termin iskustvo (prema lat. *experiencia*) upotrebljavaju riječ "ex-periri", a ima gotovo isključivo značenje kao i naša hrvatska riječ - nešto iz probanja, kušanja dobiti.<sup>46</sup> U anglosaksonском govornom području *experience* (iskustvo) ne označava ono što u hrvatskom jeziku denotira riječ eksperiment nego više označava svijest doživljenoga, odnosno ono što se iskusuje i što se ne da reducirati na (materijalni, pozitivni) eksperiment ili puku osjetilnost.

Ne možemo u ovom radu ulaziti u širinu problematike što je poimanje i značenje dimenzije religioznog iskustva sa sobom nosi, ali možemo barem opisno definirati oву dimenziju kao postojanje bliskog osjećaja kontakta između pojedinca (vjernika) i jedne nadnaravne sile. Teolog Tomislav Ivančić religiozno iskustvo definira kao "ono koje biće čovjeka u temelju korjenito zahvaća. Čovjek tada doživljava svoj odgovor Bogu ili svoje odbijanje odgovora. U tom iskustvu čovjek doživljava metafizičko, etičko i egzistencijalno iskustvo bitka i egzistencije kao svjedočenje Boga za njegovu objavu. Religioznom iskustvu pripada iskustvo nadnaravnog života koji se očituje u molitvi, karitasu, primanju sakramenata i moralnom životu. U to ulazi i unutarnje iskustvo krivnje, kajanja, radosti, mira, sabranosti, suhoće, neutješenosti i straha." (Ivančić, 1990., 164).

No, pojam koji je najčešće u uporabi prilikom religiologijskog određivanja religioznog iskustva je pojam svetoga (*sacer; sanctus*).<sup>47</sup> Prema svetome, vidi se iz prethodnih određenja, čovjek može doživljavati ambivalentna pa i potpuno oprečna čuvstva. Sociolozi uglavnom navode *fastinans i tremens*, te činjenicu da je sveto *radikalno drugačije* (*etwas ganz anders!*), (Otto, 1926.; Acquaviva - Pace, 1996., 96). Recimo i to da "nema svetoga po sebi" nego da svaki sadržaj i forma naravnoga svijeta može postati tajno ("šifrirano") pismo sakralnoga, svetoga, transcendentnoga. Na taj način svaki sadržaj i forma mogu pripadati religioznom pojavnom svijetu bilo makrokozmičkog ili zemaljskog prostora te tako postaju svetima - primjerice: rijeke, mora, gajevi, spilje i brda, razne vrste

kamenja i stabala, biljaka i životinja, slike bogova i fetiša kao i pojedina vremenska razdoblja koja se posvećuju religioznim slavlјima itd.

No, vratimo se dimenziji religioznog iskustva. Mnogi istraživači ovog fenomena su mišljenja kako ono u životu pojedinca može izbiti i u datom trenutku prouzročiti strukturno složene stavove i ponašanja. Fenomen *obraćenja*, naime, poznat je u svim religijskim sustavima. U novim eklezijalnim pokretima taj je fenomen toliko prisutan da bi se moglo govoriti o pravilu a ne o iznimci. Fenomen obraćenja svakako je u najtjesnijoj vezi s religioznim iskustvom. Naime, obraćenje uvijek znači potpuni zaokret od starog načina života na novi i često se puta simbolički uspoređuje s „*umiranjem staroga čovjeka i rađanjem novoga*“.<sup>48</sup> Obraćenjem u novim eklezijalnim pokretima kao fenomenom pozabavit ćemo se kasnije, a sada bismo se još malo osvrnuli na glavnu odrednicu religioznog iskustva *sveto*.

Etimologiski najbliži izraz pojmu "sveto" u latinskom jeziku, odakle većina europskih jezika vuče sličan korijen, je riječ *sacer* koja, međutim, nije jednoznačna nego ima dva posve oprečna značenja: sveto, ono što je posvećeno bogovima i istovremeno nešto (podzemnom božanstvu posvećeno!) što je osuđeno na propast, smrt i izaziva užas i strah. Ono pak što je posvećeno bogovima određeno je i za *žrtvovanje*, a ono što se žrtvuje (obično životinja u starim religijama) to se i ubija. Izraz "posvećivati" (činiti nešto svetim) u uskoj je vezi sa žrtvovanjem. Žrtvovanje (sacrificium) pak je usko povezano s onim kto prinosi žrtvu - svećenikom (*sacer+dosum*) (Tadić, 1993., 41). Potražimo li primjere ovoj strukturnoj ambivalentnosti i oprečnosti značenja lako ćemo ih zapaziti u svim religijskim sustavima kao i u svim velikim svjetskim religijama.

Prema nekim sociologima, E. Durkheimu i cijeloj francuskoj funkcionalističkoj školi (Novaković, 1988.) sveto je samo društvo ili pak oblik samoga društva. Tako, na primjer, talijanski sociolog Franco Ferrarotti tvrdi da je sveto: "kolektivno vjerovanje u meta-socijalnom smislu, uzvišeni izraz meta-utilitarne potrebe za solidarnošću i zajedništvom unutar loše stvarnosti" (prema: Acquaviva - Pace, 1996., 98). Prema funkcionalističkom određenju religija, svojim iskustvom koje je uzvišeni izraz meta-utilitarne potrebe za društvenom solidarnošću, krhkog čovjekovo zbilji daje trajnost i neprolaznost, a promjenljivu i nestabilnu čovjekovu tvorevinu predočava kao dio stabilnog, čvrstog i postojanog „svetog kozmosa“, kako se izrazio P. Berger.

Ovakvo određenje religiji pristupa sa stanovišta korisnosti i metodološki ostavlja neriješenim pitanje je li taj „sveti kozmos“ religije (samo) korisna čovjekova tvorevina kako bi se

mogao nositi s iskustvom vlastite promjenljivosti i ograničenosti ili pak taj „sveti kozmos“ zbiljski postoji, (što tvrde svi oni (*bogoiskusnici*) koji kažu da su imali religiozna iskustva) neovisno o čovjekovoj svijesti. Funkcionalna definicija dolazi do otkrivanja integrativne i legitimino-stabilizirajuće funkcije religije, ali previđa da je religijska praksa tijekom povijesti često bila „disfunkcionalna“ i „dezintegrirajuća“.

To se ponajprije događa kod onih osoba koje se mogu pozivati na religiozno iskustvo koje nipošto nije iskustvo većine i redovitog svakidašnjeg života. Takve osobe svoje ponašanje ne ustrojavaju prema inherentnim ljudskim odnosima, nego odnosima koji samo ljudske odnose posve nadvisuju.<sup>49</sup> Onaj, naine, tko religiju ne poima samo u formalno-funcionalističkom ključu njene psihološke ili društvene korisnosti (bez bitnog momenta religioznog iskustva - transcendentnosti!), nego sa stanovišta njezinog sadržaja (substancialno!, fenomenologiski!), može razumjeti da za religijsko djelovanje postoji polazište koje je posve različito od svih profanih polazišta. Samo se na taj način dopušta mogućnost da je religija odnos čovjeka sa zbiljom koja je različita, nesvakidašnja, izvanredna, transcendentna, a koja se može iskusiti kao numinozna (Wach, 1962.) fascinirajuća i tremenda (Otto, 1971.; Eliade, 1985.; 1966; Berger, 1973.).

Protiv ideološkog pokušaja funkcionalista da se zaniječe ili zanemari najbitniju dimenziju religije i religioznosti transcendentnost i religijsko svede samo na njezinu vanjsku pojavnost i funkcioniranje u društvu, psihološku ili društvenu korist, reagirali su fenomenolozi religije poštujući posebnost religijskog fenomena i njegovo snažno unutarnje značenje. Fenomenologija religije, dakle, u središte svoje pozornosti stavlja *sveto, religijski doživljaj, religiozno iskustvo, transcendentno, numinozno...* Jakov Jukić u svom ekspliciranju religiologiskog pristupa akceptira bitno fenomenologiski pristup. Za shvaćanje biti religijskog fenomena, prema njemu, najvažnije je svjedočenje onih koji su imali autentično religijsko iskustvo. Budući da je autentično religiozno iskustvo uvijek vezano uz kategoriju svetoga, onda je doživljajem svetoga, kao analitičkom kategorijom,<sup>50</sup> moguće razumjeti metamorfoze i dinamiku, lica i naličja, religijskoga u suvremenom svijetu William James i Pierre Janet bavili su se mističnim fenomenima kao živim, krajnjim i, prema tome, temeljnim karakterističnim obilježjem religiozga iskustva. U analognom su ključu mistiku promatrali Henri Delacroix, Joseph Barzi, Joseph Marechal,...<sup>51</sup> Religiozno iskustvo u društvenim znanostima još uvijek se proučava i istražuje gotovo isključivo pod individualnim, pojedinačnim vidom. Društvena analiza, međutim, malo-pomalo vodi prema uvažavanju veza između društvenih i religijskih struktura i indi-

vidualnog, osobnog religioznog iskustva. To pak znači mogućnost neposrednije ili izravne veze između profetizma koji je društveno djelatan i religioznog iskustva (mistike) što ima isključivo osobna, tj. individualna obilježja. Religiozno je iskustvo, prema toj prepostavci, profetizam koji nema nikakve veze s društvenim korpusom i društvenim procesima. To pak nije u potpunosti točno.

Svako se religijsko-religiozno iskustvo događa unutar društvenoga konteksta koji se može, kao i svaki drugi društveni kontekst ili struktura bilo kojeg čina kojemu čovjek pridaje značenje, podvrgnuti sociološkoj analizi. Ne postoji, naime, neka vrsta čiste esencijalnosti religijskoga iskustva koje bi bilo posve neovisno o tom kontekstu. Čak i ono što je "korjenito novo" u povijesti religije otkriva se barem u jeziku koji u sebi implicira cjelokupno iskustvo nekog naroda. Već je sv. Augustin davno napisao *da je Bog ljudima govorio ljudskim jezikom* (Humano modo Deus hominibus locutus est!). Zadaća je sociologa pritom ponajprije izložiti društveni kontekst o kojemu je riječ. Isto tako on na temelju raspoloživih izvora treba "fenomenologički opisati religijsko iskustvo" (Berger, 1987., 12). Samo se tako, naime, suglasan je Berger s Weberovim polazištem, može razumjeti značenje kako djelovanja religijskog iskustva tako i značenje religijske objave. U okviru tog fenomenologičkog opisa religijskog iskustva sociolog mora biti svjestan inherentne intencionalnosti nazočne u tom iskustvu. Potrebno je dopustiti da vjernik govori sam o svom iskustvu, a istraživač treba maksimalno uvažavati njegov govor i stavove. Drugim riječima, sociolog mora prepoznati značenje i osobitosti religijskog fenomena koji je "*sui generis*" - nesvodiv na druge profane fenomene. On, dakle mora prihvati intencionalnost onoga koji govori o svom religioznom iskustvu, a ne nametati vlastitu. Između modela i sadržaja religijskoga iskustva sociologija religije ponajprije se zanima za specifične pojavnne vidove religije, a "sadržaj" religijskog iskustva može se pojaviti samo u zagradama sociološke deskripcije.

Razumije se da sociologija religije o *istinitosti* (ili pak neistinitosti!) religioznoga iskustva nema što bitno reći, jer je ono sensu stricto „imuno“ na znanstvene metode istraživanja. Sociološko istraživanje, naime, religiju i religioznost uvijek promatra sub spetie temporis i ne može istraživati učinke „noćnog šaputanja anđela“ (Berger, 1970.). I sociologija kao znanost u svom imanentnom znanstveno-istraživačkom procesu polazi s pozicija metodologičkog ateizama (etsi Deus non daretur!),<sup>52</sup> što je potpuno legitimno u okviru metodologije znanstvenog istraživanja. (U cilju boljeg razumijevanja i istraživanja religijsko-religioznog iskustva pozicija

metodološkog teizma (etsi Deus daretur!) bila bi plodonosnija i svršishodnija negoli pozicija metodološkog ateizma - etsi Deus non daretur!). No, time se ne dobiva legitimitet za uzdizanja tog načela na razinu zaključivanja o ontološkoj zbilji postojanja religioznoga iskustva. Apostrofirajući važnost religioznog iskustva J. Batista Metz kaže: „govor o Bogu potječe uvek iz govora Boga“<sup>53</sup> (1994., 76 -92). Taj se pak govor nipošto ne ograničava na obrednu molitvu ili službena mjesto molitve. On nastaje u *korijenu svake osobe koja je istovremeno tako blizu i tako daleko od tog korijena*. Nema, međutim, nikakve dvojbe da upravo dimenzija religioznog doživljaja i iskustva najsnažnije determinira vjernikov život.<sup>54</sup>

Veliki poznavatelj ljudske duše i fenomena religioznosti C. G. Jung o religioznom iskustvu kaže: "Religiozna je istina u biti iskustvo, a ne pogled. Religija je apsolutno iskustvo, o njemu se ne može diskutirati. Kad je netko imao neki religiozni doživljaj, onda je imao upravo taj doživljaj i nitko mu ga ne može oduzeti. ... Za empiričara se religiozno iskustvo sastoji u nekom posebnom duševnom stanju. Želimo li nešto saznati što znači religiozno iskustvo za one koji ga imaju, onda danas imamo sve mogućnosti da proučavamo svaki njegov zamislivi oblik. I ako ono uopće ima neko značenje, onda *ono znači sve za one koji ga imaju*. To je u svakom slučaju neizbjegni zaključak do kojega dolazimo pri brižljivom proučavanju dokaznih predmeta. Mogli bismo, štoviše definirati religiozno iskustvo kao ono iskustvo koje je *okarakterizirano najvišim vrednovanjem, potpuno*, bez obzira na to što su njegovi sadržaji." (Jung, 4, 66; istaknuo S. T.).

Iskustvo svetoga, koje znači sve onima koji ga imaju, može prouzročiti heterogene stavove, različite modalitete i prakse, te odnošaje prema svetome koji se (shematski) mogu ovako pokazati (Acquaviva, Pace, 1996., 99):

### 1. *Sveto kao imanentno*

- a) Svetlo je bitno (sve je ostalo nebitno, kontingenntno, nenužno); kozmičko sjedinjenje, ne pravljenje nikakvih razlika izmeu ljudskoga, prirodnoga i božanskoga; religija kozmičkoga spasenja.
- b) Poistovjećivanje s bitnom (božanskom) snagom i uvjerenje da se i sam može postati "iskrom" božanskoga (karizma) i biti "upotrijebljen" čak i za ovozemaljske ili profane (pro-fanum – još-ne sveto!; ono što je izvan fanuma, svetišta) ciljeve. (Dakle magijsko-čarolijsko-sakralna koncepcija).

- c) Poriv mističnom sjedinjenju (sa svetim i moćnim), a to onda implicira bijeg od svijeta (fuga mundi!). Bijeg od svijeta, razumije se, nije sam sebi svrhom, nego se teži oslobođenju (od) tijela, religioznom preporođenju ili obraćenju.

## 2. Svetlo kao transcendentno

- a) Transcendentnost svetoga. Doseg immanentnoga, (ljudskoga i prirodnoga), jasno je razgraničena od božanskoga, ali ne iodriješito, radikalno razdvojena od njega. Božanstvo ili sveta sila sve je stvorilo ili je sve iz njega proizašlo. transcendentno, božansko i sveto čine obzor konačnog, najdubljeg smisla postojećega porekta
- b) iskustvom treanscentnog svetog jedini mogući način manipuliranja bit će razvoj skupine specijalista za znanje o svetom, a koji mogu definirati sveto na razini ljudskog govora i spoznaje.

Shodno onome što smo dosada rekli o religioznom iskustvu i unatoč činjenici da je to suviše "neuhvatljiv" unutarnji osobni proces a ne stanje koje bi se moglo diskurzivno zahvatiti i definirati, možemo ipak iznijeti neke smjernice pomoći kojih je moguće, izravnim i neizravnim pokazateljima, prepoznati (autentično) religiozno iskustvo.

### Izravni pokazatelji religioznog iskustva

Osobno, subjektivno iskustvo neke nadmoćne sile. To pak iskustvo prate osjećaji: *mir, radost, prosvjetljenje, jakost* ili pak osjećaji potpuno oprečni njima; strah, nemoć, tajanstvenost, ... Na praktičnom planu to iskustvo unosi promjene u osobnom čuvstvenom životu, promjenu osobnog vrijednosnog sustava, osjećaje sreće, radosti i osobnog unutrašnjeg mira.

### Neizravni pokazatelji religioznog iskustva

Slični osjećaji i analogno iskustvo ne zahvaćaju čovjeka samo na planu religioznog života, nego donose promjene i na ostalim područjima života: ljubavi, strpljivosti i uopće cijelovitog (nad)naravnog života te poglavito iskustvo uzvišenoga, tajanstvenog i moćnog u prirodi i na planu umjetnosti. (Acquaviva, 1996., 94-98).<sup>55</sup>

Vratimo li se, međutim, uvijek aktualnoj metodologiskoj problematiki mjerjenja religioznog iskustva možemo ustvrditi

da je ona uvjetovana i bitnom nedorečenošću u definiranju religioznog iskustva. Lako je, naime, utvrditi koliko puta na dan pojedinac moli i koliko vremena provodi u molitvi, ali kako, na koji način, (objektivno) utvrditi sabranost ili rastresenost u molitvi koji su njezini konstitutivni, odnosno nedjeljivi elementi. Očigledna je dakle nedostatnost metodologiskog modela pri mjerenu ovog fenomena.

Stoga je ova ključna dimenzija religioznosti dugo vremena bila zanemarivana (Tadić, 1998., 359-373).<sup>56</sup> Ipak, unatoč manjkavostima istraživačkog aparata, kad je riječ o religioznom iskustvu, posljednjih se godina bilježi porast pojedinačnih istraživanja mističnoga iskustva. Zbog njegove velike vezanosti uz psihičko tih su se istraživanja u SAD-u uglavnom prihvativili psiholozi religije. Postoje, međutim, i u religioznim mističnim iskustvima neke opće značajke i obilježja. Kada ih ne bi bilo (sociografska) znanost bi se morala zadovoljiti metodom istraživanja pojedinačnih slučajeva.

Za istraživanje religioznog iskustva, kao mjerne instrumente, religiozni najčešće upotrebljavaju ljestvice kojima određuju tip emocija koju iskustvo (doživljaj!) svetoga potiče ili uzrokuje. Najčešće se koriste nominalnim varijablama koje klasificiraju definicije (ili attribute) što ih oni koji su *nešto posve drugo doživjeli* toj stvarnosti pridaju i pripisuju. Nadalje, analogne varijable omogućavaju istraživačima da utvrde jesu li emocije i iskustva pojedinaca koji imaju dato iskustvo istovjetna, samo slična ili potpuno različita.<sup>57</sup> Štoviše, kontekstualne varijable pokušavaju precizirati prostorna i vremenska okruženja u kojima pojedinac tvrdi da doživljava ili da je doživio sveto: u odnošaju na vrijeme, životni ciklus, mjesto, prirodne i atmosferske (ne)prilike<sup>58</sup> i tome slično.

Pokušavajući detektirati različitosti religioznog iskustva u svom klasičnom djelu *Raznolikosti religioznoga iskustva* William James nastoji odrediti pojmove i navodi četiri temeljne značajke mističkog. Navodimo ih redom:

1. *"Neizrecivost.* Najzgodniji među znacima kojima određujem stanje duha kao mistično jest negativan. Njegov sadržaj izravno veli da se odupire izrazu, da nikakav odgovarajući izvještaj o njegovu sadržaju ne može biti iskazan riječima. Iz toga slijedi da se njegova vrijednost mora neposredno iskusiti; ona se ne može ni priopćiti ni prenijeti drugima. U svojoj su osobitosti mistička stanja sličnija stanjima osjećaja nego stanjima intelekta. Onome tko nije imao stanovit osjećaj ne može se objasniti u čemu je njegova kvaliteta ili vrijednost. Čovjek mora imati sluha za glazbu da bi saznao vrijednost neke simfonije; čovjek mora sam biti zaljubljen da bi razumio ljubav... Mistik tvrdi da se većina nas odnosi prema njegovim iskustvima na potpuno neprimjeren način.

2. *Spoznajna vrijednost.* Premda toliko slična stanjima osjećaja, mistička se stanja doimaju onih koji ih iskušuju (doživljavaju) kao stanja znanja. To su stanja uvida u dubine istine, nedostizljiva diskurzivnom intelektu. To su prosvjetljenja, otkrivenja, puna značenja i važnosti... i, kao po pravilu, ona stvaraju neobičan osjećaj da moraju biti autoritet za budućnost.

3. *Prolaznost.* Mistična stanja ne mogu dugo trajati. Osim u rijetkim slučajevima traju pola sata, ili, najviše, sat-dva, te se čini da je to granica preko koje blijede u običnoj danjoj svjetlosti. Često, kad iščeznu, njihov kvalitet se može samo nesavršeno obnoviti u sjećanju; ali, kad se iznova pojave, mogu se prepoznati; i od jedne do druge njihove pojave stječe se osjećaj neprekidnog razvijanja, u kojem se čuti unutrašnje bogatstvo i važnost.

4. *Pasivnost.* Kad se uspostavi osobita vrsta svjesnosti, mistik osjeća kao da ga je vlastita volja očekivala, a katkad, doista kao da ga je ščepala i zgrabila neka viša sila...

Uvijek ostaje neko sjećanje na ta četiri stanja, kao i dubok osjećaj njihove važnosti. Ona počinju mijenjati unutrašnji čovjekov život čim se pojave." (James, 1990., 259).

Religiozno se iskustvo, dakle, istraživačima nadaje *kao skup niza elemenata koji se mogu evidentirati kao indikatori vjerovanja u transcendentne sile ili moć i mogućnost doživljavanja iskustva (komunikacije!) s tim (transcendentnim) silama.*

Charles Glock drži da dimenzija religioznog iskustva implicira osjećaje, percepciju i osjet(il)no iskustvo u smislu uspostavljanja neke vrste komunikacije s Bogom s njegovom esencijom s konačnom, posljednjom realnošću i transcendentnim autoritetom. Ovu dimenziju Fukuyama i Lenski nazivaju pobožnošću što nam se nikako ne čini identičnim. Čovjek, naime, može vjerovati u Boga, moliti se i biti pobožan a da nikada ne doživi (autentično) vjerničko iskustvo. Primjer za to su svi oni (tradicionalni) vjernici koji svoj religiozni život žive iz vjerskog iskustva prošlih naraštaja. Njihovo je (vlastito) vjersko iskustvo tako rekuć "iz druge ruke". U takvim se primjerima, sensu stricto, i ne može govoriti o život i dinamičnoj religioznosti, nego o pukom, beskrvnom pripadaju nekoj religijskoj instituciji lišenoj svake religiozne fasciniranosti, a sudjelovanje u obredima samo izvršavanje dužnosti.

Lenski pak (1961.) dimenziju religioznog iskustva definira kao orijentaciju čiji je naglasak na važnosti privatnosti, odnosno osobne pripadnosti Bogu.

Moglo bi se reći, što se pripadnika novih eklezijalnih pokreta tiče, da je to samo djelomično točno. Točno je, naime, da je religiozno iskustvo osobno, pojedinačno, subjektivno, ali oni koji ga imaju tvrde da im se nikad ne daje zbog samog iskustva (to je prije svega *dar*), nego zbog izgradnje zajed-

ničarskog življenja i *svjedočenja* vjere drugima. U svom doživljaju religiozno iskustvo je osobno, privatno i subjektivno, dok je njegova "funkcija", odnosno njegovo "svjedočenje" namijenjeno drugima.

Fukuyama (1961.) tvrdi da je ova dimenzija primarnije vezana uz osjećaje i iskustvo negoli uz znanje, praksi i vjerovanje. Za njega su religiozni osjećaji prepostavljeni uvjerenjima i postavkama. Doista je teško u religioznom iskustvu odvojiti pojedine vidove i decidirano reći što je primarne a što sekundarne naravi. Čini se ipak da bi religiozno iskustvo moglo najprimjerenije biti opisano terminima koje najčešće upotrebljavaju oni koji ga imaju a to su: susret (koji zahvaća cjelovitu osobu!) s transcendentnim, onostranim bićem "face to face" i (*o*)*svjedočenje* (religioznoga iskustva drugima).

Istaknimo, pri kraju, kao rezultat mnogobrojnih istraživanja na ovom području uvođenje i uporabu pojma *psychicite*. Ovaj se termin naime u odgovorima ispitanika rabi kao osobno prepoznavanje nadnaravne sile, odnosno djelovanja nadnaravnog bića u životu vjernika. Religiozno iskustvo implicira cjeloviti vjernikov život, odnosno sve dimenzije njegove egzistencije: "emotivnu, operativnu, društvenu, kognitivnu, motivacijsku, i ne svodi se ni na jednu od njih, jer je svaka pojedina konstitutivna dimenzija istog iskustva" (Mandarić, 2000., 155). Budući da se fenomen religioznog iskustva<sup>59</sup> ne može potpuno, jasno i odrješito odrediti, psiholozi i sociolozi uglavnom pribjegavaju njegovoj deskripciji u koju uključuju: intuitivno znanje, afektivnu percepciju, natprirodne stvarnosti, poznavanje religije, mistično iskustvo, privatne objave i vizije (Vergote) ili pak: munjevitu unutarnju promjenu kod čovjeka (naglo obraćenje!), intenzivne emocije, ushit, uzbuđenja (A. Godin).

## Dimenzija religiozne pripadnosti

---

Kad je riječ o dimenziji (religiozne) pripadnosti onda se odmah spontano pomišlja na određeni kvantum stavova i prakse koji pojedinca čini "dijelom, odnosno članom nečega", neke grupe, neke njemu superiorne skupine, neke (religijske) institucije. Također se misli na angažman i formalno sudjelovanje pojedinca u životu neke više ili manje organizirane njemu nadređene (super)strukture. No, kad je riječ o religijskom pripadanju, onda je uvijek riječ o tom da je dotična (super)struktura, ili zajednica, skupina ili grupa uvijek religijskoga tipa.

Naravno da je konkretna religijska pripadnost pojedinca uvijek vezana uz kategorije prostora i vremena i da se ona u tim kategorijama dade sustavno opisati. Kategorijom prostora dade se "rekonstruirati" društveno okružje životnog ciklusa odnosa

koje je dotični pojedinac održavao s konkretnom religijskom institucijom. U vremenskom periodu pak događali su se konkretni religijski čini koje je pojedinac vršio radi vlastitog potvrđivanja ili pak izražavanja vlastite lojalnosti jednoj ili više (religijskih) skupina kojima je pripadao tijekom svoga života.

Radi terminološke jasnoće i jednostavnosti, Acquaviva i Pace (111) u dimenziju religiozne pripadnosti uvodi termin "osjećajne odanosti". Analizirajući dalje pojam odanosti on utvrđuje da postoje tri stupnja odanosti po kojima čovjek može pripadati nekoj religijskoj organizaciji.

a) *aktivna pripadnost* - prepostavlja sve forme potpunog angažmana vjernika za svoju religijsku zajednicu: od pronaalaženja novih članova do osiguranja aktivnog funkciranja religijskih organizacija kojima pripada. On se zapravo u potpunosti poistovjećuje s ciljevima svoje religijske organizacije i to što čini samo su znakovi njegovog potpunog religijskog pripadanja zajednici.

b) *pripadnost bez aktivnosti* - jest društveno-religiozno ponašanje u kojoj vjernik svoju lojalnost i vjernost pokazuje izvanjskim formama (vršenjem obreda), a ne djelatnim i neposrednim angažmanom. Ovaj se tip pripadanja, drži Acquaviva, vrlo često susreće u svim univerzalističkim crkvama i religijama.

c) *pripadnost bez sudjelovanja* - riječ je doista o ekstremnim ali ne i beznačajnim slučajevima. Radi se o primjerima, samo naizgled paradoksalnim, kad se vjerski angažman odvija unutar društveno-povijesnog okruženja u kojemu (još) ne postoje religijske ustanove ili pokret, ili su tek u latentnom stanju. Netko, naime, može osjećati jaku potrebu za afirmacijom određenog religijskog vjerovanja, a da pritom nema nikakve želje i sam pripadati internom životu religijske organizacije. Takva se pripadnost ili participacija temelji na ideološkom uvjerenju pojedinca, smatraju Acquaviva i Pace (1996., 113).

Uvijek kada je riječ o religijsko-religioznoj pripadnosti, riječ je o načinu participiranja, stupnju angažiranosti ili karakteru veze što je uspostavlja pojedinac s vjerskom institucijom kojoj pripada. Crkvena organizacija na taj način može biti ključna institucija u osobnom životu pojedinca kao i njegov primarni (pa čak i isključivi) izvor društvenog komuniciranja. Idealno-tipski govoreći kriterij religijske institucije bio bi u tome da funkcioniра na način primarne društvene grupe (što je vrlo čest primjer u novim eklezijalnim pokretima i sektama). Glock i Stark pitanjem "Od vaših pet najbližih prijatelja, koliko njih je članova vaše vjere ili župe"? , nastoje doći do stupnja religijske pripadnosti pojedinca religijskoj ustanovi (Glock-Stark, 1974., 163-173).

Razumljivo je da su motivi i poticaji zbog kojih pojedinac može pripadati određenoj religijskoj ustanovi vrlo heterogeni: od čistih idea, političko-ideološkog angažmana, statusnog pripadanja do praktične i materijalne koristi. No, uvjek je riječ o razmjeni društvenih davanja i interesa, od mehanizama za stjecanje određenog statusa u organizaciji, "napredovanja u karjeri", do identifikacije s pojedinim konceptima u samom religijskom sustavu (obratiti se ili postići spasenje, na primjer).

Značajan doprinos u metodologiskom razvoju ove dimenzije religioznosti svojim su radom dali autori King i Hunt (1967.) nazavši je u svom istraživanju "*commitment*". Objedinivši variable što su ih predložili Glock i Stark s konceptima Lenskoga, Allporta i Fichtera formirali su čak trinaest ljestvica za mjerjenje različitih stajališta. Šest stajališta bave se tzv. "temeljnom religioznosću" (religijsko vjerovanje, pobožnost, sudjelovanje u obredima, participacija u organiziranim aktivnostima, milodari (darivanje novca) i osobna vjerska čitanja). Ostalih sedam tiču se dubljega religioznog ponašanja i stavova religioznosti (Acquaviva-Pace, 1996., 113).

Pet dimenzija religijsko-religioznog fenomena što su ih konstituirali Glock i Stark ujedno ukazuju i na svu problematiku vezanu uz empirijska, višedimenzionalna istraživanja navedenog fenomena. Naime, zbog kompleksnosti naravi fenomena religije i religioznosti najprikladniji način njegove i teorijske i empirijsko metodologische eksplikacije jest raščlamba na dimenzije religioznosti. A Glockov model doista služi kao temeljni, bazični, model i vrlo je aplikabilan na većinu istraživanja na ovom području. Navedene dimenzije religioznosti su zapravo samo konstitutivni elementi fenomena religije i religioznosti, a njihov intenzitet i broj određuje i sam tip religioznosti. No, ono što je očigledno kod svih empirijskih istraživanja religijskog fenomena provedenih na našim prostorima, (ako ispustimo izvida istraživanja profesora Katoličkog bogoslovnog fakulteta pod vodstvom p. Marijana Valkovića "*Vjera i moral u Hrvatskoj*", J. Balobana "*Europsko istraživanje vrednota - EVS 1999.*", i s. V. B. Mandarić, Religiozni identitet zagrebačkih adolescenata, provedena nakon demokratskih promjena i koja su provedena na općoj populaciji i nisu se bavila pripadnicima malih vjerskih zajednica ili crkvenih pokreta!) <sup>6</sup>, promatramo li samo Glockov i Starkov model, jest evidentan nedostatak istraživanja iskustvene dimenzije religioznosti. U marksističkoj sociologiji religije, naime, težišta (empirijskih) istraživanja bila su usmjereni na ono što religija čini u društvu ("objektivne" činjenice religijskog života, religijske forme), a ne ono što ona znači za pojedinca (sadržaj unutrašnjeg religijskoga iskustva)! (Marinović-Bobinac, 1994., 176). Pristup u kojemu dominira istraživanje oblika umjesto

sadržaja u metodologiji je poznat kao formalistički pristup, a služi se kvantitativnim metodama anketiranja, statistike, promatranja vanjskog ponašanja, analizom sadržaja tiska i sl. Samo takav pristup bez kvalitativnih metodologičkih pristupa u kojima je primaran sadržaj religioznog ponašanja vjernika i značenje osobnoga religioznog iskustva u njegovu življenju, nije dostatan i neprimjeren je istraživanju novih eklezijalnih pokreta, novih religijskih pokreta i "malih vjerskih zajednica", odnosno sekti.

Za istraživanje ovih potonjih religijskih zajednica, u kojima ključno mjesto pripada dimenziji sadržaja religioznog iskustva, Ćimić uz dubinski intervju, preporučuje: projektivne tehnike, analizu dnevnika, biografiju, raznovrsna svjedočenja, analizu pojedinačnog slučaja u dužem vremenskom razdoblju, otvorene razgovore, skaliranje stavova, samopromatranje ... (Ćimić, 1991., 141). U ovom smo se istraživanju doista uvjerili u opravdanost takvog pristupa. Uz spomenute dubinske intervjue, u kojima se može i dobiti obilje biografskih podataka, različitih svjedočenja vjere i religioznog iskustva prije i poslije obraćenja, vrlo korisnim se pokazuje i otvoreni, neformalni razgovor i osobno sudjelovanje u molitvi i liturgijskim slavljima. Religiozno iskustvo naime, prema svjedočenjima onih koji su ga doživjeli u novim eklezijalnim pokretima, najčešće se i događa u potpunoj, osobnoj predanosti u zajedničkoj spontanoj glasnoj molitvi i slavljenju euharistije.

Religiozno iskustvo, naime, u tolikoj mjeri zahvaća cjelokupnu čovjekovu egzistenciju da od onoga koji ga ima traži doista radikalne odgovore: odaziv ili oglušivanje o poziv, za ili protiv, da ili ne, pristajanje ili odbijanje. Korjenitu i poznatu ili-ili poziciju. Indiferentan se na tako važan doživljaj (Božeg) poziva i religioznog iskustva jednostavno ne može ostati. Iskustvena, osobna, življena religioznost je suviše intima, osobna i suptilna kategorija koja višestruko prožima najdublje slojeve ljudskoga bića a da bi mogla biti primjereno mjerljiva uobičajenim (kvantitativnim) sociološkim metodama (primjerice anketom). Stoga, opravdano primjećuje B. Wilson (1982., 22-31), empirijske metode istraživanja ne pridonose puno razumijevanju tako složenog objekta istraživanja kao što je čovjekova religioznost. Zato je i teško biti objektivan i potpuno "znanstven" u pitanjima temeljnih ljudskih opredjeljenja kao što je religioznost. Na osobit način to vrijedi za življenu, iskustvenu, osobnu, čuvstveno obojenu i vrlo dinamičnu religioznost koju svaki istraživač vlastitim opažanjem može susresti opservirajući pripadnike novih eklezijalnih pokreta i sudjelujući u njihovim spontanim, glasno izgovorenim molitvama, radosnim klicanjima i zanosnim euharistijskim slavljima. Religioznost je uistinu vrlo suptilan i suviše osjetljiv fenomen,

a da bi ga se primjereno moglo zahvatiti diskurzivnom spoznajom ili "pozitivnim tehnikama" istraživanja.

Empirijske tehnike ispitivanja crkvene, tradicionalne i, uvjetno rečeno, konvencionalne religioznosti, kako smo već rekli, posve su neprimjerene istraživanju religioznosti novih eklezijalnih pokreta i izvancrkvene religioznosti. Držeći da je vrijeme sociologije crkvene religioznosti i vjerskih institucija prošlo, J. Jukić se zalaže za sociologiju religije kao "fenomenologiju općeg iskustva svetoga" (Jukić, 1991., 23).<sup>62</sup>

Naime, u novije vrijeme, u Katoličkoj Crkvi naročito nakon Drugog vatikanskog koncila i na našim prostorima unutar novih eklezijalnih pokreta buja raznovrstan i bogat religiozan život koji se dosadašnjim metodologiskim tehnikama i univerzalističkim monoteorijskim referentnim okvirima ne može primjereno zahvatiti. Takva je religioznost, kako je već naglašeno, uglavnom temeljena na osobnom religioznom iskustvu. Tu se ponajprije radi o osvjedočenom vjerovanju, a ne pukom tradicionalno-kulturološkom pripadanju određenoj religijskoj instituciji.

### Zaključne napomene

---

Religija i religioznost i suviše su složeni fenomeni a da bi se primjereno mogli istraživati samo s jednog teorijskog zrenika i samo kvantitativnim metodama istraživanja. To a fortiori vrijedi za istraživanje spomenutog fenomena u novim eklezijalnim pokretima. Trebalo bi se podrobnije pozabaviti odnosom tradicionalne crkvene religije (kao društvene činjenice) i religioznosti kao osobnog, življenog i dinamičnog vjerničkog iskustva. Na našim prostorima to bi konkretno značilo razmotriti odnos između dominantnog tradicionalnog pripadanja katoličanstvu i osobnog, živog i fluidnog vjerničkog iskustva življenog kod pripadnika novih eklezijalnih pokreta. Svoju pozornost, dakle, želimo usmjeriti prema fenomenu (nove?, odnosno točnije i preciznije rečeno obnovljene!) religioznosti unutar eklezijalnih pokreta i gibanja koji ostaju u okvirima Katoličke Crkve. Naravno da pritom moramo voditi računa o našem specifičnom konkretnom povijesnom, društvenom i kulturnom okruženju, što je zacijelo conditio sine qua non svake sociologije religije.

Određenje i definicija religije i religioznosti nije nimalo lagan posao i uvelike je determiniran uporabljenom metodom. Naime, svaka pojedinačna znanstvena disciplina različito definira pojam i značenje religije: filozofija, teologija, sociologija, psihologija, povijest... I svaka, obično, bez nužno potrebne kritičnosti, pretendira na pravo cjelovitog određenja

toga vrlo složenog fenomena. Treba reći da je stoga fenomenu religije i religioznosti, želi li se imati barem donekle cjelovit uvid, potreban i multidisciplinaran pristup.

Zbog teškoće određivanja fenomena religije i religioznosti znanstvenici najčešće pribjegavaju modelu njegova posredna definiranja. Naveli smo jedan takav model posrednog definiranja (Glocka i Starka) preko pet glavnih dimenzija istraživanog fenomena. Pritom smo najveću pozornost posvetili dimenziji religioznog iskustva jer ta dimenzija doista zauzima središnje mjesto i centralno značenje u religioznosti pripadnika novih eklezijalnih pokreta. Gotovo bi se moglo reći da na toj dimenziji, kako sami ističu, počiva njihov cjelokupni (ne samo religiozni) život. O osobnim religioznim iskustvima i zahvaćenosti njima cjelokupnih života pripadnika eklezijalnih pokreta dostatno smo se uvjerili kako promatranjem sa sudjelovanjem, (ne)formalnim razgovorima tako i dubinskim intervjima što smo ih vodili. No, o tome će biti više govora u drugom dijelu rada u kojem ćemo se podrobnije baviti fenomenom crkvenih (post)modernih pokreta i anketnim istraživanjem što smo ga proveli među njihovim pripadnicima.

U promijenjenim društvenim okolnostima došlo je i do promjena u samoj religijskoj situaciji, a time i u sociologiji religije do traženja novih teorijskih koncepcata i primjerenijih metodologičkih tehniki istraživanja. Naime, klasični teorijski okviri univerzalističkog tipa sve više ustupaju mjesto novim teorijskim konceptima koji niti ne plediraju na univerzalnost i cjelovito zahvaćanje religijskoga fenomena. Naravno da se tim ne želi reći kako klasični teorijski koncepti više nisu relevantni za istraživanje fenomena religije i religioznosti, nego da se novi tip religioznosti koji se javlja u novim eklezijalnim pokretima a koji je obilježen traženjem neposrednoga vjerničkog iskustvenog doživljaja (face to face), i u kojem dimenzija subjektivnog religioznog iskustva ima središnje značenje otvara čovjeku slutnju o apsolutno Drugom te da u takvim istraživanjima klasični interpretativni okviri trebaju biti puno fleksibilniji kao i sam religijsko-religiozni fenomen. Novi eklezijalni pokreti, kao uostalom i novi religijski pokreti, inzistiraju na čuvstvenim elementima, osjećajnosti i subjektivnom unutarnjem iskustvu. Religija i religioznost u njima više se očituju fluidnošću, neodređenošću i osjećajnošću, negoli jasnim i artikuliranim sustavom vjerovanja određene religijske ustanove.

Navodimo ovo stoga da bismo ukazali na aktualnost produbljivanja dimenzija religioznosti i proširivanja njihovog interpretativnog koncepta. Dimenzija religioznog iskustva koja se toliko akceptira u novim eklezijalnim, pa i religijskim, pokretima, u novim društvenim okolnostima koje generiraju i

promjene religijsko religiozne situacije zasigurno će u budućim istraživanjima zadobiti središnju važnost. Pretpostavljamo, naime, da će se u (post)modernom sekulariziranom društvu koje je obilježeno racionalizacijom života i blagostanjem teško moći biti religioznim bez osobnog vjerničkog iskustva, te da su vremena kada se moglo biti vjernikom samo iz kulturoloških i socijetalnih razloga pripadanja religijskoj instituciji ipak stvar prošlosti.



---

***IV.***

**OPĆI  
TEORIJSKI  
OKVIR  
RADA**





## Uvodne napomene

---

U prethodnim smo razmišljanjima nastojali ukazati na ne male teškoće s kojima se susreće sociolog u definiranju i određivanju pojma religije i (naročito) religioznosti. Zbog svoje kompleksnosti definiranje, određivanje pojma religije i religioznosti svakako spada u najteže zadaće sociologije kao znanosti i sociologije religije kao njezine subdiscipline. A ipak, "sudbina" sociologije religije, upravo ovisi o određivanju, poimanju, definiranju religije i religioznosti. Svakom društvenom fenomenu pa tako i religiji sociologija (religije) može pristupiti na mnogo različitih načina. Oni najčešće ovise o tome s kojeg se stanovišta neki fenomen želi promatrati, odnosno o teorijskoj poziciji, odabiru područja u koji se dana religijska pojava prethodno želi svrstati. Razumije se pak da ta područja, tematski sklopovi ili teorijski okviri, nisu nikakva proizvoljnost istraživača, nego da oni s određenog stanovišta ili kuta promatranja najbolje fokusiraju istraživani fenomen. Religijska situacija u društvenom kontekstu obično bude i razlogom odabira tematskog sklopa u kojemu se ona želi sociološki istraživati.

Pedesetih i šezdesetih godina sociolozi religije najviše su se bavili fenomenom sekularizacije, laicizacije, posvjetovnjačenja, procesom odvajanja pojedinih (autonomnih) ljudskih životnih područja od vezanosti uz religiju i religijsku instituciju. Štoviše, smatrali su ga prijeko potrebnim procesom koji će dalje progresivno nastaviti svoj (pobjedonosni) hod u suvremenom društvu. Premda je tema ovog rada upravo oprečna fenomenu i procesu sekularizacije, zbog boljeg razumijevanja same teme geneze i fenomena novih eklezijalnih pokreta i socijetalnog okruženja u kojemu su nastali i rastu potrebno je nešto opširnije reći i o samoj temi sekularizacije.

## Fenomen i proces sekularizacije

---

Gotovo u svakoj suvremenoj diskusiji o sociologiji religije, fenomenu religije i religioznosti neizbjježno se raspravlja i o

fenomenu i procesu sekularizacije, desakralizacije i dekristijanizacije društva. Mnogi su sociolozi religije o tom fenomenu napisali pozamašne studije želeći rasvjetliti taj kompleksan fenomen. U ovom se radu niti želimo niti možemo baviti svom problematikom vezanom uz poimanje fenomena sekularizacije, njegovim procesom i značenjem za suvremenu religijsku situaciju u modernom društvu.

Naime, - *osoba, društvo, religija* - su temeljni pojmovi pomoću kojih možemo bolje detektirati važan fenomen sekularizacije za razumijevanje nastanka suvremenih ne samo eklezejalnih nego i religijskih pokreta uopće. Pomoću pojma sekularizacije sociologija pokušava objasniti razvoj društva kao proces "kojim bi se dijelovi društva i kulture izdvojili iz vladanja religijskih ustanova i simbola (Berger, 1973., 103). Za sociologiju religije "društva" se, u konačnici, i razlikuju na temelju različitosti odnošaja što postoje između osobe i društva i na temelju uloge koju religija vrši u toj složenoj strukturi odnosa između osobe i društva. I obrnuto.

Gledano s povijesnog zrenika, postojale su, jedna za drugom, dvije osnovne epohe odnosa između osobe, društva i religije: predmoderna i moderna<sup>63</sup> (Luckmann, 1980.). Za prvu je (grosso modo!) karakteristična njihova blizina i povezanost (u "kršćanskom", srednjovjekovnom (sakraliziranom društvu) dok je druga obilježena njihovim razdvajanjem, sekularizacijom. U predmodernoj epohi religija i život bili su jedno te isto i sasvim je razumljivo da su se u religiju i religioznu misao slijevale sve tadašnje društvene, političke i gospodarske težnje.<sup>64</sup> Cjeloviti život bio je prožet religijom. Povijest je, međutim, posvjedočila da je religija i religioznost često prožimana s kojekakvim profanim interesima. U predmodernom društvu religija je, ukoliko se uopće jasno razlikovala od društva, bila tjesno povezana s društvom i s religijski socijaliziranim pojedincem. Život pojedinca i suživot ljudi u takvim su se okolnostima mogli tradicionalno religijski (organski) oblikovati. Predmoderni društvo je, okrenuto prošlosti, tradicionalno, uglavnom statično, stabilno, hijerarhijski određeno – *Zaokruženi srednjovjekovni ordo*.

Rasap predmodernog društva i povijesno probijanje jednog posve novoga svijeta, koji s povijesne scene u nepovrat otpravlja predmodernu društvenu paradigmu i srednjovjekovni ordo, višestoljetni je i dugačak povijesni proces. Moderno vrijeme karakterizira prekid s prošlošću, okretanje novome (sadašnjosti) i velika rastavljenost osobe, religije i društva. U modernom društvu važne društvene ustanove, odnosno važna područja ljudskoga života (gospodarstvo, politika, školstvo i odgoj, brak i obitelj) uživaju veliku autonomiju, i uglavnom su, premda utječu jedna na drugu, više ili manje jasno razdvojena jedna

od drugih. Odnos između osobe religije i društva je *bitno promijenjen*, a dominantno obilježe toga odnosa je veliko međusobno razdvajanje (Entflechtung),<sup>65</sup> odnosno društvena diferencijacija (Ruh, 1982., 59-100; Zulehner, 1989.). Između jedne (predmoderne) i druge (moderne) epohe događa se dugo-trajni povijesni proces odvajanja.

U tim društvenim procesima bitno je promijenjen i odnos između osobe religije i društva, a najvažniji moment društvene promjene jest diferencijacija društva i religijskih institucija. Na sličan je način u tim procesima promijenjen i odnos pojedinaca prema religiji te odnos religijskih ustanova prema drugim ustanovama društva. Religija, koja je u srednjovjekovnoj društvenoj paradigmi bila *objedinjujuća moć integralnog života*, sve više se povlači iz javne u osobnu sferu ljudi i postaje “privatna stvar” pojedinca. Nijedno područje ljudskog djelovanja, niti filozofija, niti znanost, niti ideologija, niti..., nisu uspjele niti mogu u potpunosti preuzeti ulogu *objedinjujuće moći* i ponovno vratiti izgubljeno jedinstvo. Ta odsutnost jedinstva i fragmentarnost ostat će trajnim obilježjem moderne kulture i modernoga društva. Svijet moderne (p)ostaje trajno rastavljenim, podijeljenim i rascijepljenim, a paralelno sa znanstvenom istinom supostoji i istina vjere. Nakon početnih oštrih konfrontiranja znanost je svojom empirijskom metodom i egzaktnošću potvrđivala svoju učinkovitost i znanstvenost, a religija joj je osporavala mogućnost prodiranja u područje vjerovanja, te su istine vjere (p)ostale *nad-znanstvene istine*. Jedna drugoj su morale priznati autonomnost područja a društvo i religijske ustanove se, barem na Zapadu, više ili manje udobno smještaju također u svojevrsnom, paralelizmu, rastavljenosti ili sekularnosti. Štoviše, u toj će sekularnosti i sama Crkva svoje učenje temeljiti na racionaln(ističk)ojo teologiji. Ove složene društvene promjene i kompleksni povijesni procesi desetljećima su u sociološkoj literaturi reflektirani kao fenomen i proces sekularizacije.

U ovom ćemo se radu velikim koracima osvrnuti samo na neke bitne momente koji se odnose na navedenu temu, a koji će biti od koristi pri pokušaju osvjetljavanja nastanka i razumijevanja fenomena rasta i razvoja eklezijalnih pokreta.

Naime, kao jedno od najvažnijih obilježja modernih,<sup>66</sup> razvijenih društava naglašava se ne samo kriza i opadanje važnosti religijskih ustanova nego i religije uopće. Također se konstatira da moderna društva postaju sve više sekularna te da sveto i nadnaravno, dakle religijsko, u njemu sve više i više gubi svoje dotadašnje značenje i utjecaj.

Njemačka klasična sociologija religije krajem XIX. i početkom XX. st. prva je počela ozbiljnije i sustavnije obrađivati pojam i značenje sekularizacije. Doduše, klasik sociologi-

je religije Max Weber ne upotrebljava, osim mjestimice, u svojim djelima taj termin, premda je njegov opus gotovo cijelovito usmjeren prema toj temi. Kod njega za fenomen sekularizacije u današnjem smislu riječi prevladava termin Entzauberung (*razčaravanje*). On naime govori o sveobuhvatnom procesu racionalizacije modernog društva, a time i gubljenja prostora za religiju i religijsko u suvremenom društvu.

No, već je u Srednjem vijeku došlo do oštре podjele između razuma i osjećaja, a fenomen religijskoga (kompositum jednoga i drugoga) reduciran na spoznajni proces. Preko stvorenja razum uzročno-posljedičnim zaključivanjem dolazi do Stvoritelja (Toma Aquinski).<sup>67</sup>

Njemački idealizam ovu racionalizaciju i redukcionizam vjere vodi dalje do tvrdnje da Bog ne prodire u čovjekovu empirijsku (iskustvenu) spoznaju. Prisjetimo se da je u Kantovoj filozofiji i sami um, -rastavljen od metafizičke tradicije!- vrhovni arbitar svega što postoji rastvoren na: čisti (teorijska, umska spoznaja - objektivna istina), praktični (moralni uvid) i rasudnu moć (estetska prosudba). Ovim trima medusobno nesvodivim komponentama ili elementima čak je i jedinstvo uma (svijesti) definitivno pocijepano i rastavljeno. Hegel je pak u svojoj kritici Schleiermachera radikalno zanijekao svaku mogućnost iskustvenog, čuvstvenog doživljavanja vjere. Osjećaji, prema njemu, uopće ništa ne dokazuju, ostaju dvoznačnima, te se stoga vlastiti religiozni doživljaji i osjećaji moraju zadržati za sebe. Tako religija ne postaje samo razumska stvar nego postaje privatna stvar svakog pojedinca.

Tu se, čini nam se, korijeni svako sekularizirano mišljenje o irelevantnosti religije za društvo. Tko zna što je čemu prethodilo: praktično sekularno ponašanje ovom mišljenju ili je pak sekularizirana misao bila uzrokom sekulariziranoj praksi. Vrijeme je to deizma prosvjetiteljstva, uznositog napredovanja prirodnih (empirijskih) znanosti i neograničenog vjerovanja u materijalni linearni progres kao rješenje svih ljudskih problema. Već se pojavom humanizma, renesanse i reformacije, a potom još i deizma i prosvjetiteljstva religija sve više i više povlači s društvene scene u sferu privatnosti i na taj način gubi svoju društvenu relevantnost. Humanizam je čovjeku moderne odvratio pozornost od Boga a usmjero je ljudima. Renesansa ga je odvratila od kršćanskog vjerovanja u objavljenu istinu i poganizirala. Reformacija je ljude pobunila protiv hijerarhije, deizam ih je odvratio od Božje providnosti, a prosvjetiteljstvo i svemu ovome imanentni laicizam, tj. posvjetovaljenje, udaljili od kršćanske vjere i teologije (theologia rationalis religio laica!).

Desakralizacija, kao povijesni i društveni fenomen svjetskih razmjera, potpuno je oprečna sakralizacijskom ustrojstvu

staroga društva. No, do te i takve desakralizacije dovelo je ipak kultno vjerovanje u čovjekovu autonomnost (od transcedentnog), njegovu "punoljetnost" te znanstveni i tehnički linearni progres. Navedena teza o posvjetovljenju društva kao i sama činjenica posvjetovljenja nametnula je potrebu da se proces sekularizacije pobliže odredi i objasni. Spomenuli smo da u Weberovu shvaćanju industrijskog društva možemo naći jednu od najranijih konstatacija teze o posvjetovljenju društva. Prema njegovu shvaćanju za moderno industrijsko društvo karakteristična je racionalizacija i intelektualizacija i nadasve demistifikacija svijeta. Svijet više nije, kao u sakraliziranom društvu, obavljen nimbusom tajanstvenosti i čarolijom kozmičkih sila; nadnaravno je "protjerano" iz društva.

Veliki broj sociologa prihvatio je Weberovu interpretativnu osnovu tih povjesno-društvenih procesa za djelovanje u industrijskom društvu. Tako, primjerice, Bryan Wilson slijedeći Webera drži da su naročito četiri čimbenika potakli razvoj racionalnog mišljenja i racionalističkog gledanja na svijet:

*prvi čimbenik* je asketski protestantizam, naročito u verziji rigoroznog kalvinizma o kojem govori Weber, a koji je stvorio etiku vrlo racionalnu, kontroliranu, pragmatičnu i antiemocionalnu;

*drugi*, racionalna organizacija društva, po kojoj su ljudi u industrijskom društvu "trajno uključeni u racionalne organizacije - poduzeća, javne službe, obrazovne ustanove, vladu, državu - koje im nameću racionalno ponašanje";

*treći je*, veće poznavanje društvenog i prirodnog svijeta, koje rezultira iz razvoja fizike, bioloških, prirodnih i tehničkih znanosti. On tvrdi da se to znanje temelji na razumu, a ne na vjeri. Wilson kaže da je znanost ne samo objasnila mnoge aspekte života i materijalne sredine na način koji više zadovoljava negoli religija!, već je također ponudila verifikaciju svojih objašnjenja u obliku praktičnih rezultata;

*četvrti čimbenik*, drži on, jest razvoj racionalnih ideologija i organizacija, kojima se rješavaju društveni problemi. Ideologije kao što su liberalizam, komunizam,... i organizacije poput sindikata nude praktična rješenja problema. Religija pak svojim obećanjima pravednosti i nagrade, ali tek u zagrobnom životu, ne daje vidljive i učinkovite rezultate (Wilson, 1966.). On zapravo nastoji dokazati da je racionalno gledanje na svijet oštro suprotstavljeno religiji. Štoviše, on drži da suvremeni religijski revival, i pokreti, budući da ne produciraju novu kulturu niti vlastiti sustav vrednota, nemaju društvene relevantnosti i ne dovode u pitanje opći sekularizacijski trend u društvu. A eku menizam, karizmatska gibanja i suvremeni religijski eklekticizam promatra kao religijske "odgovore" na dominirajući irreverzibilni racionalizacijsko-sekularizacijski proces mod-

ernoga društva.

Slično mišljenje, govoreći o dugotrajnom povijesnom procesu sekularizacije, zastupa i Peter Berger tvrdeći da ljudi u zapadnim društvima sve više promatraju svijet i svoje vlastite živote bez pomoći religijskih interpretacija, a to onda za posljedicu ima "sekularizaciju svijesti". On drži da je sekularizacija "proces pomoću kojega se sektor društva i kulture izuzimaju ispod autoriteta religijskih ustanova i simbola"..., te da je "ključna varijabla sekularizacije proces racionalizacije, koji je nužan rekvizit za nastanak bilo kakvog industrijskog društva modernog tipa" (Berger, 1966., 84 -107). Naime, dezintegracija tradicionalnih struktura vjerodostojnosti (plauzibilnosti) kršćanstva dovela je do de-objektivizacije sadržaja religijskih tradicija. To je pak na razini spoznaje prouzročilo krizu vjerodostojnosti religije i pluralizaciju različitih i raznorodnih čimbenika u društvu koji, poput tradicionalnih religijskih ustanova, definiraju (konačnu) realnost. Sekularizacija i pluralizam se, dakle, međusobno prožimaju. Pluralistički sekularizacijski čimbenik vidljiv je upravo u slabljenju vjerodostojnosti tradicionalnih struktura i vizija svijeta koje su te strukture kreirale. Na institucionalnoj razini to je za posljedicu imalo privatizaciju religije i sužavanja prostora religiji i religioznosti na osobno djelovanje i na suživot s najbližima. Radi se, dakle, na institucionalnoj razini o reduciranju prostora djelovanja tradicionalnih religijskih ustanova, a na razini svijesti o nesigurnosti i subjektivizaciji religijskih sadržaja. Ljudi tako postupno sve više žive u svijetu "u kojemu svoju vlastitu egzistenciju mogu objasniti bez religijskog blagoslova" (Berger, 1973., 104).

J. Matthes drži da sekularizacijski procesi imaju četiri temeljne funkcije: oni pomažu razumjeti izdvajanje pojedinog čovjeka i društva iz religijom prožete prošlosti; opravdavaju "novo stanje povijesno-društvene autonomije i identiteta" naspram dominacije religijskih ustanova; objašnjava u modernom vremenu apostaziju od crkve, industrializaciju i njezinu posljedičnu pojavu urbanizaciju i crkvenim službenicima, od viših prema nižima, daje subjektivnu sigurnost jasnog religijskog identiteta (Matthes 1969., 74-88).

M. Y. Yinger također ističe da je sekularizacija jednaka procesu gubljenja značaja uloge religije u društvu pa tim i onih funkcija koje je nekada imala. Mišljenje R. Caporale i A. Grumellia uglavnom je suglasno s prethodnim kad tvrde da je sekularizacija "proces odvajanja društva i kulture od utjecaja vjerskih institucija, kao i općenito smanjenje utjecaja "svetoga" u bilo kom obliku" (Caporale, Grumelli, 1972., 56).

No, kad je o sekularizaciji riječ nikako se ne smije prešutjeti ime Karel Dobbelaere i njegov pokušaj cjelovitog određenja fenomena sekularizacije izdvajajući njezine bitne

dimenzije, kao što smo prije vidjeli pokušaj Glocka i Starka da izdvajajući bitne dimenzije religioznosti odrede bit i značenje religije.

On o sekularizaciji govori kao o multidimenzionalnom konceptu: prva je dimenzija laicizacija a označava proces (svjesnog) odvajanja društva od religije što je mukotrpan i dug povijesni put, a povezan je s procesom racionalizacije društva u kojemu se pojedina područja oslobađaju od utjecaja religije. To se prije svega odnosi na znanost, politiku, umjetnost, gospodarstvo i etiku. Na kraju tog procesa sama Crkva postaje samo jedna od mnogobrojnih specijaliziranih ustanova koja je izgubila ovlast nad većinom svojih funkcija što ih je u povijesti obavljala: odgoj, obrazovanje, socijalizacija, kultura, jer te funkcije učinkovitije preuzimaju laičke ustanove. To pak na društvenoj razini upućuje na proces diferencijacije kojim je religija postala jedna od mnogobrojnih (specijaliziranih) društvenih ustanova. Ova je dimenzija sekularizacije, dakle, usmjerena na društveni proces odvajanja od religije i Crkve.

U drugoj dimenziji sekularizacije riječ je o evidentnoj promjeni religijsko-religiozne situacije u društvu. Radi se o opadanju vjerske prakse, smanjenju broja deklariranih vjernika, slabljenju autoriteta crkvenih normi i propisa za praktični život i njihovu nepridržavanju (čak i kod vjernika) u svakodnevnom životu. Kao pokazatelj ove dimenzije sekularizacije spominje se i sve manji broj onih koji su se spremni u potpunosti posvetiti svećeničkom pozivu. Gubljenje prostora za djelovanje Crkvi navodi na sklapanje kompromisa sa svijetom i ustupanja s obzirom na vladajuće norme ponašanja u društvu. Ova nagondba religijskih institucija sa svijetom svakako spada među glavne razloge pobune iskustvene religioznosti u novim religijskim i eklezijalnim pokretima. Riječ je zapravo o (radikalnoj) sekularizaciji religijskih institucija, odnosno Crkve što za posljedicu opet ima radikalni odgovor na posljedicu radikalne sekularizacije religijskih institucija. Naime, novi su eklezijalni pokreti radikalni odgovor na *sekularizaciju uopće*. Pritom je sociološki posve irelevantno radi li se samo o sekularizaciji društva ili i o sekularizaciji religijskih institucija, odnosno Crkve. Pokazalo se, naime, da u sekulariziranu svijetu broj priпадnika onih religijskih institucija koje se nisu *suobličavale* svijetu, niti se njemu *prilagođavale*, ne samo da nije opadao nego se, štoviše, i povećao.

U trećoj se dimenziji sekularizacije, prema Dobbelaereu, radi o samim religijskim promjenama, u koju je uključena izravna konfrontacija religijskoga sa sekularnim na svim razinama društvenoga života: političkoj, gospodarskoj, kulturnoškoj, etičkoj pa čak i psihičkoj. U modernom je svijetu ideja utilitarne pragmatičnosti i interesa stupila na prvo mjesto vri-

jednosne ljestvice. Praktična učinkovitost i efikasno djelovanje postaju jedinim kriterijima djelovanja, a neučinkovita religijska simbolika je gotovo u potpunosti potisnuta. U društvu "kategoričkog komparativa", naime, "vrijedi" samo onaj tko posjeduje *praktične talente* i tko ih je spreman hic et nunc odmah *učinkovito realizirati*. Radi se, dakle, o padu zanimanja ljudi za religijsko uopće (Dobbelaere, 1981., 29). Štoviše i on drži da su šanse za resakralizaciju društva vrlo malene ili nikakve i, poput B. Wilsona, u suvremenim religijskim revivalima i suvremenoj poplavi religijskih pokreta i sljedbi, vidi religijsku prilagodbu laiciziranim društvenim uvjetima.

Mnogi autori koji se slažu s tezama o fenomenu sekularizacije navode slična mišljenja. Tako A. Grumelli među uzročima sekularizacije izdvaja ove momente: - ideološki pluralizam kao kumulativni izraz slobode mišljenja i toleriranja različitih kulturnih vrijednosti i načina ponašanja, potreba za racionalizacijom koja je ujedno i nužan uvjet za funkciranje modernih društava i proces industrijalizacije i urbanizacije što presudno utječe na život suvremenog čovjeka (Grumelli, 1989., 51-52). Štoviše, ovaj autor tvrdi da sekularizacija društva vodi u ateizam jer je racionalizirani i pluralistički društveni kontekst, smatra on, pogodno tlo za širenje ateizma.

Složenom i više značnom određenju fenomena sekularizacije i krizi religije u industrijaliziranom i urbaniziranom modernom društvu dao je svoj prilog i J. Jukić. Zapravo kod njega se radi o dekristianizaciji što je samo uži pojam koji se odnosi na pitanja gubljenja relevantnosti kršćanstva u modernom društvu. On, naime, drži da "nevjernost" svoje korijenje ima u samom središtu vjerovanja, kršćanstvu. U suvremenom kršćanstvu sekularizirani vjernici napuštaju svoju vjeru ili joj pak pripadaju samo na deklarativan, formalan način. Glavne karakteristike sekularizacije, prema Jukiću bile bi ove:

- pad vjerske prakse: to se može utvrditi kao opća pojava, prisutna u svim modernim društvima. Žarišta ove pojave su velika urbanizirana gradska središta koja su religijski indiferentnija negoli periferija, a urbanizirana središta od neurbaniziranih dijelova. Ali takav trend ne mimoilazi ni ruralne sredine, te se cijelokupni prostor vrlo brzo *religiozno otuduje*.

- apstraktnost i bezživotnost religije: religiozne vrednote nisu više na vrhu vrijednosne ljestvice i nisu više kadre motivirajuće djelovati na suvremenog čovjeka. Štoviše na ljestvici vrednota suvremenog čovjeka vjera pada sve niže.

- disolucija dogmatskog vjerovanja: mnogi (deklarativni) kršćani ne prihvataju sve dogmatske istine kojima ih Crkva uči, nego samo (izabiru) neke temeljne istine svoje vjere. To pak znači da vjerska pripadnost nema za sve vjernike isti smisao.

- vjera djece, žena i staraca: na temelju mnogobrojnih

empirijskih socioloških istraživanja dade se zaključiti kako su ove tri kategorije pučanstva najbrojniji i najredovitiji praktikanti u crkvama. Dakle "nedjelatni građani" su najredovitiji i najbrojniji vjernici.

- obiteljska vjera, kriza obitelji u svijetu: tradicionalna obiteljska sredina ima gotovo presudno važno mjesto za kvalitetan religiozan život. U suvremenom svijetu, međutim, utjecajem različitih promjena takva obitelj je dovedena u duboku krizu. To je pak onda jedan od mogućih uzroka duboke krize religije.

- vjera bogatih i nevjera siromašnih: izvorno vjera siromašnih i potlačenih (kršćanstvo) postaje vjerom bogatih i privilegiranih.

- vjera bez crkve i bez svećenika: zbog naglog porasta broja stanovnika u "magalopolisima" sve je manje crkvenih prostora. Opada i broj svećenika pa u kleričkim redovima dominiraju stariji svećenici koji teško mogu shvatiti i još teže prihvati suvremeni svijet i prilagoditi se mnogobrojnim i dinamičnim promjenama u društvu pa i u samoj Crkvi.

- nespremnost Crkve na urbanu revoluciju: Crkva se pričinju teško adaptira i snalazi u gradskim sredinama, dok se suvremeni svijet sve više urbanizira.

- nerazumljivost religijskog jezika: suvremeni čovjek ne razumije religijski govor koji mu je neprimjeren. Čak je i liturgijski govor neprilagođen urbanom čovjeku.

- sukob tehničkog i religioznog mentaliteta: negativne posljedice tehničkog mentaliteta su buka, rastresenost, razdražljivost, dekoncentriranost ne samo da ne pogoduju susretu sa svetim i metafizičkim nego ga i priječe. To pak generira procesom sekularizacije, odnosno dekristijanizacije (Jukić, 1971., 171-134).

Ovih deset obilježja, ili simptoma, sekularizacije gotovo na cijelovit način obuhvaćaju mnogobrojne rezultate različitih empirijskih istraživanja i ujedno govore o dominantnoj religijskoj situaciji ili položaju religije u suvremenom svijetu.

Autor, međutim, svoju analizu nastavlja dalnjim propitanjem: govore li danas podaci o vjerskoj praksi i značenju religije i religijskih institucija doista i o napuštanju vjere kao takve. On drži da su simptomi dekristijanizacije "možda zbiljski, ali nedovršeni, vjerodostojni, ali samo djelomično istiniti" (Jukić 1973., 289).

Već smo napomenuli da se sociologija religije susreće s mnogobrojnim i raznorodnim teškoćama određivanja i definiranja osnovnih pojmoveva s kojima se služi te da je sekularizacija društva vrlo složen i mnogočlan fenomen. Budući da nema jedne jedinstvene i općeprihvaćene definicije religije među sociologozima religije, ne može biti ni suglasnosti u

shvaćanju, određivanju i definiranju pojma i procesa sekularizacije. O (teorijskom) shvaćanju i definiranju fenomena sekularizacije ovisi i interpretiranje empirijskih istraživanja koja se tom problematikom bave.

Ukoliko se kao glavno obilježje religije i religioznosti prihvati pohađanje obreda i participacija u njima, te pripadanje religijskoj instituciji, (a to nipošto nisu temeljne odrednice religije i religioznosti!), onda se doista može zaključiti da je proces sekularizacije u modernim društвима doista uznapredovao. Prihvatimo li pak činjenicu da se religioznost i religiozno u suvremenom društvу sve više individualizira i privatizira (a što je isto tako sociološka činjenica), te da njezino glavno obilježje nije kolektivno ritualiziranje i institucionalno pripadanje, onda se proces sekularizacije niti približno ne čini dramatičnim. Danas, međutim, kada je očigledno da se prognoze nastale u sekularizacijskom tematskom ključu o maloj važnosti religije u visoko složenim modernim društвима nisu i neće u potpunosti ostvariti, temu sekularizacije nastoji se, kroz diferencijaciju društva zamijeniti opisnim pojmom razdvajanja (Entflechtung!).

Teško bi, međutim, bilo osporiti činjenicu da sekularizacija kao povijesni proces na društvenoj razini, u Dobbelaerovu smislu, doista ne postoji, ali ona svojim univerzalističkim konceptom ne može dati cjelovite i valjane odgovore na suvremeni religijski revival, povratak svetoga i pojavak mnogobrojnih i raznorodnih (post)modernih religijskih i crkvenih pokreta.

Osim toga, promjenama u religijskoj situaciji sedamdesetih godina, neočekivanim bujanjem novih religijskih pokreta i grupa i povratkom religijskoga, od pučke religije do selektivnih, elitističkih skupina i grupa, teze i vizije o sekularizaciji počele su jenjavati. Sociolozi su postupno počeli uočavati nedostatke i slabosti koncepta o sekularizaciji. Odlučujućim čimbenikom za to bio je ipak evidentan proboj novih religijskih i eklezijalnih pokreta, odnosno "nove religioznosti". No, o tome ćemo opširnije govoriti u sljedećim poglavljima rada. Sada ćemo se pak ukratko osvrnuti na modernizaciju i ideologizaciju društva.

## Modernizacija društva

Modernizacija društva je složen i cjelovit proces čitavoga niza međusobno povezanih različitih društvenih promjena (industrijalizacije, urbanizacije, migracije, društvene diferencijacije, profesionalizacije). Sve te promjene vode prijelazu iz starog, tradicionalnog društva u moderno, suvremeno društvo. Stoga je i tema o modernizaciji, modernizmu i modernitetu<sup>68</sup> značajna i važna za tumačenje i vrednovanje religijsko reli-

gioznog fenomena i njegovih (pro)mijena u suvremenom vremenu.

Osnovica na kojoj počiva razvoj modernog društva svakako je načelo racionalnog ustrojstva društva. Operacionalizacija toga načela očituje se kroz razvoj (pozitivnih) znanosti, specijalizirane primjene te znanosti (tehnika), ("instrumentalnog") uma, i sve veće diferencijacije društva. Teza o diferencijaciji društva tvrdi da središnji društveni proces progresivnog rasta rada, povećane međuovisnosti sve većih životnih područja, povećane specijalizacije, složenosti i nepreglednosti životnih odnosa važnih za pojedinog čovjeka zahvaća sva područja i cijeloviti život, pa samim time i religiju i crkvu. Nasuprot sekularizacijskoj tezi koja kaže da moderne društvene promjene pogdađaju religiju i crkvu, teza o diferencijaciji tvrdi da integralne društvene promjene, prolazeći kroz religiju i crkvu, i njih zahvaćaju i pogdađaju. Teoriju za to ponudio je N. Luhmann u svojoj poznatoj teoriji sustava (Luhmann, 1977.; 1989.; 1991.). On više naglašava autonomno funkcioniranje različitih društvenih podsustava, među kojima jedno mjesto pripada i religiji. Temeljna funkcija religije, prema Luhmanu (Luhman, 1977., 9-71), leži u njenom prinosu *prevladavanja* kontingenčnosti, njezinu promišljanju u teologiji i njenom služenju u dijakoniji.

Međutim, religija je jedina među podsustavima kadra čovjeku odgovoriti na niz subjektivnih pitanja i opskrbiti ga smislenim odgovorima<sup>69</sup> u svijetu povećane kompleksnosti, trajne nesigurnosti i "društvu visoka rizika"<sup>70</sup> (Beck, 1986.). "Diferenciranjem tako specijaliziranog sustava religije na dispoziciji je također *ad hoc* mehanizam, tj. promjena vanjske mogućnosti. U svijetu se sve može promijeniti, u svakom je trenutku neočekivano moguće nešto iznenadjuće. Smrt ne biva ignoriranom pred vratima. Ali religija kazuje da sve dolazi od Božje volje..." (Luhman, 1974, 69).

Načelo racionalnosti ujedno znači prekid s tradicionalizmom dotadašnjeg društva i nastajanje jednoga bitno novoga modernoga društva. Novonastali povijesni i društveni procesi temeljito mijenjaju dotadašnja tradicijom formirana zatvorena društva u otvorene i vrlo dinamične društvene poretke. Međutim, ključna uloga, odnosno ono što se da označiti kao "sržno u modernizacijskom tijeku" (Rogić, 2000., 6) pripada, prema Weberu i mnogobrojnim njegovim sljedbenicima, racionalizaciji života.

Ne možemo se u ovom radu podrobniјe baviti fenomenom modernizacije i temom racionalizacije kao ključnim momentom modernizacije, nego samo notirati njihova glavna obilježja koja se izravno reperkutiraju na stanje religije u modernome društvu. Među glavna obilježja racionalizacije<sup>71</sup> svakako spada

opće povjerenje u moć spoznaje i znanja, poglavito u pozitivne, empirijske znanosti i njihova soteriološka obećanja o linearnom progresu društva. Ta znanja doista rješavaju mnoge "konkretnе" svakidašnje životne probleme, ali se nameću i kao regulativna *svjetonazorska* načela, koja određuju razumijevanje svijeta i života u cjelini. Tako pojmljena racionalnost, i reducirana stvarnost, u konačnici vodi k uvjerenju da je baš sve, bez ostatka, tako moguće racionalno spoznati i objasniti. Iz toga se uvjerenja, ili preciznije kazano vjerovanja, in ultima linea, lako dade izvući krajnja konsekvenca: ako se sve bez ostataka u svijetu dade racionalno (spo)zнати, onda u svijetu nema mjesa za nikakvim tajnama ili čudima, a nikakva vjera i religija nisu potrebne. Ovakvo ekstremno shvaćanje racionalnosti karakteristično je za vrijeme prosvjetiteljstva i njegovo oštro konfrontiranje s religijom, ali i njegovo *naivno vjerovanje* u (pozitivnu) znanost i njezina slatkorječiva obećanja. U svakom slučaju sociološko određenje modernosti, odnosno modernizacije implicira racionalizaciju života, diferencijaciju društva i sekularizaciju religije.

Analogno tome Turner tvrdi da se "u modernosti radilo o *porobljavanju* - o vladarskom upravljanju zemljom, o *disciplini duše i stvaranju istine*" (Turner, 1995., 4). Riječ je dakle o vladanju svijetom - pomoću instrumentalnog uma (kulturno vjerovanje u znanost i tehniku i njihova soteriološka obećanja!), disciplini duše (asketskoj protestantskoj etici!) i stvaranju istine (dakle o subjektivnoj istini a ne o objektivnoj Istini). U takvome svijetu nema mesta za Boga, a ako ga i ima onda je to beskoristan i suvišan Bog deista. Ukoliko je i stvorio svijet nema više nikakve veze s njime. Bog je sveden na privatno mišljenje pojedinca, kao nekakva patetična psihološka potpora - naravno, onome tko takovu potporu treba. Trebalo je u istom pravcu proslijediti samo korak dalje i reći da je takva potpora *iluzija*, štetna i beskorisna koja prijeći čovjeka u njegovoj ovozemaljskoj (samo)realizaciji. Vjerovanje u Boga, in ultima linea, postaje "opijumom" naroda (ili "za narod!").

U modernom sekulariziranom i pluralističkom društvu pojedinac je lišen sigurnosti i uporišta koje mu je ranije davao tradicionalni svijet religije. U tom smislu, glede religije i religioznosti, vanjski svijet postaje sve problematičnijim, a unutarnji sve složenijim. Budući da je, kako tvrdi P. Berger (1995., 112), jedna od "najtemeljnijih značajki modernizacije ogroman korak u poimanju kako ljudski život ne određuje sudbina nego izbor", čovjek moderne je neprestance prisiljen birati: kako vlastita religijska uvjerenja, svjetonazorska opredjeljenja tako isto i vlastiti identitet. Birati između različitih ponuđenih opcija. Ravnodušnim se ne može ostati. Riječ je, naprosto o imperativu izbora. I nikakav izbor je izbor. U tom

smislu Berger govori o *heretičkom imperativu*<sup>72</sup>. Taj je pak izbor (u klasičnom smislu riječ dolazi od grčkog glagola hairéō, biram, izabirem, a háiresis, hereza znači biranje, izbor!) po definiciji arbitaran, privremen, vremenski ograničen, a izbor strane, nauka, opredjeljenja je (u religijskom smislu riječi!) "heretičan", krivotvoren. U tom smislu ta sloboda izbora u početku bi načelno bila poistovjećivana sa "sekularizacijom života" i "nesigurnošću vjere" u modernome društvu. Religijsko pripadanje što je prije bilo određeno sada (p)ostaje trajnom mogućnošću izbora. Heretički imperativ postaje ključem za razumijevanje suvremene ne samo religijske situacije i krize religijskih institucija, nego univerzalna i trajna obveza izbora kako vlastite religije tako i vlastitoga identiteta. Religijski kod (univerzalizacija hereze) cijelovito interpretira problem i smisao modernosti i modernizacije. U modernim vremenima, odbacivši sva tradicionalna uporišta vjerovanja i oslonce sigurnosti, svatko mora biti heretikom, odnosno birati vlastita religijska opredjeljenja i vlastiti identitet.

U dugotrajnim modernizacijskim procesima prethodna agrarna društva postaju industrijaliziranim. Glavni pokazatelji modernosti su upravo pojave izazvane industrijalizacijom i urbanizacijom društva te prateći procesi najčešće izazvani kao njihova posljedica. Nije ni lako ni jednostavno odrediti što je to industrijalizacija ni kada se u povijesti kod pojedinih naroda europskih zapadnih društava javlja. Generalno se može reći da je industrijalizacija prelazak od poljodjelskog i manufakturnog načina gospodarstva na industrijski. Na društvenom planu to je rezultiralo napuštanjem starog tradicionalnog patrijarhalnog, feudalnog društva i prelazak na novi moderni, kapitalistički ustroj. Fenomen modernizacija svakako implicira *industrijaciju, birokratizaciju i racionalizaciju života*.

Proces industrijalizacije izazvao je čitav niz posljedičnih procesa. Prvi od njih svakako je urbanizacija, odnosno migracijska kretanja stanovništva sa sela u grad. To je pak izazvalo preobrazbu organizacije načina života i porast materijalnog standarda. Fenomen industrijalizacije smatra se ključnim momentom i glavnim čimbenikom promjene načina mišljenja, vrednovanja i dotadašnjeg ponašanja ljudi. U svemu tome radilo se i o promjenama dotadašnje tradicionalne i patrijarhalne religijske svijesti čovjeka i polaganog prodiranja individualističke religije i religioznosti.

Modernizacija je kao društveni proces, na iskustvenoj razini, započela industrijalizacijom tim ključnim i najvažnijim društvenim događajem koji je izravno prouzročio niz bitnih društvenih promjena i prijelaz tradicionalnih u moderna društva. Industrijaciju je slijedila urbanizacija ... migracijski proces tijekom kojega se stanovništvo sa sela stalno nastanjuje

u gradovima. Po pravilu industrijalizaciju prati urbanizacija i čitav niz drugih društvenih međusobno povezanih procesa: masovna izobrazba i kultura, razvoj masovnih komunikacija, specijalizacija, birokratizacija ...

Urbanizacija se, dakle, određuje kao prirodni i mehanički prirast gradskog stanovništva koji se odvija uglavnom zbog koncentriranja industrije i kulturnih ustanova u gradovima. To je proces pretvaranja ruralnih obilježja života u gradske. Pritom, razumije se, dolazi i do promjena tradicionalne svijesti i univerzalnih religijskih vrednota. A temeljnom individualnom vrednotom moderne postaje motivacija za prestižom (Inglehart, 1997., 76; Zrinščak, 2001., 294).

Teorija modernizacije u središte pozornosti stavlja unutarnju strukturu i koherentnost društvenih, ekonomskih, kulturnih, religijskih i političkih promjena koje se događaju u određenom društvu.

Zbog zakašnjelih povijesnih procesa, poglavito pak zbog vladajuće komunističke ideologije, na našim su prostorima modernizacijski procesi bili blokirani ili je, kao uostalom i u svim zemljama komunističkoga režima, nazočna bila devijantna modernizacija, modernizacija posve impregnirana ideologizacijom društva (Borowik, 1999., 112; Zrinščak, 2001., 298-301).

## Ideologizacija

---

O poimanju ideologije i ideologizacije<sup>73</sup> društva u ovom radu ne bi bilo uopće potrebe raspravljati da u Hrvatskoj, u vrijeme nastanka novih eklezijalnih pokreta i njihova zauzetijeg djelovanja, na svim pozicijama vlasti i društvenoga života nije bila komunistička partija sa svojom ateističkom ideologijom i njoj sukladnom ideologizacijom društva. Bilo je to vrijeme totalitarnog, represivnog sustava potpuno nesklona svakoj religiji i svemu religijskomu. Naravno, osim vlastite ideologije ("znanstvenoga pogleda na svijet"), koja je, de facto, fungirala, kao politička, svjetovna religija. Dovedena do ekstremnosti, što je na našim prostorima bio slučaj, ideologija se nužno transformira u politiku i svjetovnu religiju. Drugačije kazano ideologizacija je povijesno vodila do stvaranja svjetovne religije.<sup>74</sup> Po svom sadržaju svjetovna a po doživljaju i funkciji sakralna, ideologija je na neki način prisutna u religiji kao što je i religija često skrivena u ideologiji. U tom je vremenu, osim toga, na našim prostorima došlo i do preklapanja ideologizacije društva i sekularizacije. A ideologizacija je proglašavana sekularizacijom. Primjera radi navodimo samo oportunističko nepohađanje crkvenih obreda i neprakticiranje sakramenata radi stjecanja famoznih *moralno političkih podobnosti* ateis-

tičkome režimu, bez kojih se nije moglo dobiti niti radno mjesto u mnogim područjima društvenih djelatnosti, a nekmoli napredovati na hijerarhijskoj društvenoj ljestvici, proglašavano je - potpuno krivo! - sekularizacijom društva.

Nakon Drugoga svjetskoga rata u vrijeme boljevičke kolektivističke ideologizacije društva i oštrog represivnog odnosa prema religiji i Crkvi i sama Crkva više je živjela životom kolektiviteta, masovnosti i pučke religije, negoli osobnim, zajedničarskim životom malih vjerničkih skupina. "U razdoblju kad je socijalizam promicao kolektivizam u ideologiji, politici i gospodarstvu, upriličuje vjernički narod - kao naravnu protežež i doličan odgovor - svoj veliki pohod brojnim svetištimi i prošteništima diljem zemlje. Dva su moćna kolektiviteta, religijski i komunistički, bila sučeljena na očit način, s jasnom političkom pozadinom. Zato je uostalom pučka religija dobivala obilježje masovnosti, snage, prosvjeda, bojovnosti, izdržljivosti i prkosnosti. Druga je stvar što je borba dvaju spomenutih kolektiviteta sprječavala bistrenje njihovih različitih identiteta. U mnogim se trenucima činilo da između njih nema razlike osim one u položaju ljestvice moći. Skrivene nakane su ostale iste" (Jukić., 2001, 317). Ono što je zacijelo puno važnije od pojavnih, vanjskih oblika bilo crkvene, pučke i masovne religije ili pak svjetovne kolektivističke religije u ideološkom rahu jest da se radilo o oštru sukobu dviju oprečnih religija: svjetovne i crkvene. A takav je "sukob uvijek nepomirljiviji i oštriji od drugih protivljenja, jer je u pitanju sraz svjetonazora koji obuhvaćaju cijelog čovjeka i stavljuju u pitanje ulog svega njegova življenja."<sup>75</sup> (Jukić, 1993., 62-65).

Ovim kratkim refleksijama o ideologiji i ideologizaciji željeli smo samo notirati činjenicu da je u vrijeme pojavka novih crkvenih pokreta u našem društvu dominirao sukob svjetovne i crkvene religije, kolektivističko-masovne provenijencije te da se pripadnicima novih crkvenih pokreta, koji naglašavaju osobno vjerničko iskustvo i život u malim zajednicama, nije bilo lako snaći u tako polariziranim okolnostima.

Nećemo se više baviti ideologijom i ideologizacijom društva. Iznijeti ćemo samo definiciju W. Bernsdorfa: "Ideologija je posebna vrsta ideja, normi ponašanja i sudova, koju prihvata određena skupina ljudi u nekom društvu. Sve su ideje jedne ideologije logički međusobno povezane, pojačane osjećajem pripadnosti grupi koja ih prihvata i koja ih preko različitih akcija hoće nametnuti i drugima. Osnovna tendencija ideologije jest da partikularne interese podigne na razinu općenitosti i da na tome inzistira" (Bernsdorf, 1969., 441). Ideologizacija je pak *prisilno nametanje vlastite ideologije* sa svim štetnim posljedicama koje iz toga proizlaze.

Na našim prostorima to je na svjetonazorskom planu

značilo nametanje "znanstvenoga pogleda na svijet" kao partikularnog interesa „avangarde radničke klase" svim ljudima (kao opći interes). To se reperkuliralo na cjeloviti društveni život, a poglavito na odgoj i izobrazbu (uvodenjem ideoloških predmeta) kroz koje su prolazili svi mladi ljudi. No, uvođenje ideoloških predmeta u nastavu za vladajuću ideološku garnituru nije polučivalo uvijek željene rezultate. Naprotiv, ponekad i počesto je bilo čak i kontraproduktivno. Naime, mladi ljudi, srednjoškolci i studenti upravo su bili oni koji su najviše na svojim vjeroučnim skupovima, tražeći više, kako sami kažu doživjeli svoje religiozno iskustvo. Oni su ujedno postali glavnim (pre)nositeljima toga iskustva drugima i aktivni pripadnici novih eklezijalnih pokreta. O tome će biti više govora u narednim poglavljima.

## Revitalizacija religije

---

U prethodnim refleksijama o sekularizaciji naglasili smo kako proces i fenomen sekularizacije nije neupitan i jednoznačan. To je u još manjoj mjeri slučaj s teorijskim sociološkim teorijama sekularizacije. Vidljivo je to, od činjenice da se termin sekularizacije upotrebljava na mnogo različitih načina do potpunog nijekanja procesa sekularizacije kao takvog. Tako David Martin, na primjer, konstatira da "pojam sekularizacije uključuje veliki broj posebnih odvojenih elemenata koji su vrlo labavo povezani u jedan veliki intelektualni paket" (Martin, 1978., 89). On, naime, tvrdi da nema nikakve nužne povezanosti između različitih procesa koji se trpaju pod isti termin: sekularizacija. Štoviše, on se zalaže da se i sam termin sekularizacija, zbog niza značenja, heterogenosti i neodređljivosti, izbaci iz sociološkog rječnika. Naravno da se time ništa ne bi dobilo jer bi društvene činjenice i procesi ostali isti. On zapravo nastoji pokazati da su različite (zlo)upotrebe samog izraza sekularizacija zapreka sociologiji religije u njezinu napredovanju. Štoviše, on drži da je sekularizacija više instrument a(anti)religiozne promidžbe, negoli strogo znanstveni pojam.

Međutim, i u procesima sekularizacije, ili nakon njih!, valja prepoznati ne (samo) "povratak", "revival", buđenje, nego *trajnu prisutnost* religije i religioznosti u društvu. Doduše na drugačiji način i u drugačijim pojavnim oblicima. Drugačije kazano, religija i religioznost u povijesnim i društvenim mijenjnama, ili upravo zbog njih!, doživljavaju različite metamorfoze, mijenjaju svoje pojmove oblike, ali na različite načine *kontinuirano* ostaju nazočne u svijetu. Sekularizacija opстоje i traje, ali ni iskustva svetoga kroz cijelu ljudsku povijest nisu nestala, niti su određena na nestanak.

Pretpostavka o sekularizaciji, osim toga, počiva na

nedokazanoj i nedokazivoj činjenici o postojanju "istinski religioznog društva", a komparacija između tradicionalnih, patrijarhalnih, "sakraliziranih" društava i modernih pluralističkih, demokratskih i "sekularnih" je potpuno neprimjerena. Mary Douglas, antropolog, primjećuje: "Kontrast svjetovnoga s religioznim nema apsolutno nikakve veze s kontrastom modernog s tradicionalnim ili primitivnim... Istina je pak da se svi oblici skepticizma, materijalizma i duhovnoga žara mogu naći u nizu plemenskih društava. Riječ je naprsto o iluziji koju je smislio zapadni čovjek, da su svi primitivni ljudi pobožni, lakovjerni ili podložni naučavanjima svećenika ili čarobnjaka" (Douglas, 1970.). I vjera i bezvjerje prisutni su i u primitivnim i u modernim društvima, a nema nikakva nagovještaja da tako neće ostati i u postmodernom društvu.

Kritičari koncepta sekularizacije ispravno tvrde da je polazište toga shvaćanja ideološki utemeljeno. Naime, za njih je sekularizacija samo izokrenuta slika prethodno usvojenog pojma religije. Primjerice, B. Wilson shvaća religiju kao bitno iracionalnu kategoriju u društvu i sve ono što je u njemu racionalno drži sekularizacijom. Nemoguće je, međutim dokazati da se fenomen religije može isključivo definirati iracionalnošću, kao i to da bi i posve racionalizirano društvo bilo u potpunosti bez primordijalnih i dubokih čovjekovih težnji i potreba za religioznim.

Teorija sekularizacije, dakle, polazi od sasvim određenog shvaćanja, *definicije religije*, koje nije sociološki utemeljeno nego ideološki prepostavljeno. Naime, na temelju različito (apriorno!) shvaćenog pojma, odnosno prihvaćene definicije religije "sociolozi najavljuju "istinu" ili o potpunom nestanku ili o preobrazbi religije u neki drugi prikladniji oblik svojega istraživanja. Da izbjegne relativizam, *sociologija mora od nekud posuditi točno značenje pojma religija*. Bez toga ona bi se izložila opasnosti da neovlašteno preuzima definiranje, što na nju kao iskustvenu znanost nikako ne spada. Ako se sociologija u određenju pojma religije želi dakle osloboditi od svake sumnje da je u doslihu s ideologijom, ostaje joj samo jedan mogući izbor: izbjeći da sama to učini, prebacivši obvezu na onoga koji se nalazi u jednom osobitom položaju u društvu. U tom slučaju definicija religije neće više biti polazna točka u društvenom istraživanju sekularizacije nego tek dio predmeta koji se istražuje. A upravo je on nedjeljivi sastojak promjenljive društvene zbilje" (Jukić, 1993., 55). Međutim, u sociologiji religije ne postoji jedna jedinstvena definicija religije koja bi bila valjana za sva društva i za sve društvene okolnosti. Sociologija se, stoga, treba zadovoljiti uporabom različitih definicija i poimanja religije, ali one moraju biti uvijek jednaka za jednakе društvene kontekste. (Dobbelaere; Lauwers, 1973.,

535-551). Ne može se dakle ista definicija primjenjivati na sasvim različite društvene kontekste. Temeljna zamjerka teoriji sekularizacije jest da se ona ne bavi realnim društvenim procesima, nego svojim vlastitim pogledom na te procese, odnosno vlastitim razumijevanjem tih procesa.

Osporavatelji pojma i teorije sekularizacije u njoj prepoznaju ideološke elemente, odnosno elemente društvenoga mita. P. Glasner u teoriji sekularizacije pronalazi tri predrasude čiji se korijeni nalaze u konvencionalnoj upotrebi pojma, a ne i u realnosti. To joj, razumije se, umanjuje znanstvenost i približuje mitu: *prvo* da je u prošlosti postojalo razdoblje kada je postojalo potpuno religiozno društvo i (svaki) pojedinac u njemu.; *drugo* nedokazana (i nedokaziva!) pretpostavka o istovrsnosti religijskoga ponašanja u društvu, i *treće* poistovjećivanje religije i religioznosti kao i postupaka religijskih institucija i organizacija pri opravdavanju vlastite prihvatljivosti u suvremenom društvu (Glasner, 1977., 66). Religija i religioznosti ipak se ne mogu poistovjetiti. Iz toga slijedi zaključak da: "religijske ustanove mogu biti sekularizirane, ali ljudska urođena religioznost ne." (Jukić, 1993., 56). Upravo se u naše vrijeme gotovo na epohalnoj razini događa(la) sekularizacija religijskih ustanova i *buđenje osobne* religioznosti i traženje osobnoga religioznog iskustva. To se pak može dovesti u vezu s time da sekularizacija ne samo društva nego i religijskih ustanova upravo generira traženja osobnoga religioznog doživljaja, iskustva; nova "buđenja" i gibanja vjernika, nove pokrete,... "povratak svetoga", "novi religijski revival"...

Naš fenomenolog religije J. Jukić drži da je poznato kako se religija u svojoj biti ne mijenja, premda njeni unutrašnji i vanjski, pojavnii oblici mogu biti promjenljivi i različiti, sukladni ili divergentni društvenim okolnostima, te da nema apsolutno nove religije. Činjenica je pak da je i religija, a onda time i religioznost, ovisna o mnogim, prije svega povjesnodruštvenim i kulturološkim čimbenicima. Svako povjesno razdoblje ima i svoj ekvivalent u specifičnoj formi religije i religioznosti. Religija, naime, trpi povjesne i društvene promjene, ali ih i sama, ponekad i počesto, uzrokuje.

No, u ovom nas radu ne zanima sekularizacija i kritika sekularizacije, na njih smo se samo kratko osvrnuli kako bismo bolje razumjeli duhovnu situaciju i društveni kontekst u kojem su nastali i rastu novi eklezijalni pokreti.

Već smo spomenuli da su se seizmolozi religijskog ponašanja temom sekularizacije bavili naročito pedesetih, šezdesetih i sedamdesetih godina. Opravdano se pitati zašto se s tim tematskim sklopom nije nastavilo dalje. Tih se godina, naime, na društvenu scenu u gotovo posve sekularizirani društveni prostor ponovno počinje vraćati - religija i religioznost. Ne baš

u svom tradicionalnom i konvencionalnom ruhu, nego u formi "nove religioznosti", "religije mladih", "novih religijskih pokreta", "novih sekti", "novih kultova", na općem religijskom planu, a unutar Crkve u obliku "novih eklezijalnih pokreta", "revoluciji karizmatičara", "Obnove u Duhu", "duhovnih pokreta" itd. Radi se o religijskim gibanjima i pokretima različitih i raznorodnih sadržaja i pojavnih oblika koji su nastali u vremenu pune svjetovnosti i s njome su izravno povezani. Upravo su ta gibanja i pokreti svojim pojavkom i djelovanjem sekularizaciju kao već utvrđeni povijesni i društveni fenomen i proces doveli dramatično u pitanje. Teoriju sekularizacije, dakle, nisu ospori(ava)li samo kritičari toga univerzalističkog teorijskog koncepta, nego je sama religijska situacija svojim promjenama, "povratkom svetoga" i suvremenim "religijskim revivalom" dovela dramatično u pitanje sam fenomen sekularizacije, njegove procese i njegov univerzalistički teorijski koncept.

Čini se da upravo radikalna sekularizacija izaziva reakciju i generira traženje posljednjih odgovora i konačnoga značenja, "svetoga svoda" ("sacred canopy", Berger) u religiji i religioznosti. U punoj zrelosti svjetovnosti društva religijska situacija se koncem šezdesetih godina mijenja, a religija opet postaje aktualnom za iznenađujuće veliki broj poglavito mladih ljudi. Štoviše, ponovno oživljava i pučka i manifestativna religija, koju su mnogi držali prevladanom. Opravданo se u sociologiji religije, nakon "zalaska svetoga" i "Božje odsutnosti", počinje govoriti o "povratku svetoga" i "povratku bogova". A nakon neuspješnog pokušaja da se i novi religijski pokreti reinterpretiraju u sekularizacijskom tematskom sklopu, oni postaju u najrazličitijim aspektima gotovo privilegiranom temom u sociologiji religije. Sociologija sekti i novih religijskih pokreta uzroke pojaska novih religijskih sljedbi i suvremenih kultova upravo vidi u novovjekovnoj sekularizaciji tradicionalnih religijskih ustanova. Stoga se poglavito mladi ljudi u svojim neutaženim iskonskim traganjima za osobnim vjerničkim iskustvom i novim duhovnim sadržajima okreću od kršćanskih crkava i u novim religijskim pokretima, bilo istočnjačke ili zapadnjačke provenijencije i/ili u karizmatičkim zajednicama, traže osobno religiozno iskustvo i utaženje svoje duhovne žedi. Suvremeni religijski "revival" događa se upravo u vrijeme globalne krize, dovođenja u pitanje legitimitetu cijelovitog zapadnjačkog društva koje se u *post-znanstvenom*, *post-političkom*, *post-modernom* i *post-sekularnom* vremenu počinje pitati za granice i smisao (instrumentalnog) (raz)uma, linearnog napretka, slobode ljudske djelatnosti i jednodimenzionalnosti života. Rast broja pripadnika religijskih pokreta, ujedno znači i smanjenje pripadnika tradicionalnih religijskih

institucija. Budući da se najveći broj pripadnika novih religijskih pokreta upravo regрутira od rubnih, samo tradicionalnih pripadnika kršćanstva, povećava se broj "unchurched" vjernika bez Crkve, odnosno pripadanja.

Razlog zbog kojega je uopće i postojala nesigurnost sekularizacije leži u tome da je religija i religioznost kontinuirano imala svoje mjesto i svoju ulogu u društvu (Casanova, 1994.). Uspjeh najrazličitijih religioznih sljedbi, kultova, skupina, grupa i pokreta početkom sedamdesetih bio je moguć samo zato jer su i društveni uvjeti tome pogodovali i jer je vrijeme bilo zrelo za to. Stoga se i čini značajnim kada R. Fenn govori da sekularizacija potiče poseban oblik religije koja odražava duh vremena (Fenn, 1981.) ili kada Robertson govori o zaokretu od sekularizacije ka globalizaciji (Robertson, 1989.).

U razvijenim društvima zapada na religijskom planu kasnih šezdesetih i početkom sedamdesetih dolazi, dakle, do stagnacije procesa sekularizacije te do ponovnog buđenja religije i naročito religioznosti. To pak znači da religija postaje sve prisutnijom u svakodnevničici suvremenog čovjeka. Riječ je doista o pravom "revivalu" u najrazličitijim formama, od novih religijskih pokreta, pa sve do novih gibanja unutar tradicionalnih konfesionalnih institucija i nepredvidive plime pučke religioznosti o kojoj J. Jukić kaže: "Teško je bilo predviđjeti da će upravo u naše doba, koje je obilježeno općom sekularizacijom društva, tako naglo porasti zanimanje za jednu izrazito tradicionalnu i zabačenu sakralnu kategoriju kao što je pučka religioznost. A to se upravo dogodilo. Dok je vjernički narod polako napuštao svoje crkve, dотле su udaljena svetišta i prošteništa bila sve punija revnih hodočasnika. Tako vjerska obnova nadolazi obrnutim putem od širenja nevjere." (Jukić, 1988., 5).

Nema nikakve dvojbe da značenje religije i religioznosti danas nadilazi granice svih religijskih institucija. Štoviše (post)moderni religijski "revival" pojavljuje se kao prosvјed protiv pretjerane svjetovnosti svijeta i protest protiv tradicionalnih religijskih institucija koje su otisele suviše daleko u kompromisima sa svjetovnim mentalitetom. James Beckford, primjerice, pokazuje da je religija danas više sredstvo kulturno-ručkih formi, negoli društvena ustanova i da uvelike nadilazi značenje religijskih institucija (J. Beckford, 1991.), a D. Herveu-Léger govori da sama *modernizacija i modernitet producira vlastiti religijski univerzum* (Herveu-Léger, 1990.). J. Jukić, pak, konstatira da je za suvremenu religiju i religioznost karakterističan novi tip vjernika koji "...pokušava doći u dodir sa svetim, ali u neposrednom doživljavanju božanstva, neovisno o bilo kojem institucionalnom posredništvu" (Jukić, 1991., 184). Usmjerenošć suvremene religije i religioznosti na

neposredan doživljaj božanstva, ne samo da relativizira i smanjuje važnost religijskih institucija, nego je i u izravnom suglasju s tvrdnjom o postmoderni kao *društvo doživljaja* (Schulze, 1992.). Naime, desetljećima se u mnogim životnim područjima, pa i u religijskome, osjeća velika usmjerenošć na doživljaj. I to u smislu estetike života; doživjeti nešto lijepo. Da bi se to i reliziralo nastala je cijela industrija koja nudi mogućnosti za doživljaje. Od različitih zabava i avantura, preko "potrošačkih zona" u gradovima do blagdansko-praznične marketing ikonografije. Doživljaj se nudi kao stanovita nadopuna (konačnomet) smislu. Usmjerenošć na doživljaj je, na svojevrstan način, pokazatelj izgubljenog smisla, ali i traganja za njim.

Već smo spomenuli da je suvremeni religijski "revival" prosvjed protiv pretjerane svjetovnosti svijeta ujedno i reakcija na religijske institucije koje su suviše daleko otišle u kompromisima s tom svjetovnošću. Naime, pristalice svih novih religijskih (i eklezijalnih) pokreta nezadovoljni (svojim) tradicionalnim religijskim zajednicama i njihovim sekulariziranim stanjem i otvorenim "paktiranjem sa svijetom", religiozne sadržaje traže bilo u novim religijskim pokretima (novim sektama), bilo u novim eklezijalnim pokretima. Izlaz je obično u prihvaćanju nove religiozne svijesti. Radikalizacija sekularizacije<sup>76</sup> gotovo u pravilu rađa novim religijama. Svejedno je pritom radi li se o sekularizaciji društva ili o teološkom postupku ateizacije kršćanstva.<sup>77</sup> Rezultat je gotovo isti: nestanak živog religioznog iskustva i nedostatak autentičnog religioznog sadržaja u tradicionalnim religijskim institucijama.

I dok su se neki suvremeni seizmografi religijskog fenomena bavili padom institucionalizirane religijske prakse, slabljenjem društvene moći religijskih institucija u suvremenoj civilizaciji i nastojali proniknuti fenomen sekularizacije (S. Aquaviva, K. Dobbelaere, B. Wilson), dotle su drugi opravданo primjećivali da se teorija sekularizacije temelji na rezultatima istraživanja tradicionalne crkvene religije te da ona o buđenju želje za doživljajem svetoga, njegovu "povratku", novim religijskim grupama i pokretima kako u Crkvi tako i u drugim religijama nema što reći. Među potonje sociologe religije treba ubrojiti P. Glasnera, T. Luckmana, M. Yingera, N. Luhmanna i druge.

Protiv pretjerane svjetovnosti svijeta i protiv pretjeranih paktiranja religijskih institucija s tim i takvim svijetom, dolazi do pravih "religijskih pobuna": pobuna religijske elite (religijski pokreti, "nove duhovnosti", "religije mladih", karizmatske duhovnosti, itd.) i pobune religijskih masa: "pučka religija", manifestativni obredi, obnova folklorne sakralnosti, hodočašća i tome slično. Predmet našeg istraživanja je "pobuna religijske elite" i unutar toga okvira još uži segment: novi eklezijalni

pokreti u Katoličkoj crkvi na našim prostorima.

## Zaključne napomene

---

Prethodnim smo razmišljanjima pokušali nešto reći o religiji i religijskoj situaciji u sekulariziranom društvu. Vidjeli smo da je stari društveni sustav europskog srednjovjekovlja i feudalnog društvenog uređenja bilo patrijarhalno, tradicionalno (sakralizirano) društvo. Religija je pritom zauzimala središnje mjesto. Prelaskom iz tog i takvog društva u moderno religija sve više gubi svoje mjesto na gotovo svim područjima od kulture i znanosti do etike i obrazovanja.

Takovom stanju stvari u modernom društvu bitno je prislonjela racionalizacija modernog društva koja je ujedno i supstrat takvog društva. U takvim okolnostima modernizacije, industrijalizacije i urbanizacije religija sve više "emigrira" u privatnu sferu pojedinca. U racionaliziranom društvu religija i religioznost kao njezin subjektivni izraz, potpuno su potisnute iz društvenog života. Budući pak da religija i religioznost odgovaraju na pitanja smisla ljudskog življenja i preferiraju cijelovitost ljudske egzistencije a ne samo dimenziju racionalnosti, u društvu kojem je racionalnost, učinkovitost i materijalni status čovjeka na vrhu ljestvice vrednota, religija i religioznost kao neefikasne nekorisne i neučinkovite sve više padaju na toj ljestvici. Štoviše, u tako zaoštrenoj situaciji materijalnog progrusa društva i njemu imanentnog konzumerizma religija i sama postaje "proizvodom", ali ne kao nužna i potrebna, nego kao "luksuzna" roba. Tvorci teorije o religijskom tržištu i svjetovnoj religiji P. L. Berger<sup>78</sup> i Robert N. Bellah<sup>79</sup> pokušali su to i teorijski obrazložiti.

Tako oštra radikalizacija sekularizacije i dekristijanizacije tradicionalnih "kršćanskih" društava navela je čak i teologe da vizijama jednog "bezvjerskog, ateističkog, kršćanstva" navijeste, "teologijom mrtvoga Boga",<sup>80</sup> kraj religije.

Povijest je, međutim, još jednom pokazala da se u ljudskom društvu pitanja o obzoru svetoga, odnosno iskonska pitanja o sveobuhvaćajućem i konačnom smislu ljudske egzistencije, ne mogu dugo prešućivati. Radikalna sekularizacija u kojoj su religijska i religiozna pitanja doista bila na margini značenja ubrzo je izazvala otpor. Novi religijski pokreti, nova eklezijalna gibanja i "religije mladih" koncem šezdesetih i početkom sedamdesetih pa sve do naših dana dostačno govore tome u prilog. Onda kada su je i seismografi religijskog poнаšanja pa čak i teolozi "otpisali" tema "religija" postala je ponovno aktualnom za iznenadjuće veliki broj mladih ljudi. Pravi "hit".

No, ono što mladi ljudi traže u "novim" religijama, nipoš-

to nije samo ideal(izira)no zajedništvo, potreba za životom u primarnoj društvenoj zajednici, intelektualna respektabilnost, potreba za zaštićenošću i sigurnošću ili čežnja za životom s istomišljenicima, nego jasna životna orijentacija a ona je uvijek i jasno religiozno obojena. Novi tip religioznosti, ponovno naglašavamo, traži osobno, neposredno i jasno religiozno iskustvo. Na jednom grafitu iz ranih sedamdesetih je pisalo: "Nećemo bogove iz druge ruke". Možda upravo taj grafit zorno ilustrira tu neutaživu žđ mladih za istinskim, neposrednim i mističnim iskustvom "Nečega posve drugog". Žđ za onostanim, transcendentnim, neposrednim religioznim doživljajem i iskustvom ostaje i nadalje iskonskom težnjom i potrebom suvremenog čovjeka. Religija i religioznost doista kroz povijest pokazuju svoje nedokučive metamorfoze. I uza sve utjecaje mnogobrojnih društvenih, povijesnih, kulturnoških i inih čimbenika koji na njih snažno djeluju i (ponekad) žestoko pritišću, ostaju trajnim potrebama čovjeka i načinom kako izraziti ono iskonsko, primordijalno u sebi. Samorazumljivo je, pak, da nije na sociologu, osim osobno, intimno, da time bude okupiran, ali ako u svom radu uzme u obzir i tu komponentu, mogućnosti za boljim razumijevanjem istraživanog fenomena su veće. Obiectum formale sociologije (religije) ne dopušta, naime, da se u njoj izriču aksiološki sudovi. Stoga se dobro prisjetiti riječi klasika sociologije religije Maxa Webera da za bavljenje religijom treba imati "muzikalnosti". Ako to vrijedi za fenomen religijskoga uopće, onda a fortiori vrijedi za suptilnost novoga tipa življene i dinamične religije i religioznosti koja se javlja u novim eklezijalnim pokretima u potpuno sekulariziranim društvima i posve svjetovnu vremenu.

Još je jednu činjenicu bitno naglasiti: Pojavak novog tipa religije i religioznosti i rađanje novih religijskih i eklezijalnih pokreta ne znači i zaustavljanje povijesnog procesa daljnje sekularizacije modernih društava. Naprotiv, sve ukazuje na to da se taj proces nastavlja. Dakle, paralelno s dalnjim posjetovljnjem društva nastaju, rastu i bujaju nove religije i novi religijski pokreti. Primjer Japana, zemlje u kojoj je religija najugroženija od rastuće plime sekularizacije i istovremeno zemlja u kojoj su novi religijski pokreti doživjeli svoj najbrži razvoj (Jukić, 1991, 112), više je nego znakovit. Ova naizgled *paradoksalna situacija doista je samo na izgled paradoksalna*.

Onomu pak tko se ozbiljnije bavi fenomenom religije i religioznosti takvi "paradoksi" ne predstavljaju iznenađenja.



---

V.

NOVI  
EKLEZIJALNI  
POKRETI U  
SVIJETU  
I NA NAŠIM  
PROSTORIMA

---



## Uvodne napomene

---

Nakon globalnog, općenitog pokušaja da kažemo nešto o fenomenu religije i religioznosti, poteškoćama u njegovu definiranju, odredljivosti i sociološkim pokušajima posrednog određivanja tog fenomena, rekli smo također nešto i o dimenzijama religije i religioznosti kao posrednim pokušajima sociološkog detektiranja toga vrlo složenog fenomena. Od spomenutih dimenzija najviše smo pozornosti posvetili dimenziji religioznog iskustva. Ta nam se dimenzija, zbog njezinog osobitog značenja i važnosti, nametnula kao ključni moment u istraživanju novih eklezijalnih pokreta. Međutim, ta je dimenzija istraživanog fenomena, zbog svoje čuvstvenosti, subjektivnosti, "doživljajnosti", fluidnosti i "neuhvatljivosti", ujedno i krucijalni problem njegove odredljivosti, definiranja i sociološkog istraživanja. No, religiozno iskustvo je također i ključni, presudni moment i onim mladim ljudima koji (*p*)ostaju članovima novih eklezijalnih pokreta i temeljni motiv njihova religijsko-religioznoga angažiranja i okupljanja u zajedništvo. Oni u svojim odgovorima na takva pitanja, dosta smo se uvjerili u to, opetovano ponavljaju da im je osobno, vlastito, religiozno iskustvo najvažnije u životu i da na njemu temelje svoje vjerovanje u Boga. I u kasnijim vremenima svojih vjerničkih iskušenja, vremenu "suše" i "pustinje", kojih nipošto neće nedostajati i kojih neće biti pošteđeni, prema njihovim iskazima, oni žive *od osobnoga vjerničkoga iskustva i za osobno vjerničko iskustvo*.

No, takvo iskustvo vrlo je teško i gotovo nemoguće (riječima) opisati na način kako se to čini s nekim čisto "zemaljskim", svakodnevnim i običnim životnim iskustvima. Ono se, to vrlo dobro znaju oni koji su ga imali, *budući da je dar!* ne može izazvati vlastitom voljom ili pak ponovno prizvati i obnoviti religijsko-religioznom praksom. A još manje nekim magijskim, kvazireligijskim ili parareligijskim praktikama. Njega donekle mogu shvatiti oni koji su ga (subjektivno) doživjeli. A kako ćete, primjerice, znati što je nekome subjektivno važno?!

Očigledno među boljim načinima preostaje nam da dopus-

timu samim vjernicima da kažu što im je to važno (u religioznom iskustvu). U takvim slučajevima metoda dubinskog intervjua, bez sumnje, ima vrlo veliko značenje. Sukladno načinima izražavanja svoga religioznog života pripadnici novih eklezijalnih pokreta na svojim molitvenim susretima vrlo često iznose i osobna iskustva kao svjedočanstva vjere<sup>81</sup> i na taj način izražavaju ono što im je (subjektivno) važno u vjeri. Osim toga, u svojim glasilima i biltenima ta se svjedočanstva, i to ona najprimjerenija, vrlo često nalaze u pisanim oblicima.

Sada bismo se pak pozabavili sociografijom prethodno navedenih novih eklezijalnih pokreta u svijetu i na našim prostorima koji su, kako već spomenusmo, donijeli, uvjetno rečeno, religiozni "novum": *naglašavanje i davanje središnjeg mesta važnosti osobnog religioznog iskustva, glasno izrečene spontane molitve, molitva u jezicima (glosolalija), osobno svjedočenje vjere, isticanje čuvstvenoga u vjerničkom životu, (kod nekih) komunitarno življenje i ne strogo strukturirani nego spontani liturgijski obred.*<sup>82</sup>

Do njihova pojavka na našim prostorima u Katoličkoj crkvi u Hrvata ti su momenti bili ako ne nepoznati onda svakako nedovoljno akceptirani, barem na planu vjerničkog, laičkog dijela Božjeg naroda. A kako je osobno vjerničko iskustvo i sinonim za individualno u religiji možda bi se moglo reći da se do pojавka novih crkvenih pokreta u našoj Crkvi religijski život odvijao na zasadama i razini pučke religioznosti te na tradicionalan i kolektiv(istič)an način. U prvom bi se slučaju onda moglo govoriti, na globalnom planu, o crkvenosti, (kulurološkom), tradicionalnom pripadanju Crkvi, odnosno religioznosti u širem smislu riječi, dok bi se u drugom slučaju radilo o osobnoj religioznosti u užem smislu riječi.

Naime, i u Hrvatskoj je u bivšem komunističkom režimu padom radikalnoga centralističkog sustava (krajem 60-ih), po-puštanjem strogo represivnih odnosa prema religiji i jačanjem općih demokratskih snaga u društvu, njegovu otvaranju prema demokratskim snagama u svijetu i (po)koncilskim otvaranjem Crkve svijetu i društvu u kojemu je prisutna, došlo do intenzivnijeg duhovsko-karizmatskog i molitvenog gibanja i demokratskih odnosa unutar crkvenih previranja pa i strukture. Niknule su neke spontane molitvene zajednice ponajprije među studentskom mlađeži (Sinxaxis, Palma, Jordan, Frankopanska...)<sup>83</sup>, zatim su svoje djelovanje započeli i mnogi eklezijalni pokreti koji su već desetljećima ranije nastali na raznim stranama svijeta kao što su: pokret fokolara, neokatekumeni, kursiljisti, zajednica bračnih vikenda, pa i pokoja (politički impregnirana) bazična zajednica, premda se, iz razumljivih razloga, to nije moglo vidjeti i u njezinu imenu.

Premda su neki novi eklezijalni pokreti u Europi vremen-

ski prethodili Drugom vatikanskom koncilu i njegovim zbivanjima kao i katoličkoj karizmatskoj obnovi<sup>84</sup> u Crkvi (Pokret fokolara, Kursilja, na primjer) u Crkvi u Hrvata oni su počeli angažiranije djelovati nakon Koncila, odnosno u pokoncilskom otvaranju Crkve. No, ne smije se ispustiti izvida niti povoljniju društvenu klimu, odnosno popuštanje dogmatskih stega vladajuće komunističke ideologije. Dapače, čini se da je upravo određenom demokratizacijom tadašnjeg društva i njegovom relativnom otvaranju prema svijetu i omogućen "protok" novih eklezijalnih pokreta izvorno nastalih na Zapadu na naše prostore.

Još jednom napominjemo da se do sada u našoj sociološkoj literaturi, osim studije J. Jukića o karizmatskoj duhovnosti u kršćanstvu (Jukić, 1991., 131-140), o novim eklezijalnim pokretima nije gotovo ništa pisalo. Tu i tamo je nešto sparsično spomenuto, ali se o novim eklezijalnim pokretima kako u "svjetovnoj" sociologiji religije tako i u pastoralno-crkvenoj literaturi može naći relativno malo.<sup>85</sup>

Krivnja za to nije samo na sociologima religije nego i na pojedinim pokretima koji su ponekad suviše zatvoreni u svom djelokrugu i *ne žele* izlaziti u javnost, a kamo li sudjelovati u anketiranju!, pa to stvara ne malu teškoću za sve one koji nastoje nešto više saznati o njima, njihovim poticajima, djelovanju i ciljevima. Ne treba niti spominjati da zbog toga posebne teškoće stoje pred onima koji ih na studiozniji način žele upoznati. Mnoge pojedinosti saznavao sam iz neformalnih razgovora s članovima i voditeljima pojedinih pokreta (grupa) i osobnim promatranjem i sudjelovanjem u radu nekih od njih.

Promatranje i sudjelovanje u molitvama, obredima, susretima formalne i neformalne naravi, uglavnom su bili izvori informacija o pojedinom eklezijalnom pokretu koji je bio opserviran. Mnoge sam važne pojedinosti o pojedinom pokretu njegovu nastanku i djelovanju saznao iz privatnih razgovora s članovima i voditeljima pojedinih pokreta.

U sljedećim razmišljanjima iznijet će genezu i razvoj, strukturiranost i duhovnost nekih eklezijalnih pokreta, te početak njihova djelovanja kod nas, njihovu integriranost u Crkvu, odnosno njihovu (ne)uključenost u djelatnosti Crkve na župnoj ili nadžupnoj razini. Većina njih su, razumije se, izvorno nastali na (kršćanskom) Zapadu a značajnije su prisutni i na našim prostorima u Crkvi u Hrvata. Svojim su evangelizacijskim djelovanjem i stavljanjem u središte pozornosti koncilskog poimanja Crkve kao zajedništva dali snažne poticaje (po)koncilskoj obnovi na našim prostorima.

## Društveno povijesni i socio religijski čimbenici i fenomen crkvenih pokreta

---

Da je fenomen religije i religioznosti varijabla zavisna o mnogim društveno-povijesnim i sociokulturnim čimbenicima nije potrebno posebno dokazivati. Povijest religija je to dostatno pokazala. Svaka epoha ljudske povijesti i svaki period ljudskoga življenja ima svoj ekvivalent u specifičnoj formi, odnosno slici religije i religioznosti. Ali i vice versa.<sup>86</sup>

No, nije nam namjera ovdje ulaziti u povijest Crkve i njezine reforme, obnove, iskušenja starih i snalaženje u novim povijesnim okolnostima, nego samo napomenuti da uvijek kada se zapostavi autentično religiozna dimenzija života i kada (službena) Crkva "ode predaleko" u kompromisima sa svijetom ili suočavanju "svijetu", redovito unutar same Crkve dolazi do religioznog buđenja, obnove, "povratka k izvorima", življrenom i naglašeno osjećajnom traženju autentičnoga religioznoga iskustva. Dostatno se s tim u vezi prisjetiti nastanka redovništva u Crkvi kao *re-akcije* na neprimjerjen kršćanski život kršćana pojedinoga povijesnog razdoblja i socio-kulturnog okruženja u kojem je neki red nastajao. Tako su, primjerice, već u ranim stoljećima kršćanstva monaški i pustinjački redovi nastali bijegom od nekršćanskog svijeta (*fuga mundi!*), Franjina karizma radikalnoga siromaštva kao *re-akcija* na onodobnu raskoš Crkve, Ignacijeva bezuvjetna privrženost i poslušnost papi nakon Lutherovog neposluha i potpunog osporavanja papinstva, itd.

U ovom radu pak govorimo samo o onim suvremenim eklezijalnim pokretima koji rehabilitiraju autentično religioznu dimenziju vjerničkog života. Zapravo radi se, pojednostavljeno rečeno, o (re)akciji onih kojima religija nije "samo prvo pitanje mladosti i zadnje pitanje starosti" (Čimić, 1969.), nego sržna egzistencijska istina, pravo iskustvo, integralan život. To su doista ljudi koji pitanja smisla osobnoga života i konačne egzistencije uzimaju krajnje ozbiljno. Možda će pritom upasti i u duboke krize i iskušenja (životi svetaca prije obraćenja su u tome vrlo znakoviti). Ukoliko se nađe uspješan izlaz iz krize, odnosno simboličkim govorom rečeno doživi obraćenje, što je po sebi i na izravan način iskustvena dimenzija religioznoga, onda takav pojedinac doista ima što "ponuditi" onima koji doživljavaju slične situacije, traže slična iskustva i žele primjerena životna rješenja.

Želimo, naime, istaknuti da je iskustvena dimenzija religije i religioznosti naročito značajna bilo u nastajanju, stvaranju nove religije bilo u religijskim revivalima, obnovama, pokretima ili traženjima i previranjima već ustrojenih religijskih sustava.

U pojačanoj tenziji između osobe, pojedinca i društva i u

vremenima pojačanih kriza izazvanih burnim društvenim promjenama ova dimenzija dolazi do snažnijeg i intenzivnijeg izražaja. I dok je ta dimenzija izuzetno važna na planu osobnog, individualnog vjerovanja, sama po sebi i za sebe uzeta ona religiju i religioznost ne "osposobljava" za vršenje neke značajnije i vidljivije funkcije, odnosno uloge u društvu. Najbliža mogućnost ovoj fazi iskustvenog doživljaja religije i religioznosti jest "fuga mundi" - primjer mistika je znakovit!, a glavno emotivno obilježe veliki zanos - *entuzijazam*.<sup>87</sup> Monaški, pustinjački kontemplativni pokreti, koji su se tek kasnije ustrojili kao redovi, zorno govore o ovoj fazi formiranja eklezijalnog pokreta. Kasniji eklezijalni pokreti, poput franjevačkog u Srednjem vijeku, isusovačkog na pragu modernog doba, i brojnih novovjekovnih kongregacija i družbi, isto su tako s vremenom prerasli u organizacije, odnosno crkvene redove.

No, putovi traženja znaju biti vrlo različiti. Tako je sv. Antun, tražeći Boga i pobjegavši iz svijeta u pustinju, u IV. st. nadahnuo pokret pustinjaka.

Sv. Benedikt u VI. st., nakon negativnog iskustva s pustinjom, osniva zajednice monaha koji žive zajedništvo i mole zajednički. Franjo iz Asiza u XII. st., usred svijeta koji je prije toga izbjegavao, u radikalnom siromaštvu živeći Evanđelje, utemeljuje pokret koji po njemu dobiva ime franjevački. Tek se kasnije ustrojava kao red. Slično je i s Ignacijem Loyolom i mnogim drugim utemeljiteljima crkvenih pokreta, koji su se kasnije ustrojili kao crkveni redovi. Spomenuli smo samo crkvene redove jer su upravo oni najtipičniji primjer eklezijalnih pokreta koji su se kasnije institucionalizirali i organizirali u crkvene redove. Analogne primjere u povijesti Crkve možemo naći od Antuna i Benedikta preko Franje i Dominika do Majke Terezije i Chiare Lubich. Od početaka redovništva do naših dana.

Uvijek, kada je riječ o eklezijalnim pokretima, važno je imati u vidu pluralizam pristupa pojedinim religijskim problemima i njihovu načinu rješavanja kako ga pojedini pokret svojim temeljnim usmjerenjem ili karizmom akceptira. Pritom je potrebno imati na umu široki spektar usmjerenja što ga eklezijalno udruženjaštvo nudi od strogog kontemplativnog monaških redova, preko redovitog pastoralno usmjerenog djelovanja do dinamičnih i aktivističkih "političkih teologija" i njima sličnih kontestirajućih pokreta. Bogatstvo i mogućnosti religijskog sadržaja doista su u tom neiscrpive, a način na koji pojedini pokret tumači, izriče, realizira i prenosi svoje religiozno iskustvo samo je "pomak naglaska" na određeni moment ili dimenziju religije koji se u tom pokretu nastoji posebno naglasiti i želi podržavati.

A "pomak naglaska" i naglašavanje upravo određene dimenzije, razumije se, uvijek je vezan uz društveno povijesni i sociokulturalni kontekst koji je u danom društvenom povijesnom, sociokulturalnom i vremenskom okružju bio zapostavljen. Spomenuti primjeri utemeljitelja crkvenih redova i suvremenih inicijatora eklezijalnih pokreta pritom su vrlo rječiti i znakoviti.

Govoreći o glavnim obilježjima suvremene religije i religioznosti, Jakov Jukić (1995., 7) drži da primarno treba istraživati društveno-povijesne okvire u kojima se ta religija i religioznost javlja. On drži da današnju formu, odnosno sliku religije i religioznosti ponajbolje određuje pojam "*moderno*" i "*postmoderno*" društvo. Kao glavna obilježja modernoga društva on navodi racionalizaciju života i blagostanje. Pitajući se kakva je suvremena religija i religioznost uopće, a ne samo u novim religijskim i eklezijalnim pokretima, Jukić (1991., 179) navodi mišljenje američkoga sociologa S. T. Tiptona koji među glavnim obilježjima suvremene religije i religioznosti vidi četiri bitne značajke:

- ekstatičko (religiozno) iskustvo, nasuprot tehničkoga (instrumentalnog) uma, odnosno mentaliteta
- holistički zamisljaj, tj. globalan i univerzalan koncept slike svijeta nasuprot ograničavajućeg i fragmentira jućeg postupka (pozitivističke) znanstvene raščlambe, disciplinarne specijalizacije, funkcionalne i institu cionalne diferencijacije društva
- primanje, odnosno isticanje momenta darovanosti, nezasluženosti, nasuprot aktivizmu koji je okrenut rješavanju samo izvanjskih problema
- intuitivna izvjesnost naspram pluralističkog relativizma.

Jukić pak među trima najbitnijim obilježjima suvremene religije i religioznosti spominje ove njezine karakteristike:

#### *Nesvjetovnost* današnje religije i religioznosti

Nova se religija i religioznost, u tom smislu iskazuje kao oprečnost suvremenoj svjetovnosti, potrošačkom mentalitetu i idolatriji materijalnoga blagostanja. Naime, pripadnici novih, kako religijskih tako i eklezijalnih, pokreta trude se živjeti drugačije, štoviše i posve suprotno od modernoga sekulariziranoga društva. U ishodištima suvremenoga *anti-konzumerizma* sadržajno stoje fenomeni misticizma i askeze koji uvelike obilježavaju današnju religioznost.

#### *Nepolitičnost* suvremene religije i religioznosti

Neočekivano bujanje sakralnih sljedbi i vjerničkih skupina, naime, posljedica je neuspjeha ostvarenja velikih projekata, planova i obećanja društvene i političke ideologije.

Religijsko oslobođenje, prema tome, znači potpuno apolitičnu kategoriju. U njoj nema niti društvenoga protesta niti htijenja da se svijet promjeni. Naglasak je na individualnoj promjeni svijesti. Ta narcisoidna značajka suvremene religije i religioznosti ide na ruku društvenoj ravnodušnosti i političkoj pasivnosti, ali ujedno i razočaranost neuspjesima i soteriološkim obećanjima velikih političkih obećanja i utopijskih ideologiskih projekata.

#### *Necrkvenost* današnje religije i religioznosti

Ne misli se pritom samo na mnogobrojne religijske pokrete što su niknuli u potpuno sekulariziranu svijetu i izvan djelokruga i utjecaja Crkve. Naprotiv, i u samu Crkvu polako ulazi, a ponegdje i snažno nadire mentalitet koji po svojoj usmjerenošći nije dostatno eklezijalan. P. Berger i T. Luckman ističu da pojava kulturnih formi, uz ekonomski i političke čimbenike, u modernim društvima dovodi do krize svih ustanova koje su u prošlosti proizvodile simboličke svjetove i pretendirale na istinu o integralnoj društvenoj zbilji. Tradicionalna slika i zamišljaj Crkve, kao ustanove koja je u prošlosti proizvodila simboličke svjetove i pretendirala na integralnu istinu, u očitoj je krizi.

Razumije se, najviše ona slika i onaj zamišljaj koji paktira sa svjetovnim ili se veže uz izričite i moćne ekspONENTE svjetovnosti: vlast i moć institucije. Za suvremenu religiju i religioznost već je sama organizacija i institucionalizacija zlo. Naime, ona je u izravnoj opreci s duhovnim buđenjem i suvremenim religijskim revivalom. Na udarima kritike svih religijskih pa i eklezijalnih pokreta je crkveno ustrojstvo i birokracija, odnosno institucionalizacija svetoga.

U tom smislu, drži Jukić, na integralnom se prostoru današnje religije, kako izvan Crkve tako i u Crkvi, rada poseban, novi tip vjernika koji pokušava doći u *dodir sa svetim, ali u neposrednom i izravnom doživljaju božanstva, neovisno o bilo kojem institucionalnom pripadništvu.*<sup>88</sup> Tako se religija ne traži kao kvalifikacija stvari: svetih mesta (crkava, bogomolja, hramova) niti svetoga vremena (blagdana, i obrednih dana). Suvremena se religija i religioznost pojavljuje kao *subjektivno iskustvo* koje otvara čovjeku slutnju o *apsolutno Drugomu*.

Novi religijski i eklezijalni pokreti inzistiraju na afektivnim elementima, emotivnosti i *unutarnjem iskustvu*. Suvremena se religija i religioznost u tim pokretima iskazuje više neodređenošću i čuvstvenošću, negoli artikuliranim sustavom vjerovanja koji bi kao dosadašnji bio prakticiran u povezanosti s institucionalnom tradicijom stanovite crkve (Jukić, 1991., 184).

Spomenuli smo da se suvremena religija i religioznost, odnosno ni od koga predviđeni (post)moderni religijski revival,

od kasnih šezdesetih na ovamo, pojavljuje i kao stanovito razočaranje neuspjelim i nerealiziranim obećanjima i mitovima modernosti. Poglavito kao *kriza vjere u razum, pozitivistički orientiranu znanost, društveni linearni progres i participativnu demokraciju*.

Međutim, dvije temeljne vrednote modernosti, ili točnije rečeno dva temeljna liberalistička načela, daju snažno obilježje suvremenoj postmodernoj religiji i religioznosti. Ta dva načela su individualizam i pluralizam.<sup>89</sup>

Ono pak što nas u ovom radu najviše zanima, uz sva spomenuta obilježja suvremene religije i religioznosti, koja su evidentna i u mnogim suvremenim eklezijalnim pokretima jesu ova temeljna obilježja suvremenih crkvenih pokreta:

- a) da je to "*laički*", (ali ne ekskluzivistički shvaćeno!) a ne hijerarhijski pokret
- b) da naglašava "*komunitarnu dimenziju*" - zajedničarstvo življenja
- c) akceptiranje "*vlastitog iskustva*" vjere.

U gotovo dvomilenijskoj povijesti Crkve i dihotomnoj podjeli božjega naroda na klerike (pripadnike hijerarhije) i laike nas dakle ne zanimaju pokreti unutar prve katgorije (klerika), nego primarno "*laički pokreti*" mada i pripadnici hijerarhije mogu pripadati tim pokretima.

Drugi moment, "*komunitarna dimenzija*", odnosno *zajedničarstvo življenja*, također nam se čini vrlo važnim obilježjem ovih laičkih, ali ne ekskluzivističko shvaćenih, pokreta.

O naglašavanju "*vlastitoga iskustva vjere*" u novim eklezijalnim pokretima već je bilo govora kada smo opširnije govorili o dimenziji religijsko-religioznoga iskustva kao jednoj od važnih dimenzija religije i religioznosti. Ovu smo dimenziju u radu naročito akceptirali smatrajući je *ključnom dimenzijom* religijsko-religioznoga života u novim eklezijalnim pokretima. Naime, njihovo vjersko osvjedočenje, odnosno *vlastito iskustvo vjere*, determinira sve druge dimenzije njihova ne samo religijsko-religioznoga nego i integralnoga života. Na tom *osobnom iskustvu vjere* dakle stoji ili pada njihov cjeloviti život i (ovoze-maljska) egzistencija.

Uzmemo li pak u obzir činjenicu da je "religija emocionalnog zajedništva" (Hervieu-Léger, 1990.) jedna od temeljnih značajki suvremene religije i religioznosti, kao univerzalno obilježje religije postmodernog vremena, onda nas činjenica naročitog akceptiranja zajednice i zajedništva u suvremenim eklezijalnim pokretima nikako neće iznenaditi.

No, u ovim pokretima nikako nije riječ o traženju idealiziranog zajedništva, nego primarno o istinskom traganju za doživljajem religioznog iskustva. Ne može se, naravno, kod

nekih članova suvremenih eklezijalnih pokreta sasvim osporiti mogućnost i traženje onoga što druženje u primarnoj društvenoj zajednici pruža: osjećaj zaštićenosti, sigurnosti, zajedništvo i druženje istomišljenika, ... ali religiozni moment, odnosno traženje osobnoga (i zajedničkog) religioznog iskustva je svakako prevaleirajući kod ogromne većine članova novih eklezijalnih skupina i pokreta. Brzo pokoncilsko umnažanje crkvenih bazičnih zajednica i njihovo isticanje političkog angažmana u društvu vrlo brzo od eklezijalnog pokreta može dovesti do socijalno-političkog. A "teologija oslobođenja", preko "političke teologije" brzo stigne do ideologije koja pod krinkom religioznoga opravdava određena politička djelovanja. No, ovim se nikako ne želi reći da društveni angažman i težnja prema društvenim promjenama ne može biti snažno religijski impregnirana i inspirirana, nego samo da se isticanje toga angažmana kao najbitnijeg momenta može "religiozno isprazniti". A religija nikada, ni u povijesti ni danas niti u budućnosti, želi li biti religijom, ne može biti reducirana samo na liječenje socijalnih bolesti. Stoga je u novim eklezijalnim pokretima i razumljiva rehabilitacija bitno religijskih momenata. Na radikalnu sekularizaciju svijeta i pretjerano "paktiranje" Crkve s tim i takvim svjetom moglo je i doći samo do "revivala", "povratka izvorima", vraćanje k Bibliji, naglašavanje karizmatskog djelovanja Duha, Njegovih darova, .... A u pluralističkom društvu i masovnoj civilizaciji koja je potpuno nesklona primarnim društvenim zajednicama i grupama suvremena je religija i religioznost, upravo u stvaranju "novih religijskih pokreta", "religija mladih", "sekti", novih eklezijalnih pokreta, karizmatičkih obnova, ... te unutar njih stvaranjem malih primarnih zajedništava i grupa, egzemplarno pokazala potrebu, mladih navlastito, za takvim tipom religijskoga druženja.

Naime, kao i na drugim područjima svoga društvenog djelovanja tako i na religijskom, čovjek slobodno traži svoju grupu u kojoj će svjesno s drugim istomišljenicima tražiti i realizirati svoje putove vjere. Ove su grupe znak pluralizma puta u kojima zdržani pojedinci djelotvorno nastoje živjeti svoje osobno kršćanstvo.

Ove žive i dinamične grupe u sociološkom su smislu "subordinirane" zajednici, neopterećene bilo kakvim institucionalizmom i stoga vrlo "operativne" i učinkovite u svom djelovanju. Vrlo često same sebi određuju ciljeve: spontana glasno izrečena molitva, karitativna djelatnost, produbljivanje vjere, duhovnost, društveno djelovanje... Male grupe karakteriziraju emocionalne veze između pojedinih članova. Kontakt među članovima je neposredan i pretpostavlja osobni odnos. Svaki pojedinac ima mogućnost za osobni angažman. Ove male grupe

doista su staništa osobne i grupne zauzetosti u vjerničkom svakodnevnom životu. Razumljivo je pak da im kao i svakoj drugoj maloj primarnoj društvenoj grupi, naročito onoj s religioznim ciljevima i visokim zahtjevima osobne pripadnosti i identifikacije prijeti opasnost od samodostatnosti i zatvaranja. Pripadanje grupi na potpun i neupitan način, naravno, sprečava maturaciju kao i svaki individualni i osobni razvoj. Članovi ovih grupa trebaju stoga uvijek biti svjesni mogućih zastranjenja i opasnosti i otvoreni prema većoj univerzalnosti. Kao što svaka društvena institucija po sebi teži birokratiziranju<sup>90</sup> i konzervativizmu tako i svaka primarna grupa sobom nosi opasnost zatvaranja u sebe. Za religiozne pokrete, zajednice i grupe, povijest je to dosta pokazala, "napast" i iskušenja zatvaranja u vlastitu samodostatnost i djelokrug sekete je izuzetno visoka. Naročito kod onih čuvstveno intenzivnijih, religiozno revnijih i zahtjevno radikalnijih, opasnosti "pregrijavanja" nisu samo potencijalna prijetnja nego i realna iskušenja.

## Pokret fokolara ("Djelo Marijino")

---

Pokret fokolara uobičajen je naziv za novi eklezijalni pokret duhovnosti "Djelo Marijino". Ovaj pokret u Mariji (Isusovoj majci) vidi model kršćanskog djelovanja i života uopće.<sup>91</sup> Utemeljiteljica i voditeljica ovoga pokreta je ondašnja 23-godišnja studentica filozofije, pripadnica katoličke akcije i Franjevačkog svjetovnog reda Chiara Lubich. Živeći u svome rodnom gradu Trentu u Italiji 1943. u vrtlogu rata jedno nadahnute rođeno u protuavionskom skloništu mijenja njen život i osvaja ne samo nju nego i preko 140 tisuća internih članova i četiri milijuna ljudi koliko otpriklje fokolarini danas imaju pripadnika. Njezina karizma ne prestaje osvajati ljude širom svijeta sve do danas.

Sve je počelo naizgled vrlo jednostavno u trenutku kad su ona i njene prijateljice postavile radikalno pitanje o konačnom smislu ljudskog postojanja.

Djevojke su si jednog dana, nakon jednoga od mnogobrojnih bombardiranja, postavile egzistencijsko pitanje: "Postoje li još ideali koji ne prolaze, koje bombe ne mogu uništiti. I pronašle smo odgovor: Da, postoji takav ideal: Bog, On ostaje." (Lubich, 1977., 8; Schaeffer, 1978., 134-137). Ponesene nekom unutarnjom snagom, kako same kažu, odlučile su se za Boga kao jedini ideal njihova života. Čitajući Evandelje, nalazile su odgovore na konkretna životna pitanja. Prisustvujući svakodnevno misi dobivale su uvijek novu snagu za ostvarenje svakodnevnih životnih zadataka: "Kada smo započele, veli Chiara, živjeti Evandelje, nastao je kod mene i mojih prijatelji-

ca novi odnos prema Bogu i ljudima" (Lubich, 1977., 12).

Stipe Tadić  
Tražitelji Svetoga

Ujedinjena oko zajedničkoga idealna mala grupa djevojaka oformila je prvi fokolar (od tal. focolare, ognjište, dom), koja kao žarište evandeoskog života želi širiti evandeoske vrednote na sredinu u kojoj živi (Šešo, 1981. b, 26; Schaeffer, 1987., 121). Opredjeljenje za Boga ne rezultira kod njih kontemplativnim napuštanjem svijeta (fuga mundi) niti samotničkom askezom, nego rađanjem u njima aktivne ljubavi prema drugima (bližnjima). Zbog njihovog zauzetoga karitativnog djelovanja ljudi su ih ubrzo zapazili i čudili se njihovoj velikoj požrtvovnosti i ljubavi prema svima. No, ne samo da su se čudili njihovoj požrtvovnosti nego su se ljudi oko njih počeli okupljati želeći ih naslijedovati. Tako je za nekoliko mjeseci broj narastao na 500 članova. Sve im je bilo zajedničko, kao i kod prvih kršćana.

Godine 1956. pokret prelazi granice Italije i širi se naročito u zemljama Zapadne Europe, da bi se zatim proširio i na druge kontinente. Proširujući svoje područje djelovanja i aktivnosti nastojali su ostati vjerni izvornom idealu.

Mjesni biskup u Trentu, kao hijerarhijska vlast u lokalnoj Crkvi, priznao je i prihvatio fokolarine 1947. kao novi eklezijalni pokret u svojoj Crkvi. Godinu dana poslije (1948.) nastaje prva grupa fokolarina muškaraca. Pokret se brzo širi. Uprava pokreta 1948. prelazi u Rim, središte katoličanstva, i tu nastaju prvi veći problemi i nepovjerenja prema pokretu fokolara. No, Pio XII., čiji je pontifikat obilježen tradicionalnošću i krutošću crkvenih struktura, daje usmeno odobrenje za djelovanje pokreta, a Chiari Lubich u posebnoj audijenciji daje odobrenje Statuta generalnog vijeća za mušku i žensku granu pokreta (Šešo, 1981., b 27).

Chiara, kći uvjerenoga i radikalno orientiranog socijaliste - grafičkog djelatnika slavenskog podrijetla, u hladnom je skloništu spoznala da osobna vjera ne može imati individualistički smisao.

Godine 1966. za predsjednicu je izabrana Chiara Lubich s međunarodnim koordinacijskim savjetom. To je jedino katoličko gibanje i pokret kojemu je na čelu *žena - laik*. Prema Papinoj odluci tako će biti i u buduće. Centar fokolarina od tada se nalazi u Rocca di Papa. (Schulze-Brendt i sur. 1986., 115). Ogranak mladih fokolarina postoji od proljeća 1967. tzv. GEN - Generazione nuova (Nova generacija). GEN prema dobnom uzrastu ima četiri podgrupe. Svaka grupa ima muški i ženski odjel. Njeguju "evandeoski život, zajedništvo dobara, šport, rad, umjetnost, glazbu, politiku, itd. Priređuju manifestacije mladih i sudjeluju u zajedničkim susretima fokolarina" (Šešo, 1981b, 27).

Uz žensku i mušku granu fokolarina postoje i tzv.

"vjenčani fokolarini", koji žele obnoviti obiteljski život. Među najpoznatije "vjenčan fokolarine" ubraja se poznati talijanski književnik, političar i kulturni djelatnik Igino Giordani, koji je pripadnikom pokreta postao 1948. godine. On je govorio da se novi način življenja jedinstva nužno reperkutira na rješavanje socijalnih problema, kao i na stvaranje novih društvenih i kulturnih oblika života. Chiara Lubich smatra ga suosnivačem pokreta. Štoviše, i u svećeničkim i redovničkim zajednicama, pa čak i među biskupima ima veliki broj onih koji na sebi svojstveni način žive duhovnost fokolarina. Fokolarini žive komunitarnim životom: dijeljenje stana, zajednička molitva, zajedništvo duhovnih i materijalnih dobara itd. Među pripadnicima fokolarina nastaje jedan novi stil života, odgoja, izobrazbe, ali i gospodarstva i drugih vidova društvenoga života. Taj je stil života isključivo religiozno motiviran i prožet evanđeljem. Komunitarni model života ne samo da proturječe kolektivizmu koji prikraćuje i kljaštri osobu, nego i individualizmu koji razgrađuje spone zajedništva. Među pripadnicima fokolara postoji također i ogrank "volontera" (od 1956. god.) muškaraca i žena. Živeći u svijetu nastoje radikalno živjeti karizmu jedinstva žećeći na taj način posvetiti sebe i svijet. U Loppianu kraj Firenze, međunarodnom središtu za formaciju pripadnika Pokreta, nalazi se i Centar za svećenike i studente teologije koji se iz različitih zemalja povremeno skupljaju kako bi intenzivnije doživjeli svoju vjeru i izmijenili svoja vjernička iskustva. Mnogi su župnici po župama prihvatali pokret i zatražili da im fokolarini budu animatori vjerničkoga života u župi. Na taj je način došlo i do pokreta "Nove župe" (Bauer, 1978., 39-41) čiji se smisao sastoji u tome da grupa vjernika sa svojim župnikom intenzivira svoju vjeru i stečeno iskustvo posreduje vjernicima u župi.

Opći cilj fokolarina, ne samo deklarativno nego i praktično, jest ostvarivanje ljubavi i jedinstva u različitosti - "omnes unum". Jedinstvo kao plod ljubavi i molitve te težnja prema univerzalnom jedinstvu. Fokolarini žele služiti jedinstvu u različitost ("unitas in diversitate") - "poticati sve dublje jedinstvo u Crkvi i izvan nje". (Lubich, 1999., 62). Jedinstvo je sadržaj i bit fokolarinske duhovnosti. Cilj svih fokolarinskih zajednica jest obnova pojedinca i društva u cjelini u duhu evanđeoske ljubavi. To praktično znači da pripadnici trebaju živjeti "s Kristom među njima" (usp. Mt.18, 20) davati stvarnu životnu potporu i ujedno biti u vlastitoj sredini svjedokom Boga (Wittelmann, 1974., 85).

Pokret fokolara njeguje put susreta s Kristom kao središtem života, kroz osobni i zajednički odnos s Bogom, kroz Riječ života, euharistiju i povezanost sa službenom, hijerarhijskom Crkvom. Pokret je do sada učinio mnogo unutar Crkve,

na obnovi konkretnoga vjerničkog života. Redovito se posvećuju čitanju Sv. pisma, slavljenju sakramenata - naročito euharistije, njeguju svakodnevnu osobnu molitvu i vrše konkretna djela kršćanske ljubavi.

Pokret želi ostati i raditi u Crkvi, biti eklezijalan, premda mu se ponekad predbacuje da previše ističe osobno vjerničko iskustvo i doživljaj, a zanemaruju neke teološke postavke. To doista može biti i točno, jer Pokret nije nastao kao plod teološkog umovanja nego kao izraz praktičnoga vjerničkoga života, konkretnе vjerničke ortopraksije. Kritičari pokreta u Crkvi također naglašavaju da im je nastup dosta šablonski, kao da se sve zbiva u tri poteza: kriza - susret s fokolarinima - rješenje problema i vjerničko oduševljenje (Šešo, 1981., 27).

Iz fokolarinske zajednice niknula su također i nova crkvena zvanja. Nisu zatvoreni u strogo crkvene i samo religijske okvire i čine puno na širem društvenom planu u svijetu (npr. "Pokret novo čovječanstvo" - grupa unutar pokreta) naročito na području medicine, politike, privrede, odgoja i umjetnosti. (Schaffer, 1987., 163).

Još od 1960. godine, dakle i prije Drugog vatikanskog koncila, što za katolički svijet nije bilo uobičajeno, vode ekumenske kontakte i susrete s drugim kršćanskim crkvama: evangeličkim, anglikanskim, pravoslavnim. U Pokretu fokolara danas se nalaze pripadnici 300 različitih kršćanskih crkava. Na ekumenskom kongresu u Grazu Chiara Lubich je iznijela prijedlog "*ekumenske duhovnosti*", na temeljima zajedničke kršćanske baštine i duhovnosti.

Unatoč tako značajnu angažmanu, njihova apostolska djelatnost je tiha i nemetljiva. Načelo djelovanja im je: "*Biti, a zatim govoriti*", govori o samozatajnosti i često puta na vani nezapaženoj aktivnosti.

Čestim i dobro organiziranim susretima i druženjima te raznim manifestacijama fokolarini omogućuju drugima upoznavanje njihovog stila duhovnosti i angažiranog djelovanja.

Premda je Pokret fokolara nastao u Katoličkoj Crkvi i na njenoj duhovnoj baštini, zbog svoga opredjeljenja za ljubav kao univerzalnu vrednotu, a naročito zbog njene konkretizacije u svakodnevni život prešao je interreligijske i interkonfesionalne granice koje se inače teško prelaze. Pokret promiče interreligijski dijalog sa židovima, muslimanima, budistima,<sup>92</sup>...pa i s religijski ravnodušnima i onima koji ne vjeruju. Takvim djelovanjem, kako sami kažu, pokazuju da se Isus utjelovio u konkretnog čovjeka i konkretno društvo, a što svjedoče njegove riječi: "Što god učiniste jednome od moje najmanje braće meni učiniste". Ovakvim radom oni ujedno demantiraju paušalne kritike kršćanstva koje tvrde da je kršćanstvo apstraktno, udaljeno od konkretnog čovjeka i njegovih svakodnevnih problema.

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

## Pokret fokolara u Crkvi u Hrvata

---

Što se tiče Crkve u Hrvata ona je integrirala djelovanje fokolara kao crkvenog pokreta u svoju sredinu. Još daleke 1960. godine, nešto prije Koncila, započeo je pokret svoje djelovanje po cijeloj Hrvatakoj. Prvi fokolarin u Hrvatskoj bio je student Filozofskog fakulteta Talijan Marco Teccila, koji je zbog neprilika s komunističkim vlastima ubrzo napustiti Zagreb (1960.). Iz Italije, 1968. god. dolazi u Zagreb Raffaella Bronzino i s Jelenom Ivičić (prvom hrvatskom fokolarinom) otvara prvi ženski fokolar u nas. U Hrvatskoj su stil rada i duhovnost pokreta prihvatali svećenici koji su se s duhovnošću pokreta upoznali na specijalističkim studijima u inozemstvu, poglavito u Italiji. Nakon II. vatikanskog koncila širi se brže i angažiranje po svim biskupijama naše Crkve. Moglo bi se reći da se koncilske ideje, naročito o apostolatu laika (AA) značajno ostvaruju kroz djelovanje ovog pokreta.

Kao motto svoga konkretnog mjesecnog djelovanja uzimaju jednu rečenicu iz Evangelijsa (tzv. "Riječ života"). Inspirirani tom rečenicom kao snažnom porukom koja ih zблиžuje i ujedinjuje oni nastoje služiti Bogu preko služenja i pomaganja čovjeku. Oni pak koji žele još više i dublje upoznati ovaj stil života praktične i društveno angažirane duhovnosti dolaze na posebno organizirane susrete. Na tim susretima obrađuju određenu općeljudsku i vjersku tematiku a na njih mogu doći svi zainteresirani jednako kao i članovi. Na susretima im je bitno ostvariti duhovno jedinstvo vjernika kao preduvjet uspešnoga djelovanja u Crkvi i u društvu. Ukoliko u župi postoji organizirana zajednica fokolarina onda imaju svoje tjedne susrete Riječi života koji im pomažu rasti u vjeri i međusobnoj ljubavi.

Fokolarini svakodnevno čitaju Bibliju, razmatraju riječ Božju, njeguju osobnu spontanu molitvu i slave euharistiju. Vrlo su otvoreni, nenavezani na određene forme ili strukture. Časopis "Novi svijet" što ga izdaju te knjige Chiare Lubich pospuštuju uspostavljeno zajedništvo među fokolarinima širom svijeta. To je ujedno vrlo dobra mogućnost da ih upoznaju i drugi koji to žele. Svoja uvjerenja nastoje širiti suvremenim sredstvima komuniciranja.

Na našim su prostorima organizirali nekoliko vrlo značajnih skupova i koncerata glazbene skupine Gen Verde. Posebno

je važan onaj ratne 1993. u kojemu je sudjelovalo preko 3000 osoba iz zemalja zapadne i istočne Europe. U ratnom su se vremenu osobito posvetili djelatnoj pomoći stradalnicima rata bez obzira na nacionalnu i vjersku pripadnost. Također su u tom periodu pojačali svoju ekumensku djelatnost i dijalog s nekršćanskim religijama. Na tom području i dalje su djelatno angažirani. Treba svakako spomenuti i centar "Faro" što su ga fokolarini izgradili na donaciji nekadašnje grkokatoličke biskupske rezidencije u Križevcima. Svake godine kroz taj centar prođe oko 4 000 osoba iz raznih zemalja. Centar je postao središtem Pokreta za ovaj dio srednje Europe.

U našoj Crkvi oni još nisu realizirali svoje mogućnosti kao u nekim drugim zemljama zapadnog demokratskog svijeta. No, svojom su duhovnošću, angažmanom i karitativnom zauzetošću dali duhovni pečat djelovanju pokoncilske Crkve i njezinim gibanjima na našim prostorima.

### Mali tečaj - Kursiljo

---

Kursiljo je katolički eklezijalni pokret nastao početkom siječnja 1949. u Palma de Mallorci u Španjolskoj.<sup>93</sup> Za vrijeme priprema (1948.) za španjolsko nacionalno hodočašće mladih u Santiago de Compostela,<sup>94</sup> (u kojemu je sudjelovalo preko 100 000 mladih iz Katoličke akcije), žećeći se što bolje duhovno pripremiti za to hodočašće, među grupom studenata vladalo je izuzetno dinamično i živahno religiozno ozračje.

Njihov duhovnik Juan Hervas y Benet (kasnije biskup u Palma de Mallorci), zastupnik laik Eduardo Bonnin i vrlo angažirani svećenik don Sebastian Gaya s grupom religiozno zauzetih studenata došli su do "tvrđnje koja poziva na uzbunu". Naime, konstatiraju da i na bogatoj Mallorci čak i vjernici koji prakticiraju svoje kršćanstvo izgledaju *neotkupljeno*, nezadovoljno, tmurna i smrknuta lica. A kršćanin bi trebao biti *otkupljen*, i kao takav - radostan čovjek. Štoviše, nositelj i navjestitelj Radosne vijesti i drugima. S ispunjavanjem kršćanskih dužnosti, odnosno tradicionalnim pripadanjem religiji i Crkvi, stvari i nisu stajale loše. Ali tradicionalnom pripadanju nedostaje osobna zauzetost i dinamizam. Kod te inicijalne grupe mladih studenata javlja se snažan interes za autentičnim doživljajem vjere i osobnim religioznim iskustvom. Sama tradicionalna "vjerovana vjera" nije ih zadovoljavala, čeznuli su za život, iskustvenom i "življenom vjerom" kao što je bilo i na počecima Crkve. Trebalo se dakle vratiti izvornome kršćanstvu.<sup>95</sup>

Prethodno spomenuta grupa mladih je zapazila da ono što kršćanstvu, na globalnoj razini, nedostaje nije velikodušnost nego dinamičnost i snažan religiozni doživljaj. Zapazili su

naime da je religija i religioznost, kako smo već spomenuli, već od novovjekih ideja autonomije postala primarno stvar razuma.

Stoga su u Kursilju od samih početaka željeli kršćanstvo "spustiti iz glave u srce" iz apstraktnih visina u konkretnu društvenu zbilju. Primaran je, dakle, doživljaj. No, doživljaj je, u konačnici, uvijek intimno područje pojedinca. Uz osobni religiozni doživljaj, na Kursilju je od samih početaka snažno akceptirano zajedništvo i grupa. Ne iznenađuje onda činjenica da su upravo kursiljisti u čitavom svijetu, a naročito u zemljama Latinske Amerike, vrlo aktivno surađivali u nastajanju i formiranju *bazičnih zajednica*.<sup>96</sup>

Kursiljo se obično određuje kao eklezijalni pokret "koji vlastitom metodom omogućuje doživljaj bitnoga u kršćanstvu sa svrhom da se oblikuju temeljne grupe kršćana, koje kvascem Evanđelja prožimaju sredine u kojima se kreću, pomažući da se pažljivo otkriva i ostvaruje osobni poziv", odnosno "da se kršćanstvu dade kičma" (Cascales, 1984., 10). Simbolički religiozski govor o "kičmi" zapravo želi uputiti na "vertikalnu", "gipkost", "nosivost", ... ali i međusobnu povezanost "kralježaka" i funkcionalnost "ekstremiteta". Koliko je enciklika Pija XII. "Mystici corporis" koja je tih godina izšla, a govori o Crkvi kao mističnom Tijelu Kristovu utjecala na ovu analogiju s "kičmom kršćanstva" trebalo bi istražiti. U prvoj je planu svakako autentičan i intenzivan religiozni doživljaj. Ono što je bitno kršćansko ne prihvata se samo kao (ispravno) učenje, ortodoksija nego primarno kao doživljaj (za djelovanje) i ortopraksija. Budući pak da je svaki doživljaj, religiozni poglavito, po sebi i na izravan način nutarnji proces u osobi koja taj doživljaj "ima", definicije i određivanja diskurzivne spoznaje ne mogu ga, kao uostalom niti fenomen religije i religioznosti, primjereno "zahvatiti". Preciznije rečeno on nije niti pod kompetencijom diskurzivne spoznaje. Upitate li stoga nekoga tko je bio na Malom tečaju što je to Kursiljo, obično će vam nakon početnih natuknica i zamuckivanja reći da je to "doživljaj" i uputiti vam poziv da se i sami u to uvjerite. U religijskom pak kontekstu, kad je o doživljaju i iskustvu riječ, to uvijek znači da je primaran Božji poziv i njegova milost, a tek onda osobni odaziv onoga koji taj poziv čuje. Razumije se pak da osobni odaziv onoga tko čuje taj poziv nije nevažan, jer se religiozno iskustvo uvijek događa u čovjeku ali nikada bez (slobodnog odgovora, odnosno pristanka!) čovjeka. Upravo je obilježje svih religioznih zanesenjaka kroz povijest bilo uvjerenje da ih Bog upotrebljava samo kao puko "oruđe", bez pristanka vlastite volje. Naravno da je to područje izuzetno "sklisko" i da lako može odvesti u (nekontrolirani) entuzijazam, ekskluzivizam, fanatizam i fideizam. Ova negativna obilježja koja se mogu pojaviti uz fenomen religijskoga primarno se pojavljuju u sek-

tama, ali su ne samo potencijalna nego i realna prijetnja i tzv. "vrućim" eklezijalnim pokretima, odnosno sociologijskim rječnikom kazano: sektama u Crkvi.

U Kursilju se stoga snažno inzistira na darovima Duha, ali i osobnom pristanku na te darove, molitvi i "duhovnom krštenju krštenih".

"Duhovno krštenje krštenih", prema Načelnom sporazumu europske radne grupe o Malom tečaju - Kursilju 1990. godine, ima trostruku dimenziju: osobnu, religioznu i društvenu. Kursiljisti kažu da je tako bilo i u počecima Crkve te da je na početku stajao duhovni doživljaj i da su se iza tog doživljaja pokazali plodovi Duha i rast u Duhu.

Potrebno se ovdje prisjetiti da je Katolička Crkva praktično kroz svu svoju povijest, osim u prvim "lijepim vremenima u kojima nije bilo ni klerika ni laika" (Faivre, 1988.), bila vrlo nepovjerljiva prema "naglim obraćenjima", "ponovnom rođenju", "doživljajima", "duhovnim krštenjima" i slično. Nikada ih ni na individualnom, a kamoli na planu grupa, zajednica, ili pokreta nije uzimala sasvim ozbiljno. Štoviše, vrlo ih je često osuđivala kao opasne izljeve teško kontroliranih osjećaja. Tek je u Kursilju prije Koncila i naročito karizmatskom pokretu poslije Koncila "duhovnom krštenju krštenih", doduše još uvijek s oklijevanjem i velikim oprezom, dato stanovito značenje i od strane hijerarhijske Crkve.

Već je maloprije spomenuta trostrukost dimenzije "duhovnog krštenja krštenih": osobna, religiozna i društvena. Dok se prve dvije reperkuliraju na osobnoj, psihologiskoj - "neuhvatljivoj" razini dотle je potonja sociologu naročito zanimljiva. Kursiljisti kažu da je njihova zadaća "fermentirati sredinu kvascem Evandjelja".<sup>97</sup>

Pod "sredinom" razumijevaju se konkretnе grupe ljudi koje su određene svojom kulturom, konkretnim društvenim strukturama i kolektivnim načinima ponašanja. "Fermentiranje" bi pak trebalo utjecati na ljude u njihovoј kulturi, danim društvenim strukturama i konkretnom društvenom millieu. Iz ovoga je vidljivo da je Kursiljo zapravo po svojoj intenciji pastoralno usmjeren pokret, ali ne s dotadašnjim ciljem: restaurare omnia in Christo, ili pak: consecratio mundi, nego sa zadaćom "fermentacije" sredine. Kursiljo, dakle, kao laički pokret ne želi radikalno kristijanizirati svijet počevši od drugog nego počevši od vlastite osobe koja bi onda kršćanski djelovala u svijetu. Riječ je o metodi što se u suvremenoj crkvenoj literaturi u novije vrijeme naziva *akulturacijom*.

Specifičnost Kursilja, dakle, nije u organizaciji, (pokret per definitionem nije organizacija niti ima formalnoga članstva) ili ciljevima, nego u metodi koju primjenjuje da bi realizirao preuzetu zadaću "fermentacije" sredine. I Kursilju je s drugim

eklezijalnim pokretima zajednički "genus" dok se "differentia specifica" nalazi u *metodi* kojom se Kursiljo služi. Posebnost Kursilja, dakle, nije u sadržaju i cilju nego u *metodi*. Potrebno je stoga nešto reći i o metodi Kursilja.

U Kursilju se obično razlikuju tri faze: predkursiljo, kursiljo i pokursiljo.<sup>\*\*</sup> Predkursiljo je faza u kojoj se kandidati pripremaju za kursiljo da bi ga što intenzivnije doživjeli. Najidealnija je pretpostavka da netko pođe na kursiljo jest da je već član neke (crkvene) zajednice kojoj bi se nakon što prođe kursiljo ponovno vratio. Ukoliko ne pripada nikakvoj zajednici očekuje se da će se nakon kursilja u takvu zajednicu ili grupu uključiti. Razumije se da je predkursiljo najbolja priprava za kursiljo.

Sami tečaj - Kursiljo vodi dobro uvježbana ekipa suradnika od 4 - 6 laika i dvojica svećenika. Broj sudionika na tečaju kreće se obično od 20 do 30 osoba tako da u odnosu na članove suradničke ekipe nastaje omjer pet prema jedan. Tečaj se odvija (načelno) odvojeno za muškarce i žene. U našim je prilikama u novije vrijeme održavano više "mješovitih" tečajeva za mlade, prognanike, izbjeglice i prosvjetne djelatnike. Bilo je također primjera da je cijela obitelj sudjelovala na istom tečaju. Za Kursiljo je također važno da je to metoda edukacije odraslih u vjeri. Stoga je i važno da sudionici budu punoljetni (na Kursiljo, načelno, ne dolaze osobe mlađe od osamnaest godina). Onaj tko je jednom prošao tečaj (opet načelno!) ga nikada više ne ponavlja.

Tečaj se redovito provodi metodički jedinstvenim spletom i izmjenama razmatranja, razgovora, predavanja, molitve i liturgijskih obreda. U Kursilju se puno pažnje posvećuje raspoređenju ljudi. Nastoji se stvoriti uvjete za što snažniji doživljaj. Tijekom trodnevnog druženja pokušava se stvoriti istinska atmosfera prijateljstva, međusobnog povjerenja, radosti, susreta, zajedništva i ljubavi. U tu svrhu pomažu i skladne karizmatske pjesme. Njihov dinamični ritam pridonosi stvaranju takvog ozračja i ugodnom opuštanju sudionika.

Stvaranju ozračja prijateljstva uvelike pridonose suradnici laici koji nisu profesionalni čuvari svetoga (Martin, 1978.) nego osvjedočeni i iskus(tve)ni vjernici, te svojim osobnim svjedočenjem i iskustvom mogu i drugima pomoći u putovima njihova vlastitoga traženja religioznog iskustva. Razumije se da je za iskustvenu i življenu religioznost snažnije i uvjeljivije iskustvo osvjedočenih vjernika negoli "teologijske spekulacije" onih kojima je to "profesionalna" dužnost.

Odmah nakon okupljanja i pojedinačnog predstavljanja, svi se međusobno oslovljavaju imenom i jedni drugima obraćaju u drugom licu jednine. Premda na tečaju bude svećenika, laika, redovnika, redovnica i drugih različitih staleža među

njima nema nikakve hijerarhijske razlike. Želi se naime osvijestiti i doživjeti istinu da su svi vjernici "djeca jednoga Oca" kojemu se također osobno obraćaju s "Ti".<sup>99</sup>

Tečaj započinje povlačenjem u tišinu prve večeri što svakom sudioniku omogućuje poniranje u vlastitu nutrinu.<sup>100</sup> Tome svakako pridonosi i razmatranje: "Upoznaj samoga sebe". Nema međusobnih razgovora sve do narednoga jutra sljedećega dana.

Za vrijeme trodnevnog trajanja tečaja mnogim se vjernicima, sudionicima možda po prvi put pruži prilika za osobni kontakt i razgovor sa svećenikom u opuštenoj, neslužbenoj i općenito uzevši ugodnoj atmosferi. Teme što ih suradnici izlažu sudionicima, slične su predavanjima, ali su po svom tonu i naruvi laganijeg stila, osobnog izraza i proživljenog iskustva. U Kursilju se stoga kaže da to nisu predavanja nego razgovori.

Predavanja su zapravo u funkciji uvođenja u temu, razmatranje kako bi sudionici, raspoređeni za stolovima u manjim grupama (6 - 8 ljudi), nastavili ciljani razgovor. Takvi su razgovori opušteni i puni povjerenja, a potkrijepljeni su osobnim (religioznim) doživljajima. Svi sudionici u grupama su podjednako uključeni u razgovor. Mnogi su sudionici oduševljeni baš tom mogućnošću da konačno i oni sami nešto *osobno* kažu, da nekome iznesu ili povjere svoje kršćansko (ne)iskustvo. Ukoliko je taj drugi još i sličan njemu, sa sumnjama, traženjima, padovima, ... i uz to još prijatelj, atmosfera za istinski doživljaj je potpuna. Sudionici doista vrlo brzo iz samog ozračja i ambijenta shvate da nisu došli na neko mjesto gdje će im opet netko odozgor "govoriti o vjeri", nego da su i sami pozvani da vrlo aktivno, sa svim svojim manama i vrlinama, sudjeluju. To je obično za sudionike nešto novó. Broj sudionika i suradnika, premda je vrijeme od tri dana prilično ograničeno, dopušta realizaciju te mogućnosti. U Kursilju naime drže da se kratkoća vremena može nadoknaditi intenzitetom rada. Stoga je svaki tečaj u pravilu "pretrpan" programom. No, to nikako nije razlog da bilo tko od sudionika bude prikraćen u mogućnostima za osobni razgovor sa svećenikom, suradnikom ili nekim drugim s kime osobno želi razgovarati o vjerskim ili nekim drugim problemima. Želi li se pak "susresti" sam sa sobom ili osobno moliti u kapelici ima i za to dostatno vremena.<sup>101</sup> Na Tečaju su doista nastoji stvoriti ugodaj za pravi a ne tek površni "susret". A hoće li se taj *susret i dogoditi* ovisi, razumije se, i o osobnom (ne)pristajanju svakoga sudionika pojedinačno. Mora se i treba reći da se u Kursilju doista poštaje slobodna volja sudionika i da su pokretu strane svake represivne metode koje bi mogle zaskočiti sudionike, a koje sociolozi poznaju u nekim (manjim) religijskim skupinama ili sektama. Ali to što načelno vrijedi za cijeli pokret ne mora nužno biti i vrlina koju posjeduju svi

suradnici ili kursiljisti.

Osvrnut ćemo se kratko na neke, po vlastitom uvjerenju, važnije momente nekih od tema koje se obrađuju na Kursilju bez namjere da ih podrobnije analiziramo, želeći samo ilustrativno pokazati značajnije naglaske, krucijalna mjesta i središnja značenja Kursilja.

Razmatranje prve večeri "Izgubljeni sin", koje drži svećenik, već nekako po svom naslovu vodi sudionika da sebe prepozna u slici "izgubljenog sina", te da, kao u poznatoj evanđeoskoj paraboli, "odluči vratiti se svome Ocu i reći mu..." - "Oprosti!". Otac s ljubavlju čeka taj povratak i priređuje gozbu.

Drugo je razmatranje o "Tri Kristova pogleda"! U tri novozavjetne priče opisana su tri susreta Isusa s pojedincem: bogati mladić, Juda i Petar. Bogati mladić, otisao je snuždena pogleda jer mu je bilo teško ostaviti bogatstvo, Juda je postao izdajnikom, a Petar je nakon tog pogleda "zaplakao gorko" i pokajao se. Svatko taj pogled doživljava drugačije, na svoj vlastiti, osobni način. Pluralizam doživljaja vodi pluralizmu putova i pluralizmu odgovora na religiozna pitanja. Opet se možemo prisjetiti ambivalentnosti, pa čak i oprečnosti, doživljaja religioznog iskustva. Sveti se, naime, može doživljavati kao fascinans i tremens.

A to uvelike determinira odgovore onoga koji te doživljava i ta iskustva ima.

Evidentno je da se religiozno pitanje ovdje ne postavlja kao parcijalno, marginalno egzistencijsko pitanje ili primarno kao strogo spoznajno i racionalno pitanje nego primarno kao opredjeljenje potkrijepljeno doživljajem i vjerničkim iskustvom. Upravo to je jedna od bitnih značajki suvremene religioznosti.<sup>102</sup>

Tema ideal opet sugerira (radikalno) opredjeljenje i odluku. Jedan od intervjuiranih suradnika lijepo je odgovorio citirajući poznatoga danskog filozofa religije S. Kierkegaarda.<sup>103</sup> Za opredjeljenje i odluku teško da se može naći veća motivacija. Nekoliko praktičnih pitanja koja se primjerice sudionicima redovito u temi o idealu eksplicitno postavljaju mogu pomoći u njihovom konkretnom otkrivanju vlastitoga idealja: Što radim u slobodno vrijeme? Na što trošim svoj novac? O čemu najčešće razmišljam? Ta i mnoga druga slična pitanja svakako su u funkciji detektiranja osobnoga idealja ili pak raskoraka između aktualnoga življenja i onoga što bi(h) želio ili kako bi(h) trebao živjeti. Nađe li se pak u osobnom životu puno "pukotina", (nepodnošljiv) raskorak između aktualnoga i normativnoga, vjerujući u oproštenje i milost, na religijskom planu, vrlo često dolazi do radikalnoga zaokreta - obraćenja. Naime, čovjek koji se osjeća, svemu unatoč, od

Boga bezuvjetno voljen, može se neočekivano u trenutku preporoditi. U tako sretnu trenutku za religiozna čovjeka "nestaje vremena i mi u vremenu dodirujemo vječnost. Zar da na koncu to sve bude ništa? Jesu li naše čežnje i nade besmislene? Moramo li se zadovoljiti time da ih zaboravimo?... Ako čovjek nije besmisao i absurd, onda je jedino moguće da naša nada u apsolutnosti odgovara postojanju Apsolutnoga, da su naša pitanja i traženja odjek i odraz na koji se glas Božji javlja prije svega u ljudskoj savjesti. *Uzaludno je za ljude bez Boga tražiti apsolutni smisao. Samo ako Bog postoji i ako nas bezuvjetno prihvata, i mi tako možemo sebe i druge bez uvjeta prihvati*" (W. Kasper i sur. 1982., 5). Naravno da nije na sociologu donositi vrijednosne sudove, ali činjenica je da će bolje razumjeti "istraživani predmet" ukoliko mu pristupi "iznutra" sa stajališta onoga koji te doživlja i ima i pridajući im važnost kakvu im pridaje onaj tko ih je doživio.

Ali kako ćete, primjerice, znati što je *ljudima subjektivno važno*? Jedan od boljih načina je da ih same pitate. Evo samo, ilustracije radi, fragmenta iz jednoga dubinskog intervjuja jedne profesorice<sup>104</sup> - kasnije suradnice Kursilja - koja je, kao i njezin muž profesor, razumije se bila član nekadašnje svemoćne partije, materijalno vrlo dobro situirana i "ugledni društveno politički radnik". Primjer je gotovo paradigmatičan, vrijeme događanja polovica 70-ih na početku djelovanja Kursilja na našim prostorima. Donosimo ga bez komentara:

- ... *Nemam sklonosti za pisanje, a i mislim da se ti osjećaji što sam ih doživjela na tečaju zapravo i ne daju opisati. Obasjala me Svetlost i bila sam sigurna da je to što sam tražila napokon došlo u moje srce. Spoznaja da me Bog ljubi takvu kakva jesam. Da eto On strpljivo čeka naš odgovor na svoje kucanje, koje tako teško čujemo. Sve me to potreslo do dna duše i još danas živim u dubokoj zahvalnosti za tu ljubav i tu milost. Spoznaja da je Krist živ u nama u Tabernakulu gdje uvijek mogu doći u žalosti i radosti, da mu se uvijek mogu obratiti u molitvi za sve potrebe, evo dovelo me do toga da za sebe već malo što molim, osim da ostanem čvrsta u vjeri povjerenju i pouzdanju u Gospodina. Daljnji život nije bio lagan. Provodila sam ga u molitvi za svoga muža i u ustrajnosti da se zadrži doživljeno na tečaju, ali sada sam imala čvrst oslonac u Gospodinu i prijateljima koje sam tada zadobila. To je moja grupa koja me sve te godine podržava i izgrađuje da mogu sve izdržati s pouzdanjem u Gospodina.*

*O molitvi bih mogla govoriti beskonačno kao i svim milostima koje sam zadobila za sebe i za druge. Najveći dar mi je što je muž izišao iz partije u teškim vremenima, bez posjednika i također postao obraćenik i vjernik bolji od mene. Sada radosno živimo život u hodu do vječnosti.*

*Po završetku tečaja svi su primijetili da sam se promijenila u odnosu prema drugim ljudima oko sebe. Postala sam tolerantnija i molitvom pronašla milost strpljenja. Bilo je i ima teških dana kada mi je svega bilo dosta, ali milošću Božjom to je prevladano.* (Intervju br. V.)

Čini se da je ovako iznesenu religioznom iskustvu svaki komentar nepotreban i da bi samo pokvario vjerodostojnost doživljaja.<sup>105</sup> Svjedočanstva obraćenika naime jasno pokazuju da je novo i intenzivno osobno iskustvo Boga u stanju preplaviti cijelog čovjeka.<sup>106</sup> Bitno je naglasiti da se takvo iskustvo ne može izazvati voljom ili pak ponovno oživjeti religioznom ritualnom praksom. To je zacijelo *u kršćanskom shvaćanju dar Duha, nezaslužena milost koju vjernik primajući i doživljava-jući (samo) prihvata*. *Vjernik se samo tom daru može otvoriti (ili ne otvoriti), prihvati ga ili odbiti, ali ne i (svojim snaga-ma) iznuditi ga ili izazvati.*

No, gotovo svako religiozno obraćenje, bio toga obraćenik svjestan ili ne, unatoč svojoj vanjskoj naglosti i iznenadnosti ima i svoju, da tako kažemo, pretpovijest. To su najčešće: odsustvo smisla, nezadovoljstvo, iskustvo praznine, "pukotina" u dotadašnjem životu... U prethodno spomenutom "slučaju", na vani je sve "štimalo" (posao, karijera, materijalna situiranost, ...). Sve je kako reče sugovornica "bilo super", ali ipak "još je nešto nedostajalo". No, bez ikakve dvojbe može se ustvrditi da je kod mnogih pripadnika novih eklezijalnih pokreta došlo do obraćenja koje im je doista korjenito promijenilo život. Fenomen obraćenja, uostalom, poznaju svi religijski sustavi i konverzija nije nikakav specifikum novih eklezijalnih pokreta.

Napominjemo također da u vjerničkom životu postoji razlika između *temeljnog obraćenja (kao trenutka radikalne odluke za vjeru!) optio fundamentalis i obraćanja kao trajnog, permanentnog procesa u vjernikovom kasnijem (svakodnevnom) životu*. Naime, samim obraćenjem "problem nije jednom i zauvijek riješen" i vjernik nakon njega nije "pošteđen" iskušenja, sumnja, slabosti, malodušnosti i "napasti" povratka prijašnjem životu. On se s time u svome vjerničkome životu i nadalje mora hrvati i uvijek nanovo birati smjer i put kojim je svojim obraćenjem (tek) krenuo. To je, naime, proces trajnog obraćanja. Tako jedna intervjuirana osoba izjavljuje "da je obraćanje išlo polako, bilo je i još uvijek je proces i nije postignuto zadovoljavajuće stanje" (Intervju br. III.).

Vratimo se ipak, nakon ovog kratkoga ekskursa o obraćenju, dalnjem tijeku Kursilja i njegovim glavnim temama. Cilj teme o Crkvi ili "Vjernik u svojoj Crkvi" (predavanje drži laik) jest uvođenje sudionika u razmišljanje i razgovor o Crkvi kao "hodočasničkom narodu Božjem" kako se izražava Drugi vatikanski koncil u dogmatskoj konstituciji o Crkvi Lumen

gentium. Snažan naglasak daje se zajedništvu u Crkvi, bazičnim zajednicama, jedinstvenosti a ne dihotomiji naroda Božjega. I dok je gotovo u cijelokupnoj povijesti Crkve naglasak bio na hijerarhijskoj podjeli Božjeg naroda na klerike i laike ovdje se ističe njegovo duhovno jedinstvo. Naglašava se i uvažava različnost službi ali ne u smislu vladanja ili nadređenih hijerihjskih službenika i subordiniranih laika vjernika. Štoviše, povijest Crkve pokazuje da su mnogi "nositelji službe" bili podvrgnuti ljudskoj pohlepi, da su vrlo često tražili svoju vlastitu čast i (svjetovna) priznanja. Uklanjanje krivog povijesnog razvoja nije moguće na nekoj posve horizontalnoj razini mijenjajući samo strukture unutar Crkve, nego prije svega duhovnom obnovom, kako se to i u povijesti isticalo, in capite et in membris. Promjena "struktura" ne bi još bio i duhovni proces, a tzv. "demokratizacija" Crkve nije stricto sensu religiozno pitanje. Duhovna obnova, vjeruju u Kursilju kao i u drugim novim eklezijalnim pokretima, ne može nastati silom, a poglavito ne nekakvim političkim sredstvima. Stoga ih malo ili ništa ne zanima popularna kontestacija, politička teologija, osporavanje hijerarhije ili "demokratizacija" Crkve. Uvjereni su da se "obnova Crkve ne može širiti sredstvima moderne promidžbe i reklame nego osobnim svjedočanstvom vjere" (Mühlen, 1980., 107).

Snažno se ipak akceptira činjenica da se u bazičnim crkvenim zajednicama danas najcjelovitije i najvjerodostojnije doživljava kršćansko zajedništvo. Radi se prije svega o *doživljaju zajedništva* Kristovih vjernika. Slobodno emotivno zajedništvo, kako je već prije istaknuto, također je jedno od obilježja suvremene religioznosti koja se živi i u novim eklezijalnim pokretima.

Samorazumljivo je pak da je Kursiljo eklezijalni pokret bez formalnoga članstva. Onaj tko sudjeluje na Kursilju nije samim time postao članom nekoga udruženja ili organizacije. Cilj je Kursilja da preko manjih bazičnih zajednica i grupa revitalizira župu, kao osnovnu jezgru crkve. On zapravo želi pridonijeti intenziviranju religijskoga i u svim drugim crkvenim strukturama. Kao i prije opisani eklezijalni pokreti i Kursiljo je otvoren svima: laicima, redovnicima, redovnicama i pripadnicima hijerarhije. Naravno i svim drugim eklezijalnim pokretima.

Možda je i suvišno govoriti da na tečaju molitva, kako ona obredna tako i spontano izrečena i formulirana, ima vrlo značajno mjesto. Štoviše, svi su se novi eklezijalni pokreti, legitimirali kao značajno molitveni pokreti. Molitva je upravo ono što je po samoj svojoj biti "uspostavljanje osobnoga i zajedničkoga odnosa", relacije s Transcendentnim.<sup>107</sup> U Kursilju je običaj da sudionicima tečaja "pisma podrške" šalju oni koji su već prošli kursiljo. Riječ je o molitvama što ih oni koji su već prošli

Kursiljo mole za nove sudionike, odnosno za njihov puni doživljaj i susret s Bogom i jednih s drugima. Molitva traje danonoćno od kada tečaj počne pa dokle ne završi.

"Pisma podrške" čitaju se za stolom pred svim sudionicima. Iz izvješća sudionika stječe se dojam da ta izazivaju snažan dojam. Naročito ona koja stignu iz dalekoga svijeta ili pak od bliskih prijatelja koji se međusobno poznaju. Na taj način osjećaj univerzalnosti i međusobne povezanosti u vjeri može biti još cjelebiti.

Razumije se da Kursiljo nije zatvoren nekršćanima, skepticima, ateistima i (u bivšem režimu) kriptovjernicima. Na tečaj je dolazilo i takvih sudionika i bilo je ne malo slučajeva osobnih obraćenja, krštenja, vjenčanja i primanja crkvenih sakramenata koje još pojedinci nisu bili primili, a po svojim su godinama i crkvenom nauku to trebali učiniti.

Što se pak tiče "onoga iza" Kursilja... američki su kursiljisti prozvali simbolično - "četvrtim vječnim danom". Naime sami tečaj traje tri dana, a vrijeme što iza njega slijedi trebalo bi biti "*četvrti vječni dan*". To se vrijeme zove *pokursiljo*. Na kraju tečaja slijedi dogovaranje za sudjelovanje u prijateljskim grupama. To je, možda, najvrjednije i najdjelotvornije duhovno sredstvo za budući vjernički život što ga Kursiljo nudi. Riječ je o malim grupama prijatelja, onih koji su već prošli kursiljo koji svoje vjerničko-kršćansko zajedništvo žive kao istomišljenici i oslonac su jedni drugima. Sastaju se tjedno na molitvi, čitanju Sv. pisma, zajedničkom djelovanju i tome sl. Bitan čimbenik sastajanja u grupi jest prijateljstvo uspostavljeno na zajedničkom putu. Pater Joseph Garcia Cascales, klaretinac, duhovni vođa Kursilja i spiritus movens cijelogra pokreta, o sastajanju grupe prijatelja kaže: "Mi se susrećemo dakle: 1) da bismo bili prijatelji; 2) jer smo prijatelji; 3) da bismo ostali prijatelji; 4) da bismo bivali uvijek više prijateljima." (Barbarić, 1981., 270).

Grupe obično broje od 5 do 8 članova. Nisu zatvorene nego otvorene univerzalnijim zajednicama. U grupama se dimenzije religioznoga nastoje praktično živjeti, te osobno i zajednički produbljivati. Zajedničke ultreje (obnove) svih regionalnih grupa uvelike pridonose otvorenosti grupa i osnaživanju osobnoga i zajedničkog vjerničkoga života. Vesela atmosfera, radosne (karizmatske) pjesme i osobna svjedočenja tome uvelike pridonose.

Kursiljo spada u karizmatsku grupu novih eklezijalnih pokreta. I u Kursilju vole reći da je on "Crkva u pokretu", više nego li pokret u Crkvi, koji rehabilitira eminentno religioznu dimenziju vjerničkoga života. Naime, premda je Mali tečaj primarno *laički pokret*, već su u njegovu nastajanju bitnu ulogu imali svećenik Sebastian Gaya i biskup Mallorce Juan Hervas.

Treba ipak reći da početak djelovanja nije bio bez napetosti s institucionalnom Crkvom. Naime, svećenik je bio suspendiran, a biskup premješten iz svoje dijeceze. Počeci novoga gibanja u Crkvi gotovo u pravilu izazivaju napetosti i nesporazume. Ne možemo se ovdje upuštati u analizu napetosti odnosa između karizme i institucije nego samo notirati da pokreti po sebi kao nositelji novih ideja i snaga izazivaju nelagodu i stanoviti otpor institucije. No, napetosti su svakako znak života, vitalnosti i obnove same institucije. Institucija pak lakše prihvata promjene koje ne idu za radikalnim promjenama njezinih struktura. A Kursiljo nije niti težio za radikalnim promjenama crkvenih struktura i to je svakako uvelike pridonijelo smanjenju početnih napetosti i njegovoj daljinjoj dobroj recepciji u Crkvi. Promjene kojima je Kursiljo težio uglavnom su dolazile do izražaja na području duhovnosti, rehabilitaciji *osobnoga* autentično religioznoga i oživljenoga vitaliteta u Instituciji.

Motivi koji su vodili pokretače Maloga tečaja da se zauzmu i "učine nešto" nisu bili promjena struktura nego tadašnja situacija laika u Crkvi 50-ih godina na otoku Mallorci. Strogo hijerarhiziranoj situaciji u Crkvi nedostajao je dinamizam, ili kako su se prvi kursiljisti figurativno izražavali - "kičma". Pokret "Kursilja" upravo je u svijetu želio biti "kičma kršćanstva", dati mu "gipkost", "nosivost", ... Enciklika Pia XII. "Mystici corporis" iz 1950., koja je nastala samo godinu dana nakon prvoga održanog Kursilja, sigurno je u tome dala snažan impuls prvim kursiljistima.

Već je rečeno da je cilj Kursilja primarno doživljaj i izgradnja kršćanske zajednice. Uz naglasak na osobnom obraćenju i intenzitetu religioznosti inzistira se na izgradnji zajedništva i to preko malih grupa. Upravo je to novost u dotadašnjem individualistički orientiranom kršćanstvu. To je zapravo anticipirana tvrdnja Drugoga vatikanskog koncila da se "Bogu svidjelo da ljude ne posvećuje i ne spašava pojedinačno, neovisno od uzajamne povezanosti, nego ih je ujedinio u narod koji ga u istini priznaje i u svetosti mu služi" (LG, 9).

I na drugom mjestu slična misao: "Bogu se svidjelo da pozove ljude ne samo kao pojedince, bez uzajamne povezanosti, na sudjelovanje u njegovu životu, nego ih je oblikovao u narod u kojem su njegova, ranije razasuta, djeca sakupljena u jedno" (AG, 2). Dakle, dva različita dokumenta, svaki na sebi specifičan način, žele naglasiti puninu komunitarnog a ne individualističkoga momenta vjerničkoga življjenja. Jednako tako i Kursiljo, ne naglašava samo osobno obraćenje i spasenje bez obzira na obraćenje i spasenje drugih tj. zajednice. Pretkoncilskom individualistički orientiranom kršćanstvu Kursiljo je anticipirajući misli i reforme Drugoga vatikanskog

koncila dao snažan impuls komunitarnog, grupnog i osobno iskustvenog doživljavanja vjere.

Prvi pokoncilski papa Pavao VI. je rekao: "Kursiljo! To je riječ - prokušana kroz iskustvo, provjerena po svojim plodovima što danas s pravom građanstva prolazi ulicama svijeta. Ostaje otvorena želja: ako se prokušalo ovo oruđe dušobrižništva, neka onda pokušaju kršćanske zajednice, na čelu sa svojim župnicima, obnoviti i oživjeti svoj kršćanski život da se tako dade mogućnost upotrijebiti ga za ozdravljenje svijeta" (Cascales, 1986., 86).

Zbog svog intenzivnog traženja istinski religioznog doživljaja i vjerničkog iskustvenog svjedočenja, te naročito zbog svoje pastoralne usmjerenosti koja nije u proturječju s globalnim crkvenim pastoralnim djelovanjem u hijerarhijskoj su Crkvi pozitivno prihvatali metode djelovanja kursilističkog pokreta. On svojim radom doista nastoji samo intenzivirati područje duhovnosti i obnoviti postojeće crkvene strukture ali ne i stvarati nove.

O 30-toj obljetnici djelovanja Kursilja papa Ivan Pavao II. u generalnoj audijenciji je rekao: "Vaš pokret koji je nedavno proslavio tridesetogodišnjicu svog postanka ima za cilj probuditi u kršćanima zauzetost da bi svoju vjeru proživljavali s odgovornošću, bilo kao pojedinci, bilo kao zajednica, i da bi donosili kvasac u sredine u kojima žive.

Radi se o tome da se iznova otkrije eksplozivna istina evanđeoske poruke:

Bog, Otac sviju, utjelovio se za nas u Isusu Kristu da bi nas milošću Duha Svetoga pozvao u jedinstvenu obitelj Crkve.

U vama možemo osjetiti istinsko, iako početno iskustvo one ljubavi iz koje će na nebu izvirati neiscrpivo vrelo beskratne radosti.

Tu je sažetak čitavoga kršćanstva. Neka vas bude sve više i budite neumorni apostoli u svojoj sredini; to je u stvari poruka koju svako ljudsko srce danas i nesvesno očekuje.

Neka vas moj apostolski blagoslov prati kao potporanj božanske milosti u kojoj se svaki od vas trudi živjeti."

(Ivan Pavao II. na generalnoj audijenciji 30. IV. 1980., Cascales, 1986., 142).

Oficijelna Crkva preko Kursilja, kao uostalom i preko drugih novih eklezijalnih pokreta, želi i nastoji *(re)evangelizirati svijet*. U suvremenom sekulariziranom svijetu Crkva se preko svjesnih, angažiranih i vjernički iskusnih laika želi inkorporirati u svijet. Vidljivo je to iz svih oficijelnih dokumenata od Drugoga vatikanskoga koncila na ovamo. Naročito u obredniku "Red primanja odraslih u kršćanstvo" i apostolskim pobudnicama "Euangelium Nuntiandi" i "Christifideles laici".

Kad je riječ o recepciji Kursilja u oficijelnoj Crkvi navodi-

mo još jedan fragment govora Ivana Pavla II. suradnicima Kursilja iz kojega je vidljivo da ga sadašnji Papa vrlo poštuje i cijeni: "Već je ranije izrečeno moje duboko poštovanje prema vašem pokretu jer znadem da on, bliz Bogu, s njemu posebnom pedagogijom (metodologijom) unaprjeđuje kod svojih članova pojedinačno i u zajednici čvrst i konkretan odnos prema Gospodinu Isusu Kristu te je "prvi navještaj" ("kerigma") koji omogućuje početak doživljavanja zreloga kršćanskog života.

Na drugom mjestu konstatiram da potpuno povezani s Crkvom i njenim učiteljstvom nastojite živjeti krštenje iskreno i ustrajno te da ste brižljivi u nastojanju da budete evanđeoski kvasac tamo gdje živite i radite.

*Otuda proizlazi moje duboko poštovanje prema vama te vam ujedno postaje i poziv da sve više budete suradnici u evangelizaciji.*

*Evangelizirati znači naviještati familijarnost koju Bog ima za čovjeka u Kristu koga se doživjelo: "Da - Život se očitova i vidjeli smo i svjedočimo, i navješćujemo vam Život vječni, koji bijaše kod Oca i očitova se nama" (1 Iv 1,2). Navijestiti Evanđelje znači "unijeti Radosnu vijest u svaku ljudsku sredinu i u tom susretu samo čovječanstvo iznutra preobraziti, učiniti ga novim... Nema novoga čovječanstva, ako najprije nema novih ljudi, krsne novosti i života prema Evanđelju. Dakle svrha evangelizacije zapravo je ta unutarnja promjena." (EN, 18).*

Evangelizirati znači *svjedočiti obraćenje* koje snagom Evanđelja treba *promijeniti mjerila ljudskog prosuđivanja, ustaljene vrednote interesa, misaona kretanja, ishodišna nadahnuća i životne obrasce koji su unutar ljudskoga roda u suprotnosti s Božjom Riječi i njegovim naumom spasenja*" (EN 19).

*Obratiti se znači prihvativi nježni i izazovni zagrljaj jednog Većeg od nas čija je vjernost i milosrđe neizmjerno.*

*Kursiljo je od Boga stvoreno oruđe za naviještanje Evanđelja u naše vrijeme, za obraćenje čovjeka prema Kristu, za spasenje duša, za mir na zemlji u istini i ljubavi.*

Vaš pokret ima, međutim, nedvojbeno osobite značajke koje tome uspješno pridonose, samo onda postaju iskreno djelotvorne ako se te značajke ostvare i imaju neprestano u vidu."

(Ivan Pavao II., kursiljistima, 20. IV.1985.; Cascales 1986., 243).

U ovim poduzim navođenjima možemo vidjeti da sadašnji Papa, unatoč naglašenom i evidentnom momentu sekularizacije, naglašava izuzetnu važnost Crkve, inzistira na vrednotama koje su istodobno vjerničke i općeljudske. Tvrdi da nema novoga čovječanstva bez novoga čovjeka. Također naglašava važnost obraćenja i govori što ono vjernicima znači. Govori o evangeliziranju i poziva kursiljiste da u njemu sudjeluju.

Upravo tvrdi da je metoda Kursilja primjerena današnjemu vremenu. Štoviše, "da je od Boga stvoren oruđe" za naviještanje Evanđelja u naše vrijeme.

Budući pak da Kursiljo nije organizacija niti udruženje kršćana, nego put i duhovna metoda obnove u kršćanstvu, on nije ni u kakvoj koliziji s drugim redovima, udruženjima, eklezijalnim pokretima ili nekom organizacijom u Crkvi.

Sam po sebi Kursiljo *nije hierarhijski* ustrojen, nema autoriteta, (pisanih) pravila, obećanja, zavjeta, niti kakvih specifičnih zadaća sličnih nekim drugim kongregacijama, redovima, organizacijama u Crkvi. Nema nikakvih problema dvostrukog ili višestrukog članstva. Nije opterećen institucionalizmom, tromošću organiziranih struktura i krutošću ritualizma.

Kako Mali tečaj djeluje načelno na biskupijskoj razini on se niti u jednoj dijecezi ne održava bez znanja i pristanka lokalnoga biskupa. Vrlo je dobro primljen i prihvaćen (barem deklarativno) i od većine ostalih crkvenih prelata: kardinala, biskupa... Na razini župa pak u ponekim konkretnim slučajevima dolazi do izvjesnih tenzija između pojedinih župnika i nekih "sektičkih" orientiranih kursiljista. Samorazumljivo je pak da ono što načelno vrijedi za Kursiljo kao pokret ne vrijedi i za svakog pojedinačnog kursiljistu i za sve konkretne pojedinačne slučajeve. U realnostima svakodnevnoga života naime određene tenzije na "kapilarnoj" razini nisu nepoznate i neočekivane.

Na našim prostorima i u našoj Crkvi Kursiljo je također u eklezijalnim strukturama vrlo dobro prihvaćen i primljen. Njegovo djelovanje u našoj Crkvi i na našim prostorima obudit ćemo na sljedećim stranicama.

## Kursiljo u Crkvi u Hrvata

---

Mali tečaj Kursiljo u našoj Crkvi i na našim prostorima započeo je sa svojim djelovanjem 1974. godine. Za sobom je dakle već imao 25-godišnje iskustvo djelovanja u zemljama Zapadne Europe i svijeta. Kao metoda i kao pokret Kursiljo je vrlo pogodan za djelovanje u zemljama neposredno nakon društvenih veleprevrata ili drugih značajnijih društvenih promjena. Španjolska, zemlja nastanka Maloga tečaja, prva je od svih europskih zemalja ranih 50-ih, zbog ranijega početka i završetka Drugoga svjetskoga rata, upravo bila pogodno tlo za nastanak jednoga takvog eklezijalnoga pokreta.

Naime, političke prilike i odnos komunističke vlasti prema religiji i Crkvi svojim je represivnim odnosima u prvim desetljećima nakon Drugoga svjetskoga rata onemogućavao i

dotadašnje pastoralno djelovanje Crkve, a kamoli "uvođenje" nekih novih forma "otuđene svijesti", njezinih "novih" pokreta i metoda rada "iz buržoaskih zemalja" Zapada.

Jednako tako ni eklezijalne prilike još nisu bile pogodne za djelovanje novih eklezijalnih pokreta. Naime, nakon "socijalističke revolucije" Crkva se našla u potpunom društvenom progonstvu i ilegalnosti jer je "religija bila privatna stvar" svakog građanina, te je uglavnom bila u obrambenoj poziciji. Štitila je masovnost pučkoga vjerničkoga mnoštva i narodne kolektivističke religije čvrsto ukorijenjene u tradicionalnom pripadanju zapadnom katoličkom i kulturnom krugu. Kolektivističkom ponašanju svjetovne socijalističke religije i ideološkoga rituala suprotstavljala je kolektivno pučko ponašanje vjerničkih masa (Mardešić, 2001, 215-218).

Jakov Jukić (1991., 226), opisujući religijsku situaciju i razdoblje nakon Drugoga svjetskoga rata na našim prostorima, kaže: "Sukob dviju religija uvijek je nepomirljiviji od drugih protivljenja, jer je u pitanju sraz svjetonazora koji obuhvaćaju cijelog čovjeka i stavljaju u pitanje ulog svega njegova življenja. Zato onda ona tako oštra isključivost, potpuna oprečnost i krajnja nepomirljivost između crkvene religije, s jedne strane, i njezina marksističkog okruženja, s druge. U pitanju je sudar dviju doista različitih religija s potpuno suprotnim vjerovanjima, dogmama, etikama, obredima, eshatologijama, apokalipsama, ustanovama i masovnim pristalicama."

Na našim je prostorima, nakon Drugoga svjetskoga rata, što se religijske situacije tiče, došlo do sukoba dviju religija: svjetovne i crkvene (Dugandžija, 1980.; Ćimić, 1978.; 1992.). Upravo je taj sraz svjetovne i crkvene religije, naročito u svojim ekskluzivističkim, masovnim, kolektivističkim i pučkim izražajima, onemogućavao dozrijevanje uvjeta za jedan novi i drugačiji tip iskustvene i osobno doživljene religije i religioznosti.

Osim toga, u tim vremenima ni proces sekularizacije na našim prostorima još nije imao gotovo nikakva utjecaja. A već je više puta rečeno i naglašeno da se ovakav tip religije i religioznosti javlja ondje gdje su nazočne krizne situacije, pojačane društvene tenzije ili je pak nazočnost sekularizacije značajno uznapredovala. Trebalо je dakle sačekati dozrijevanje kako društvenih tako i eklezijalnih uvjeta da bi se javila i prisutnost ovakvoga tipa religioznog izražavanja.

Društveni su uvjeti čini se počeli zreti prvim demokratskim naznakama u bivšem komunističkom režimu: padom radikalnoga centralističkog koncepta, popuštanjem represivnih i administrativnih stega komunističkog režima prema Crkvi, relativnim otvaranjem granica ondašnje države i odlazak naših ljudi na, kako se to u ondašnjem režimu "optimistički" govo-

rilo, "privremeni rad u inozemstvo."

Eklezijalni su pak uvjeti i na našim prostorima počeli zreti otvaranjem Crkve suvremenom svijetu Drugim vatikanskim koncilom i vremenom neposredno nakon Koncila. Koncilsko ozračje naime svojim je povratkom izvorima omogućilo i drugačiji stil od dotadašnjih laičkih udruživanja tipa Katoličke akcije. Prihvatajući suvremeni svijet sa svim njegovim "rados-tima i nadama, žalostima i tjeskobama" (GS 1) i stavljajući u prvi plan pastoralnu skrb za čovjeka i njegov svijet, Crkva je ne samo napravila iskorak prema vani, prema tom i takvome svijetu, nego je snažno potaknula i unutarnje reforme, laička (spontana) gibanja i pastoralne metode djelovanja primjerene suvremenome svijetu. Koncil je uistinu unio novi duh u Crkvu, a njegovo djelovanje u novim laičkim eklezijalnim gibanjima osjetilo se na našim prostorima gotovo deset godina kasnije.

Treba također spomenuti odlazak talentiranih studenata teologije, zbog potrebe za obnovom teološkog profesorskog kadra, na crkvena učilišta diljem Zapadne Europe gdje su se susretali s novim pastoralnim metodama i djelovanjem novih eklezijalnih pokreta koji su se već bili ukorijenili u sekulariziranim metropolama Zapadne Europe. Društveni i eklezijalni uvjeti sazrijevali su vremenski gotovo paralelno od kasnih šezdesetih pa do konca sedamdesetih godina.

Na kraju, ali ne i najmanje važno nego upravo obrnuto, najznačajnije mjesto pojavku novih eklezijalnih pokreta na našim prostorima, kao i u svijetu, svakako pripada *prodiranju građanskih sadržaja u društvo a time i sekularizacije*. A upravo se, kako smo već više puta naglasili, *sekularizacija i pretjerana svjetovnost svijeta, po sebi i na izravan način, reperkutira na pojavak novih eklezijalnih pokreta*.

Vratimo se, nakon ovoga kratkog opisa društvenih i eklezijalnih prilika u našem društvu i Crkvi, ponovno Kursilju. U Hrvatsku je Mali tečaj uveden posredovanjem vlč. Andrije Vrane, svećenika Zagrebačke nadbiskupije, koji se ranih sedamdesetih, za vrijeme svoga studija teologije u Beču susreo s djelovanjem Kursilja i p. Josefom Garciom Cascalesom duhovnim voditeljem Kursilja. Njih su dvojica "donijeli" Kursiljo u Hrvatsku.

Prvi je tečaj za muškarce održan koncem kolovoza u župi sv. Anastazije u Samoboru 1974. godine. Vodila ga je ekipa austrijskih suradnika iz Beča s p. Cascalesom na čelu. Drugi je tečaj održan u Križevcima u studenome iste godine. Treći pak tečaj, odnosno prvi Kursiljo za žene, održan je također u Križevcima u ožujku 1975. godine. Kuriozitet je ipak, što se religiozne situacije na našim prostorima tiče, imajući u vidu činjenicu da su žene u daleko većem broju religijski praktikanti negoli muškarci, da su ipak prva dva tečaja "pripala"

muškarcima.

Nakon toga Kursiljo je počeo sa svojim djelovanjem u našoj Crkvi. Ondašnjem pomoćnom biskupu Miji Škvorcu nadbiskup Kuharić povjerava zadaću da "uspostavi stvar na vlastite noge". Ime još jednog svećenika i njegova zauzetost za Kursiljo na našim prostorima ne smije se izostaviti. To je samoborski župnik suradnik i veliki podupiratelj Maloga tečaja mons. Ivan Horvat.

U samim se počecima djelovanja osniva Tajništvo koje vodi vlč. Andrija Vrane. Stvara se i ekipa suradnika uglavnom već angažiranih, zauzeti i svjesnih vjernika u Crkvi koji su bili voljni angažirati se u takvome radu. Tridesetak laika suradnika, uglavnom svi u svojim zvanjima visoko stručno ospozobljeni, a mnogi i s akademskim gradusima i zvanjima sveučilišnih profesora, sudjelovalo je u vođenju tečajeva, obnova, seminara. Spomenimo još i više desetaka svećenika koji su prošli Mali tečaj, te su u svojim župama kasnije postali veliki promicatelji Kursilja. Jedan od njih je i sadašnji vojni ordinarij, biskup Juraj Jezerinac. Neki od spomenutih svećenika postali su i stalnim suradnicima u održavanju seminarova. Prisjetimo li se samo jednoga od mnogobrojnih pokazatelja fenomena sekularizacije a to je da se ona očituje i u tome da u crkvu idu najviše djeca i starci te da su "nedjelatni građani najdjelatniji vjernici", onda sa sigurnošću možemo ustvrditi da se ovdje radi upravo o obrnutu procesu: *antisekularizaciji*.

A antisekularizacija je, po sebi i na izravan način, re-akcija na pretjeranu svjetovnost svijeta i eklezijalno "paktiranje" s tim i takvim svijetom. Samo u akcentima doživljajnog, emotivnog, zajedničarskog, osobnog, iskustvenog, "bitnog", u novim eklezijalnim pokretima sociolog (religije) može "pročitati" i(sta) obilježja postmoderne pobune protiv vjere u razum, znanost, globalne svjetovne ideologije i utopije, pravi fijasko obećanja nove ljevice i njezinih "revolucionarnih" obećanja. Nadanja i očekivanja moderne nisu se ostvarila niti su se mogla ostvariti. Vjera u znanost, napredak i realizaciju pravednoga društva (parareligija) nije mogla biti primjerena zamjena autentičnoj religiji i religioznosti. Moderna je iscrpila sve tradicionalne načine legitimiranja, a *razčarana slika svijeta ubrzo postaje razočaranom*.

Poznajući stvari iz osobnoga promatranja, formalnih i neformalnih razgovora, kao i intenzivnih intervjua sa suradnicima Kursilja od kojih su neki i sveučilišni profesori, znam da su ne tako malobrojni njihovi studenti došli na Mali tečaj. Oni su pak, osjećajući kod nekih svojih studenata pojačan interes za religijsko-religiozna pitanja, ili pitanja smisla, preporučivali mnogima da dođu na Kursiljo. Kursiljo se naime uvijek širio, kako se izrazio J. Cascales "svetom zarazom". Oni koji su već

na njemu bili preporučivali bi ga potencijalnim kursiljistima.

Još samo kratko spominjemo činjenicu da su kursiljisti kod nas za potrebe održavanja ovih i ovako specifičnih Malih tečajeva kršćanstva vlastitim snagama, i uz obilnu materijalnu pomoć kursiljista iz svijeta, poglavito iz Austrije, podigli najprije u Hrvatskom Leskovcu "Dom molitve tištine i susreta - Emaus".<sup>108</sup> Naglasak je dakle vrlo izričito stavljen na molitvu, tišinu i (osobni) susret.

Dom "Emaus" bio je doista izuzetno pogodan prostor za redovito održavanje tečajeva, jednodnevnih obnova, seminara za edukaciju suradnika, meditaciju, molitvu i susret. Emaus je širom otvorio vrata i drugim eklezijalnim pokretima te se skoro svakoga tjedna u njemu održava neki religijski skup. Na taj je način postao i susretište različitih molitvenih skupova i skupina, ekumenskih ideja i realizacija interkonfesionalnih i interreligijskih skupova.<sup>109</sup>

Zbog isteka ugovorenog vremenskoga roka i nesporazuma s redovnicama kojima je prije pripadalo zemljište na kojem je posve renovirana kuća u Hrvatskom Leskovcu, kursiljisti su morali napustiti (1998.) "Emaus". Za iste namjene (*molitvu, tišinu i S(s)usret*) sada je adaptiran franjevački samostan na otoku Krapnju kod Šibenika.

Obilježavajući dvadesetu obljetnicu svoga djelovanja u Crkvi u Hrvata u studenome 1994. godine Mali je tečaj ovako sažeо svoj rad u našoj Crkvi i prezentirao ga javnosti:

- 20 godina krčenja puta laicima do njihovog dostojanstva na način djelovanja kursilja
- 20 godina posvećivanja njihove službe: svećeničke, proročke i kraljevske
- 20 godina rada na objedinjavanju duhovnog i "laičkog" života
- 20 godina truda na ostvarenju mistike
- 20 godina dovođenja Euharistije u središte vjernikovog života
- 20 godina doživljavanja radosti kršćanstva, ali zato i naj dublje solidarnosti u hodu pod teškim križevima
- 20 godina izvanredne suradnje laika i svećenika
- 20 godina angažiranoga života laika u životu Crkve u službi svijeta
- 20 godina obnove Hrvatske.

Ovom lapidarnom i rječitom sažetku djelovanja i aktivnosti Maloga tečaja - Kursilja na našim prostorima u Crkvi u Hrvata i nije potrebno nikakvo posebno pojašnjavanje. Možda samo kratka napomena da je sve to, u granicama svojih realnih mogućnosti, Kursiljo doista i činio. Zahvaljujući vrlo visokoj motivaciji i velikom entuzijazmu pojedinaca, poglavito nekih od voditelja i suradnika, moglo bi se ustvrditi da je "činio i

iznad svojih mogućnosti". Navlastito na karitativno-humanitarnom planu u Domovinskom ratu.

### Zajednica »MiR« (Molitva i Riječ)

---

Zajednica "MiR" (Molitva i Riječ) počela se okupljati i formirati koncem 60-ih i početkom 70-ih godina kao student-ska vjeroučna skupina u samostanu čč. ss. milosrdnica, odnosno crkvi sv. Vinka Paulskoga u Frankopanskoj ulici u Zagrebu. Okupio ih je njihov tadašnji kateheta prof. dr. Tomislav Ivančić, profesor fundamentalne teologije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu koji je i ostao njihovim duhovnim voditeljem sve do danas.

Kako sami kažu niti članovi vjeroučne zajednice niti njezin voditelj nisu bili zadovoljni uhodanim ali i često beskorisnim vjeroučnim susretima. Mlade je nastojao zainteresirati za vjeru filozofsko-teološkim raspravama, ali to nije vodilo promjenama njihovih životnih stavova. Slijedila su potom svedopisamska, biblijska istraživanja u kojima je s mladima tražio nove puteve obnove suvremenog čovjeka. Rješenja su se pokušavala naći radikalnim obraćenjem. Angažirali su se i karitativno, ali ... Na tome nikako nisu htjeli ostati nego su pokušavali pronaći put do osobnog religioznog iskustva i neposrednog osobnog doživljaja vjere i susreta s Bogom "face to face".

Nakon nekoliko godina pokušaja i traženja kroz molitvu i žrtvu, zajednica, prema iskazima onih koji su tada u njoj bili, 1975. doživljava prvo snažno iskustvo Božje blizine, Njegove osobnosti, govora i darova.<sup>110</sup> 1975. godina se uzima kao godina nastanka Zajednice.

Nakon tog doživljaja događa se snažni, korjeniti zaokret u životu i djelovanju kako pojedinaca tako i cijele vjeroučne zajednice koja počinje naglo rasti i pomalo prerastati u pokret. Širi se ne samo Zagrebom gdje je i nastala nego i drugim sveučilišnim središtima zahvaćajući naročito studentsku vjeroučnu mladež.

Te nove okolnosti iziskivale su i nove modele rada. Da bi se stekao neposredni autentični vjernički doživljaj i prenijelo iskustvo doživljene vjere drugima formiran je u prvom redu trodnevni seminar za *osnovno kršćansko iskustvo* koje se temelji na rimskom obredniku "Inicijacija - red pristupa odraslih u kršćanstvo".

Prvi takav seminar održao je dr. T. Ivančić u Mariji Bistrici (1979.) i to na inicijativu zagrebačkog nadbiskupa F. Kuharića koji je, zajedno s drugim svećenicima i nekim laicima, i sam naznačio tom seminaru. Dobivši, dakle, potporu i blagoslov

crkvene hijerarhije i oslonivši se na službene dokumente Crkve začetnik seminara udario je čvrste temelje za dug i ozbiljan rad. Na taj se način, ujedno, pokušalo izbjegći zamkama "sektarija", elitizma i drugih neželenih posljedica koje prate ovakve i slične pokrete.

Postupno je seminar oblikovan i (čvrsto) strukturiran na dokumentima Drugoga vatikanskog koncila, posebno na konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu (GS), dekreту o angažmanu laika (Apostolicam actusositatem) te na dva pokonciljska dokumenta: "Evangelium nuntiandi", apostolskoj pobudnici Pavla VI., i Ivana Pavla II. "Catechesi tradendae".

U međuvremenu seminar mijenja ime u Seminar za evangelizaciju Crkve, u kojem se žele dati novi naglasci u radu seminara. Došlo se, naime, do zaključka da Crkva treba najprije (re)evangelizirati samu sebe kako bi vjerodostojno i svjedočki prenijela Kristovu poruku drugima, odnosno evangelizirati svijet.

Premda su smjernice i poticaji opće pokonciljske obnove u Crkvi kao i iskustva različitih karizmatičkih i molitvenih pokreta u svijetu značajno utjecali na strukturiranje i rast Seminara, on u mnogočemu ostaje izvoran i specifičan doprinos naše Crkve novim eklezijalnim pokretima i gibanjima u općoj Crkvi. Ovi su seminari "autohton hrvatski model za reevangelizaciju Crkve i evangelizaciju društva" (Šjetić, 1993., 198). Baš zbog toga seminar je i izazvao pozornost mnogih ne samo u Crkvi nego i u društvu, osobito kada (1984.) prelazi granice naše zemlje. Od te godine, naime dr. Ivančić održava takve seminare u SAD-u, Austriji, Njemačkoj, Švicarskoj, Belgiji, Italiji, Češkoj i Slovačkoj.

Sjetimo li se društvenog ozračja nastanka i prvih desetljeća hoda Molitvene zajednice "MIR", onda možemo reći da to nije bilo nimalo pogodno vrijeme za nastanak jednog takvog pokreta. Jedan od prvih sudionika seminara prisjećajući se vremena početaka o tom ozračju kaže: "Sada kada se vratimo u te godine sjetit ćemo se da smo bili pod vlašću jednoumlja, u strahu od svih mogućih špijuna i policija koje su samo čekale da se ne bi povratilo proljeće 1971. godine.

Tada smo s pozornošću i ponosom slušali što se događalo u hrvatskom proljeću i s poštovanjem i sućuti izgovarali imena žrtava tog vremena koji su tada već bili osuđenici bez prava glasa. U tom vremenu mi smo za naše "drugove" u školi i fakultetu bili zaslijepljeni religijom i nimalo moderni. Redovito smo nedjeljom, a i radnim danima prisustvovali sv. Misi, pohađali vjeronauk, družili se i u slobodno vrijeme, zajedno pokušavajući slijediti Evanđelje i tog Krista za koga su svi tvrdili da je mit" (Foretić, 1994., 2).

U pokonciljskim previranjima prilike u Crkvi su također bile nepovoljne. Konciljska obnova je počela stagnirati, a

početni zanos pokazivati znakove umora. Ni stare pretkoncilske snage nisu prestale pokazivati svoju vitalnost i žilavu tradicionalnu ukorijenjenost. Foretić dalje nastavlja: "Bilo je to i doba nakon Koncila kada ni u samoj našoj Crkvi nije bilo lako ozbiljno misliti o obraćenju. Tada smo, kao mladi, bili ne-shvaćeni od starijih svećenika, a mi smo uz svoga prezbitera (T. Ivančića; op. S. T.) "proguravali" iz mise u misu nove načine uređenja liturgije. Počeli smo sa sviranjem na gitari i polako nastavili dalje. Sastavljanje i čitanje molitava vjernika, pričest na ruku, uređenje mise, bile su novine koje su nas zaokupljale i veselile. Poneki službenici u Crkvi su nam pokušali pripisati etiketu protestanata, pentekostalaca, karizmatičara i ne znam što drugo. No, mi nismo zastranili i otišli u neku sektu već smo ostali aktivni članovi ove Katoličke Crkve u Hrvata" (Foretić, 1994., 2).

Ondašnje su vlasti doista "budnim okom" pratile što se događa u Crkvi, naročito među studentskom mладеžи, i kako se na vjerouaučne susrete skuplja toliki broj mlađih, ali se strogo represivnim metodama nisu služile. Međutim, ponekih "*informacijskih razgovora*" svakako je bilo.

S druge pak strane ti su mlađi ljudi bili vrlo svjesni da će ih u životu, budući da ne samo što ne pripadaju "subjektivnim snagama društva" nego se nalaze upravo na suprotnoj strani, čekati autsajderska mjesta i kvalifikativ "moralno politički nepočudnih" građana.

U današnjim prilikama mnogi od tadašnjih studenata postali su svjesni i odgovorni građani: liječnici, arhitekti, profesori, defektolozi, ekonomisti, inženjeri, pravnici, teolozi, svećenici, časne sestre, obrtnici, poduzetnici,... Mnogi su stekli magisterije i doktorate znanosti, zasnovali obitelji i imaju brojno potomstvo. Neki su u demokratskim promjenama u političkom život zauzeli visoka mjesta te kao osvjedočeni angažirani kršćanski laici, u duhu dekreta Drugog vatikanskog koncila o angažmanu laika u svijetu (AA), nastoje savjesno vršiti svoju odgovornu službu. Njima uistinu nije stalo, poput nekih njihovih "novovoobraćenih" kolega, do manifestativnog momenta religije, odlazaka na vjerske proslave i u katedralu o velikim blagdanima kada su uključene kamere i kada blještavilo i sjaj obreda privlače pozornost i onih koji inače rijetko ili samo o velikim blagdanima pohađaju crkve.

Oni pak koji su i sami bili sudionici mnogih seminara i njegovih početaka kasnih sedamdesetih ne mogu se ne sjetiti koliko je mnoštvo ljudi svih uzrasta, a poglavito mlađih ispunjalo crkve i vjerouaučne dvorane. Doista se u tome očitovala prava duhovna žđ i "sveta znatiželja" za osobnim i novim iskustvom susreta s Bogom i neposrednim doživljajem Svetoga. Sociolog, pak, uz to ne može ne primijetiti jaku potre-

bu za zajedničarstvom i (prešutnu!) kritiku tadašnjih postojećih društvenih struktura moći i njihova odnosa prema vjernicima i religiji.

Nije onda ni čudo što je održano nekoliko stotina seminara na kojima je sudjelovalo preko 100 000 ljudi (Štetić, 1993., 198). Za vođenje seminara osposobljeno je 30-ak svećenika i više od stotinu vjernika laika što je također znak da se radu ne pristupa stihiski i proizvoljno nego studijski i vrlo ozbiljno.

Stoga voditelji laici prolaze stručnu (teološko-religioznu) izobrazbu na odgovarajućim katoličkim fakultetima, odnosno institutima tih fakulteta, kako bi se (stručno) osposobili za vođenje seminara i mogli uhvatiti u koštac s mnogobrojnim i raznovrsnim problemima koje susreću u radu sa sudionicima seminara.

Što bi trebao biti osnovni cilj ovakvog seminara, koji se u svojim počecima nazivao i seminarom osnovnoga kršćanskog iskustva? Prema riječima dr. Ivančića laik koji je prošao jedan ili više seminara i prihvatio poziv na promjenu života "doživljava živu prisutnost Isusa Krista, upoznaje dublje Svetu pismo, nauči moliti svaki dan meditativno, spontano, osobno i crkveno. On upoznaje također, strukturu, rad i duh Crkve. On postaje svjestan svoje službe u kojoj je nezamjenjiv u svijetu i Crkvi" (Ivančić, 1987., 52). Radi se, dakle, o osobnoj, korjenitoj promjeni religiozne svijesti, stjecanju religioznog iskustva i konkretnom vjerničkom angažmanu u osobnom životu. Riječ je o osobnom religioznom produbljivanju svih dimenzija religije i religioznosti, a poglavito o obnovi sakramenata kršćanske inicijacije, o obraćenju i stjecanju osobnog religioznog iskustva.

Kao plod traženja još dubljih, neposrednijih i proživljenih vjerničkih iskustava<sup>101</sup> nastali su seminari drugoga stupnja ili viši (odnosno dublji, intenzivniji) seminari. Oni prepostavljaju iskustvo seminara prvoga stupnja, osnovno iskustvo vjere, zrelost u vjeri i, naravno, slobodnu odluku za daljnji kako praktični tako i teorijski rast u vjeri.

Na produbljenom seminaru naročito se stječe iskustvo intenzivne molitve a molitva je temeljno *tražiteljsko obilježje* svake religije i put za stjecanje osobnog religioznog iskustva. Sudjelovanje na takvom seminaru sudionicima omogućuje da budu predvoditelji molitvenih zajednica koje se gotovo po pravilu redovito formiraju u nekoj župi nakon održanog seminara. Premda se seminari održavaju na nadžupnoj razini cilj im je da se sudionici obogačeni novim vjerničkim iskustvom vrate "u župe da bi pod vodstvom župnika ili prikladnog svećenika, pa i laika, rasli u vjeri kroz rad u skupini i na taj način postali sposobni da se založe u župi i svijetu" (Ivančić, 1982., 308).

Prema prethodno navedenim citatima osnivača i voditelja seminara za evangelizaciju Crkve vidi se snažno akceptiranje

zajedništva s Crkvom, odnosno konkretnom zajednicom vjernika u župi kao jedan od najboljih načina suzbijanja svakog oblika sektaštva. Potreba da se to naročito i snažno naglasi upućuje na to da niti "napasti" za zatvaranje u vlastitu samodostatnost nisu bile malene. I to kako kod onih koji su prošli seminare i vjeruju da su stekavši vjerničko iskustvo pozvani sve promijeniti onako "kako ih Gospodin nadahnjuje", do običnih vjernika u župi koji ih mogu smatrati "elitom", "superkršćanima" ili "sektašima".

To, uostalom, naglašava i prof. Ivančić kada izričito kaže da oni koji prođu seminare "ne pripadaju nikakvom pokretu i nikakvom zatvorenom krugu vjernika u Crkvi. Oni se ne odjeljuju od župe da bi pripadali nekoj skupini, nego su samo vjernici oživljeni na onom mjestu na kojem su bili i na kojem ostaju i dalje da oživljaju druge. To, dakle, nije pokret među drugim pokretima, nego je to osnovno, temeljno gibanje koje služi svim pokretima, svim redovima, svim članovima Crkve" (Ivančić, 1987., 52). Može se, međutim, upitati jesu li to samo normativno-deklarativne želje osnivača i voditelja ili i realno, činjenično stanje u našoj Crkvi i u našem konkretnom kulturnom i društvenom okruženju. No, takvo bi pitanje iziskivalo jednu posebnu studiju samo o Molitvenoj zajednici "MiR", a to uvelike prelazi granice ovog sociografskog prikaza novih eklezijalnih gibanja i pokreta u našoj Crkvi i na našim prostorima.

Poslanje i rad Molitvene zajednice "MiR" je ponajprije namijenjeno krštenim osobama, (tradicionalnim) vjernicima kršćanima, ali se ne isključuju ni ateisti, odnosno ljudi bez vjerskog uvjerenja. Njihovo sudjelovanje na seminarima nije nikakva osobita rijetkost Radi se, dakle, o reevangelizaciji Crkve i evangelizaciji svijeta. Razumije se da je to ponajprije poslanje i zadaća Crkve i da Molitvena zajednica "MiR" pomaže Crkvi u njezinu poslanju i zadaći. Najniža dobna granica za sudjelovatelje preporuča se barem sedamnaest godina.

Vrijeme trajanja seminara obično su tri posljednja dana u tjednu (petak poslije podne, subota i nedjelja). Sudionici prisustvuju predavanjima, molitvama, razgovorima (u počecima i radom u grupama), a navečer odlaze kućama. Teme koje se obrađuju zahvaćaju širok dijapazon temeljnih općeljudskih, egzistencijskih pitanja i traženja kako onih "klasičnih" tako i onih uzrokovanih modernim dinamičnim načinom života.

Seminari tako pokušavaju sudionicima odgovoriti na pitanja o postanku svijeta, o smislu ljudske egzistencije, o grijehu i njegovim posljedicama, o Bogu i njegovu odnosu prema čovjeku, o Isusu kao otkupitelju i spasitelju čovjeka, o Duhu Svetome, o molitvi... Riječ je dakle o "klasičnim" religijskim temama što se najkraće dade sročiti u tri riječi: *Bog, čovjek,*

*svemir.*

Na seminaru sudionici nisu samo pasivni promatrači i slušatelji nego ih se potiče da i sami ulaze u molitvu, čitanje Svetoga pisma, povjeruju Bogu<sup>112</sup> kako bi i sami preko molitve i predanja neposredno doživjeli iskustvo Transcendentnoga. Sve sudionike, poglavito one koji nisu do tada prakticirali vjeru, nastoji se kroz obnovu sakramenata i polaganje ruku dovesti u situaciju da se osobno, slobodno i zrelo odluče za ono što su u djetinjstvu, kao pasivni religiozni čin, primili "u vjeri Crkve" preko svojih roditelja i kumova. Radi se, dakle, o osobnom prihvaćanju ("duhovnom krštenju krštenih"), interiorizaciji vjere i prekidu sa samo pukim tradicionalnim pripadanjem religijskoj instituciji. Naravno da se već tu radi o izvjesnom stupnju osobnog obraćenja. Pritom se sva inicijativa za obraćenje primarno pripisuje Bogu. On je onaj koji, prema Bibliji, svakoga prvi osobno poziva imenom, a vjernik se samo odaziva tom pozivu. Treba se opet prisjetiti sv. Augustina: "*Ja Tebe ne bih tražio, da ti mene nisi prvi našao!*", ili one druge ništa manje spominjane u novim crkvenim pokretima: "*stvorio si nas za sebe, Bože, i nemirno je srce naše dok u Tebi ne otpočine!*"

Seminarski temelji i dogradnja kroz molitvenu zajednicu u župi uvelike podsjećaju na jednu od formi katekumenata primjerenu današnjem vremenu. Na seminarima za evangelizaciju Crkve i molitvenim zajednicama koje su izrasle iz njih mogu se uočiti tri bitna momenta: pouka, molitva i (osobno) vjerničko iskustvo koje rezultira svjedočenjem. I dok pouka u vjeri (kateheza) kao crkvena metoda socijalizacije nije upitna jer se tiče teorijskih postavki i načela vjerovanja, dотле su molitva i svjedočenje, kao subjektivni izraz doživljajnoga i/ili doživljenoga podložne devijacijama koje potječu iz raznorodnih izvora.

Voditelj(i), duduše, na početku seminara upozorava(ju) da psihički labilne osobe i bolesnici ne prisustvuju radu, ako pak prisustvuju da uzimaju ordinirane im lijekove i pridržavaju se naputaka liječnika. Nerijetko se, međutim, dogodi da oni ostaju nadajući se nekom "čudu" koje će (senzacionalistički) promjeniti njihovo stanje. No, tko je i koliko sposoban pratiti i uživjeti se u rad seminara i (u njemu) doživjeti Božju prisutnost i snagu sociologu je, čak i kad ima senzibilitet za religiozna događanja, naravno, nemoguće odrediti. Bez dvojbe, za efikasno, djelotvorno sudjelovanje na seminaru, traži se vrlo intenzivna i cjelovita uživljenost, puna koncentracija i zbiljsko uključenje svih čovjekovih psihofizičkih sposobnosti. Razumije se da je to izuzetno teško ostvariti. Stoga su se i pojavljivale, osobito prvih godina, razne devijacije i nesnaženja u velikom rasponu od euforije i entuzijazma do klonulosti i razočaranja. Svatko je od sudionika mislio ili

barem želio pokazati da je njegovo "duhovno iskustvo" autentično i jedinstveno pa samim time vrijedno ne samo pažnje i divljenja nego i apsolutiziranja. To se pak manifestira u opću potrebu i potragu za osobnim (*dakle subjektivnim, ili još bolje kazano u ovakvim slučajevima subjektivističkim!*) iskustvom. Biti bez iskustva značilo je često neuspjeh za pripadnika grupe, a ponekad i nemogućnost opstanka u njoj, odnosno zajednici.

Kod nekih se pojavila i nekontrolirana želja za darovima Duha Svetoga, a naročito za onima koji se odmah i senzacionalno manifestiraju: govor u jezicima (glosolalija), dar ozdravljenja, proricanja itd. Oni "najrevniji" i najoduševljeniji nisu se uspjeli suzdržati da ne pozovu baš sve i svakoga na obraćenje i promjenu života po njihovom primjeru ili "receptu", ne ustručavajući se čak ni od "držanja lekcija" "neobraćenima i tradicionalistima". No, to su doista ekstremni slučajevi koji se mogu naći u svim religijskim sustavima, ali su ipak svojstveni manjim religijskim skupinama. Upravo zbog tih ekstremnih primjera "vjerničke gorljivosti" u nekim je svećeničkim, redovničkim (hijerarhijskim) i vjerničkim krugovima došlo do određenog distanciranja od cijelog "pokreta" pa čak i do grubog etiketiranja pripadnika: (fanatici, zanesenjaci, čudaci, sektaši, elita... i tome sl.). Ali metodom krajnjih slučajeva i marginalnih pojava ništa se ne dokazuje. Zapravo, cilj takvih paušalnih, uopćavajućih i pojednostavljenih etiketiranja i nije dokazivanje nego diskvalifikacija i arbitriranje, a uglavnom dolazi od onih koji se nisu potrudili sami niti jednom ozbiljno prisustrovati takvom seminaru.

Ovi su seminari, kako je već spomenuto, nastali 1979. godine, a zvali su se seminarima za osnovno kršćansko iskustvo. Kao najbitnija dimenzija vjerovanja svakako je bilo (i)sticanje osobnog vjerničkog iskustva. Seminar je 1983. godine promjenio ime u Seminar za evangelizaciju Crkve. Promjenom imena niti je došlo do "pomaka akcenta" niti se on želio postići. Osobno religiozno iskustvo ostaje i dalje ciljem i najbitnijom dimenzijom vjerovanja što se na seminarima snažno akceptira. Promjenom imena samo se željelo istaknuti da je rad seminara prije svega namijenjen (tradicionalnim) članovima Crkve koji ni sami nisu došli do tako življenog i osobnoga vjerničkoga iskustva. U (t)jeku Domovinskog rata dobivaju novo ime: Katolički seminar „MiR“. <sup>113</sup>

Od prvog seminara za osnovno kršćansko iskustvo održanog 1979. godine do sada je održano preko 500 seminara u zemlji i inozemstvu. Sami suradnici, laici bez svećenika, održali su preko pedeset takvih seminara. U ratnom vremenu organizirali su u Zagrebu četiri velika molitvena skupa na kojima su bili nazočni eminentni sudionici iz javnog, crkvenog, društvenog, političkog, kulturnog, umjetničkog i glazbenog

života. Svi su ti skupovi bili vapaj za mirom s nakanom mobiliziranja širokih slojeva za novom sviješću o miru i pomirenju. Posebni seminari se održavaju za pojedine kategorije, profesije ili skupine ljudi: bračne parove, poslovne ljude, intelektualce, mlade, prosvjetne djelatnike, medicinsko osoblje, prognanike i izbjeglice, invalide Domovinskog rata, redovnike i redovnice, svećenike...

Temeljni dokumenti na kojima se zasniva sadržaj, struktura i djelovanje seminara su i dalje dokumenti Drugog vatikanskog sabora, navlastito dogmatska konstitucija o Crkvi (*Lumen gentium*), pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu (*Gaudium et spes*) i dekret o apostolatu laika (*Apostolicam actusositatem*), Crkveni obrednik inicijacija - "Red primanja odraslih u kršćanstvo", apostolska pobudnica Pavla VI. *Evangelium nuntiandi*, te enciklike: *Catechesi tradendae* i *Dominum et vivificantem*, a za hagioterapiju još i enciklika *Salvifici doloris*. Uz ove dokumente opće Crkve treba svakako navesti i dokument naših biskupa - Radosno naviještanje Evanđelja i odgoj u vjeri.

Generalno bi se moglo reći da se seminar sastoji od teorijskog i praktičnog dijela. U teorijskom se, naravno, u formi predavanja iznose temeljne istine katoličke vjere, dok se u "praktičnom" sudionike molitvom i osobnim svjedočenjima nastoji "dovesti do zrele vjere, za koju kažemo da je iskusna vjera. Iskusna vjera je ona u kojoj je čovjek evangeliziran te sam počinje evangelizirati." (Molitvena zajednica MIR).

Uz evangelizaciju, navještaj vjere, koja zauzima najvažnije mjesto u djelovanju Zajednice razvijene su i još neke djelatnosti: izdavanje duhovnih knjiga, biltena Zajednice "Koraci" (1977.-1984.), "Novi Koraci" (od 1984.), i (2001. opet!) „Koraci“ (list Zajednice „MiR“) kao i pružanje duhovne pomoći, odnosno (*psiho)terapijska*, djelatnost.

Iz redova Zajednice MiR, naime, proizšli su stručno osposobljeni ljudi koji su (uz dr. Ivančića) u Zagrebu osnovali "*Centar za duhovnu pomoć*"<sup>14</sup> (CDP) koji se u svom radu vlastitom metodom (*hagioterapija*) brine o osobama s psihičkim i duhovnim tegobama, o ugroženim obiteljima i sl. Njihov je rad naročito došao do izražaja u otklanjanju moralnih rana ("slomljenog srca") i nedaća prognanika, izbjeglica, shrvanih ratnim stradanjima i otklanjanju posttraumatskog stresnog sindroma. CDP je utemeljio prof. dr. Tomislav Ivančić kao društveno-humanitarnu organizaciju u kolovozu 1990. godine. Od tada se u njemu pruža duhovna pomoć svim ljudima bez obzira na dob, profesiju ili svjetonazor. U CDP pomoći pružaju stručno i teološki osposobljeni vjernici laici i svećenici u suradnji s psihijatrima, psiholozima, pedagozima, zdravstvenim djelatnicima, socijalnim radnicima i svećenicima.

U Zajednici MiR posvećuje se puno pozornosti odgoju i izobrazbi djelatnika na planu reevangelizacije Crkve, evangelizacije svijeta prema metodama Katoličkog seminara MiR, kao i djelatnicima na području *duhovne medicine* prema metodi *hagioterapije*. U takav cijeloviti odgoj i izobrazbu, koji traju tri-četiri godine, spadaju: duhovni odgoj, teološki studij i specijalno školovanje u samoj Zajednici: škola evangelizacije (3 semestra) i škola hegijoterapije (3 semestra).

U duhovnoj profilaciji Zajednice, odnosno njezinih članova, u posljednje dvije godine (rujan 2000. god. – 25. obljetnica Zajednice i rujan 2002. Prvi međunarodni kongres Zajednice u Osijeku) primijetno je traženje sile Duha Svetoga koji jedino može mijenjati ljudske mentalitete, evangelizacija osobnim primjerom u životnim i radnim sredinama, istinsko, a ne samo molitveno zajedništvo, u Zajednici, discipliniranost i askeza u svakodnevnom življenu i izvršavanju zadaća u poslanju i karizmi Zajednice, te svjedočenje vjerničkoga iskustva i Božje nazočnosti u svakodnevnom životu.

## Karizmatička obnova<sup>116</sup>

---

Karizmatička duhovna gibanja javila su se najprije krajem XIX. stoljeća u protestantsko-anglikanskom religijskom ozračju Amerike. "Pravo javnosti" u Katoličkoj crkvi karizmatski pokret dobio je tek koncem šezdesetih godina. Zapravo, karizmatska se gibanja još uvijek događaju "na rubovima" (institucionalne) Crkve, ali se i jasno vide težnje da se preko molitvenih karizmatskih grupa re-evangelizira cijelokupna Crkva.

Prva veća karizmatska, odnosno "duhovska" iskustva u Katoličkoj crkvi u novije vrijeme imali su profesori (laici) i studenti katoličkog sveučilišta Duquesna u Pittsburghu za blagdan Duhova 1967. godine. Profesori laici tog sveučilišta, naime, odlaze na jedan kongres Kursilja na kojem su se susreli s knjigom pentekostalnoga pastora Davida Wilkersona "Križ i bodež".<sup>117</sup> Čitajući tu knjigu osjetili su da je Wilkerson doživio iskustvo Duha Svetoga. Pročitavši još jednu pentekostalnu knjigu ("Ovi govore različitim jezicima") i sami su kroz molitvu i polaganje ruku jednih na druge zaželjeli doći do sličnog iskustva. Tako su započeli (karizmatički) molitveni susreti.

Taj doživljaj cijelovite i korjenite promjene života brzo se proširio i po drugim katoličkim sveučilištima SAD-a, potom među pripadnicima hijerarhije, svećenicima, redovnicama i redovnicima te po mnogobrojnim župama. Temeljito i kritički

ispitavši te događaje američki su biskupi izrekli svoj pravorijek ističući da se radi o pravoj dubinskoj obnovi kako naroda tako i pastoralnih djelatnika. Vrata za širenje duhovskog, karizmatičkog pokreta na taj su način (i) u Katoličkoj crkvi bila širom otvorena.

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

Duhovska, molitvena i karizmatska gibanja iz Crkve u Americi vrlo brzo su se prenijela i u europske zemlje. Godine 1973. održan je u Grottaferrati kraj Rima sastanak predstavnika katoličkih molitvenih zajednica iz pedeset zemalja. Osam godina kasnije (1981.) U Rimu su se skupili predstavnici iz 94 zemlje, a među njima i iz Hrvatske. (Za osam godina broj zemalja u kojima su djelovale molitvene i karizmatske grupe gotovo da se udvostručio).

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

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

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

Pripadnici karizmatičkog pokreta u svijetu uglavnom dolaze iz redova intelektualaca, srednjeg građanskog statusa,

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

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

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

Da se u karizmatičkoj obnovi radi o autentičnom religioznom događanju u vremenu svjetovnosti, a ne o ljudskoj potrebi za idealiziranim zajedništvom Jukić (1991., 132-133) navodi najbitnije vjerske radnje, teme i pojmove u duhovskom pokretu. To su: molitva, govor u jezicima (glosolalija), čudesna

ozdravljenja, proroštva, istjerivanje đavla (egzorcizam), vjerski zanos, mistična nadahnuća, meditacija, ekstatički zazivi i stanja, duhovni preporod, smisao za grijeh, pokoru i post.

Gotovo u svim većim gradovima u svijetu nalazi se neka karizmatička zajednica ili molitvena grupa, a u svakoj zemlji u kojoj su karizmatici prisutni postoji nacionalna koordinacijska "službena grupa". Broj karizmatičkih molitvenih skupina u Katoličkoj crkvi procjenjuje se na jedan milijun (Schultze-Berndt, 1986., 104), a katoličkih karizmatika na 20 milijuna (Baumert, 1988., 59). Prema nekim, vrlo širokim procjenama, broj prelazi čak i preko 100 milijuna. Međunarodni savjet karizmatičke obnove ima svoj mali ured u Rimu, broji deset članova koji brinu o međunarodnim, crkvenim i ekumenskim kontaktima.

Molitveni sastanci u skupinama održavaju se jednom tjedno, bez strogih struktura i određenih pravila. Gotovo svaki molitveni susret počinje čitanjem nekog teksta iz Biblije, nakon kojega slijedi kratko razmatranje, odnosno meditacija nad tim tekstrom a zatim počinje spontana, osobna, glasna molitva, klicanja, uzdasi, zazivi, pjesma... Članovi grupe vrlo često mole za pojedinog člana, ukoliko zatraži da se za njega posebno moli, na taj način da polaže ruke na dotičnog pojedinca. Ponakad dolazi do krštenja u Duhu Svetomu, do proricanja, svjedočenja, i govora u jezicima (glosolalija). Skupina nastoji postići "jačanje, obnovuvjere" preko osobnih svjedočenja Božjih djela u vlastitom životu, participiranjem u vjeri drugih članova i po doživljaju Božje blizine u zajednici okupljenoj u njegovo ime.

Prigovori i kritike unutar Crkve karizmatičkom pokretu stižu kako od "tradicionalista" tako i od "progresista". "Tradicionalisti" se boje svih "novotarija", "karizmatičara" naročito, zbog opasnosti spektakularnog emocionalizma, ekumenских brzopletosti, manipuliranja osobama ili grupama, uspostavljanja "paralelnih struktura", "karizmatičke" hijerarhiјe i promicanja štetnog elitizma. "Progresisti" se boje da obnova ne otupi oštricu istine, ne uspava ih ili ne uljulja svoje priпадnike u zadovoljstvo postojećim stanjem. Znanstvenici pak sve pokušavaju objasniti psihološkim, društvenim i vremenjskim uvjetovanostima (Usp. Šešo, 1981., 28).

Od samih početaka katolički pentekostalni pokret, unatoč napetostima između institucionalne Crkve i "nositelja karizmatičkih službi" koje nisu malene a koje su inače dobro poznate u odnošajima između karizme i institucije, produbljuje svoju lojalnost, privrženost i odanost institucionalnoj Crkvi. S druge pak strane primjećuje se i puno veća fleksibilnost i elastičnost (institucionalne) Crkve koja postaje svjesnom da u suvremenom i religijski pluralističkom svijetu nema više ekskluzivnu moć kao "jedina Crkva" kao što je to bio slučaj

u prošlosti (Mc Guire, 1987.). Karizmatici nikako ne žele biti institucija niti konkurenčija (službenoj) Instituciji. Oni svojom osobnom, intenzivnom i vrlo dinamičnom duhovnošću žele iznutra i u potpunosti preobraziti kršćanstvo uključivši i instituciju. Ne žele biti niti organizacija poput drugih organizacija u Crkvi kao što su to, primjerice, crkveni redovi. Stoga se lako i "uklapaju" u sve druge organizacije i redove i kažu da će kao pokret nestati kad cijela Crkva bude obnovljena i preporođena. Razumljivo je, dakle, njihovo ostajanje uz instituciju. Ona se može preporoditi i obnoviti samo iznutra a ne time da ju se odbaci i napusti.

Laurentin (1979., 27) primjećuje: "Sklad između karizmatičke obnove i institucije očituje se do paradoksa. Dok su konfesije najotpornije prema institucionalizaciji (evangelici, metodisti, baptisti) ostale nepropusne prema neo-pentekostalizmu, dотле je on procvao u najjače institucionaliziranim grupama - episkopalaca, luterana i prezbiterijanaca. A najbrže se proširio i najbolji prijem imao u Katoličkoj Crkvi – najmasovnijoj i za koju se moglo očekivati da će biti najalergičnija prema pentekostalnoj struji. Upravo su u Rimskoj Crkvi pentekostalci najprivrženiji svojoj Crkvi, duboko i iskreno".

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

Recimo i to da je, prema katoličkom nauku kojega pripadnici karizmatičkog pokreta naročito akceptiraju, svaki kršćanin, vjernik zapravo karizmatik. Naime ovdje se karizma shvaća kao (*charis - milost*) *milost* a ona je već na krštenju dana svakom vjerniku. Radi se samo o tome da se upravo posvešćivanjem i prihvatanjem krštenja prihvataju i (milosti) darovi, karizme, koje su vjernicima tim sakramentom dane (kao pasivni religiozni čin), ali koje nisu djelatne jer ih vjernici svojim osobnim i svjesnim prihvatanjem (aktivni religiozni čin) nisu takvima učinili. Karizme se, dakle, shvaćaju potpuno skripturički, kao darovi milosti za vršenje određene službe u zajednici. Karizma, prema shvaćanju katoličkih karizmatika, nije nikako samo osobina ili vlastitost i – "privilegij" – samo nekih članova nego *dar* svakom vjerniku članu Božjeg naroda (ne samo hijerarhiji!) koji osobno prihvati i vjerodostojno živi svoju vjeru. Štoviše, cjelokupni karizmatički pokret i njegovi

članovi željeli bi postati "proročki narod Božji". (U Bibliji, na koju se vrlo često pozivaju, stoji: "*O kad bi sav narod postao prorok*" (Br 11, 29).

Pripadnici karizmatičkog pokreta doista su veliki i istinski (Bogo)tražitelji, željni živog i autentičnog religioznog iskustva. Molitvene skupine koje pripadnici karizmatičkog pokreta obično stvaraju upravo su znak tog velikog traženja i žedi za Transcendentnim. Molitva, naime, upravo izražava onaj *tražiteljski moment* u religiji jer se (redovito ili samo!) predanošću i molitvom dolazi do vjerničkog iskustva. Parafrazirajući Evandelje, naime, moglo bi se reći, drže pripadnici karizmatičkog pokreta, da vjerničko iskustvo doživljavaju samo "oni koji kucaju" (ustrajno i usrdno mole) i (samo) "oni koji traže nalaze".

Kamen spoticanja u karizmatičkoj obnovi svakako je povezan sa (subjektivnim, ili još točnije kazano subjektivističkim) shvaćanjem religioznog iskustva i isticanje "senzacionalističkih" darova: "krštenja Duhom Svetim", govorenja u jezicima, prorokovanja, čudesna iscjeljenja, ...<sup>118</sup> Otuda i proizlaze ne male nesuglasice i nesporazumi s oficijelnim učenjem i poglavito teološkom doktrinom. Pravi korektiv u tome pitanju jest karizmatičko uvjerenje i praksa podčinjavanja суду zajednice, odnosno Crkve. "Dar razlikovanja duhova", stoga, ima izuzetno važno mjesto u zajednici.

Može se opravdano reći da je karizmatička obnova vrlo dinamičan proces, fluidan i "neuhvatljiv". On u sebi ima većinu obilježja suvremene postmoderne religioznosti: usmjerenost na (religiozni) doživljaj emocionalnosti, zajedništva, slobodnog, neobveznog pripadanja skupini, osobnog (subjektivnog) religioznog iskustva... Dapače, na temelju nekih vanjskih, pojavnih sličnosti isticanje osobnoga religioznoga iskustva, holističke vizije svijeta, olabavljenosti struktura, opiranje materijalističkome društvu, ljubav i suošjećanje kao temeljni pogled na druge, a poglavito isticanja "dara ljećenja" i "dara proricanja" što na planu suvremenih (para)religijskih pokreta svoj ekvivalent ima u poplavi iscjelitelja i vidovnjaka!), neki su sociolozi povukli paralele između karizmatskog pokreta i New age-a (Souze, 1994., 120). Neki su pak otišli u obrnutom pravcu pa u karizmatskom pokretu vide oživljavanje predmodernog kršćanskog konzervativizma i okupljalište protukoncilskih oporbenih snaga (Introvigne, 1996., 80-83).

D. Hervieu-Léger u karizmatskoj obnovi vidi snažnu težnju za čuvstvenim<sup>119</sup> i jasnijim doživljajem vjere, čime se vjera uspješno oslobađa ideoloških zahtjeva modernosti: klase, nacije, etničkih obilježja (Hervieu-Léger, 1987., 218-232). "Takva će onda vjera po svojim sastojnicama biti čista opreka i oporba modernitetu i njegovim ideološkim zahtjevima. Stoga

nije pogrešno reći da se kršćanstvo u tim skupinama ne nudi baš svakome nego samo nekim, što je u posvemašnjoj protivnosti prema tradiciji gdje je okvir župne zajednice bio gotovo nezabilazan pa je isključivao bilo kakav izbor. A izvršen izbor i odabir je već neka postmoderna” (Jukić, 1997., 121-122).

Ne uzimajući previše u obzir izvanjske sličnosti mogu se izdvojiti četiri bitna unutarnja religijska obilježja karižmatičkog pokreta:

- a) vjerovanje da je Božja snaga (sila, moć) direktni dar Božji običnim ljudima (Darovi Duha Svetoga)
- b) pripadnicima je dano, odnosno oni imaju moć (ili “osjetilo”!) prepoznati važnost, značenje vjere u svaku dnevnu životu, a molitvene zajednice, grupe, imaju kolektivno iskustvo snage koja je temelj cjelovitog života pripadnika – njihova ponašanja i razmišljanja, poglavito moralnih normi
- c) ova snaga ima jako iskustveno obilježje (na kojemu pripadnici karizmatskog pokreta jako inzistiraju)
- d) vjerovanje i iskustvo imaju funkciju okupljanja pripadnika da budu zajednica vjernika; zajednica koja to dvoje (vjerovanje i iskustvo!) "proizvodi" i koja je sama ujedno proizvod te snage.

## Karizmatička obnova u Crkvi u Hrvata

---

U našoj su se Crkvi prva duhovska iskustva pojavila 1975. godine. Karizmatički pokret sensu stricto u našoj Crkvi nije uhvatio dubljeg korijenja. Od samih početaka postojao je (kod hijerarhijskog dijela Crkve) jak otpor ovakvom doživljavanju vjere. Bila je i jako prisutna bojazan od individualizma, elitizma i podijeljenosti vjernika. Stoga su pojedinci sudjelovali negdje u inozemstvu karizmatičkim skupovima i nastojali to vjerničko oduševljenje prenijeti u svoje sredine (Ivančić, 1981. 248).

Redoviti seminari karizmatičke obnove održavali su se godinama jedanput godišnje samo u franjevačkom samostanu na Poljudu u Splitu. Voditelji i organizatori seminara su veliki pobornici karizmatičke obnove (Obnove u Duhu) na našim prostorima prof. na teologiji u Splitu dr. Josip Marcelić i župnik u Jelsi na Hvaru don Božidar Medvid.

U počecima djelovanja Seminara za osnovno kršćansko iskustvo postojala je uska suradnja između voditelja i organizatora seminara Obnove u Duhu (don. B. Medvida i dr. J. Marcelića) i voditelja i pripadnika Seminara za osnovno kršćansko iskustvo, odnosno Seminara za evangelizaciju Crkve. Mnogobrojna, uglavnom studentska ili akademска

mladež često je prisustvovala i jednom i drugom seminaru. Po svojim metodama rada, naglašavanju vjerničkoga iskustva, spontanih glasnih molitava, "karizmatičkih", ("visokofrekventnih") pjesama i uopće opažajnog, pojavnog momenta u liturgiji i obredima polaganja ruku i obnovi sakramenata, teško je razlikovati jedne od drugih. Možda je samo (razumljivi) oprez razlogom da se i jedan i drugi seminar nisu zvali istim imenom. Na našim prostorima i u našoj Crkvi postoje brojne molitvene zajednice i grupe karizmatičkog tipa. Među prvima bile su ona u Jelsi koju je vodio don Božidar Medvid i u Splitu koju vodio dr. Marcellić. Potrebno je također istaknuti veliku molitvenu skupinu koja se sastaje u franjevačkoj crkvi na Kaptolu, a dugi niz godina vodio ju je dr. Zvjezdan Linić. On je također vodio mnogobrojne seminare na Kaptolu i po mnogim gradovima Hrvatske. Posljednjih godina u Kući za duhovne susrete "Tabor", gdje je upraviteljem, održava seminare karizmatskog tipa Obnove u Samoboru. Potrebno je spomenuti i vrlo dinamičnu molitvenu zajednicu Sveti Duh u Zagrebu koju je vodio p. Ivan Miškić koji je bio i organizatorom brojnih seminara svjetski poznatih karizmatika u našoj domovini.

U Jelsi se u karizmatskoj molitvenoj skupini realizirala i izdavačka djelatnost: "Obnova u Duhu" i "Duh i voda", koje preko izdavanja karizmatičkih djela pomažu vjernicima u upoznavanja karizmatičke obnove i angažiranog vjerničkog djelovanja. I neke druge molitvene skupine karizmatika posljednjih godina ("Svjetlo malo", "Dobri Pastir") izdaju karizmatske knjige, audio i vidokasete, a svoje poslanje šire elektronskim sredstvima i medijima suvremenog komuniciranja.

Grupe se redovito sastaju jednom tjedno na molitvene sastanke, a na njihovim pripadnicima zapaža se jaka iskustvena dimenzija vjerničkog doživljavanja Božje prisutnosti u svakodnevnom životu, potreba za svakodnevnim čitanjem Svetoga pisma, osobnim, glasnim i spontanim obredima, molitvama, pjesmama.

Na pojedine seminare Obnove u Duhu najprije u Split, a tek posljednjih godina u Zagreb, Zadar, Novalju i druga mjesta Hrvatske dolazili su i poznati svjetski karizmatici: Emilien Tardif, Dario Betancour, sestra Brige, p. James Manjackal, Robert DeGrandis, Rufus Pereira... Na tim bi se seminarima okupilo i po desetak tisuća vjernika iz svih biskupija i krajeva naše domovine što je očiti znak vjerničkog okupljanja i težnji za osobnim doživljavanjem vjere.

Posljednjih godina, poglavito nakon seminara spomenutih svjetskih karizmatika,<sup>120</sup> obnavljaju se postojeće i niču nove karizmatičke zajednice: „Tabor“ (u Samoboru), „Sveti Duh“, „Svjetlo malo“, „Božji dodir“, „Dobri Pastir“ u Zagrebu, Splitu, Zadru, Čazmi, Osijeku, Požegi... te po mnogim drugim mjesti-

ma Hrvatske. U novije vrijeme u Hrvatskoj karizmatske molitvene zajednice počinju bilježiti svoju značajniju prisutnost, a neke izdavati i svoja glasila.<sup>121</sup> Potrebno je, međutim istaknuti da su mnogi sadržaji karizmatske duhovnosti i obnove snažno prisutna u mnogim drugim eklezijalnim pokretima te da pripadnici tih pokreta vrlo često nazoče karizmatskim seminarima, obnovama i molitvama. Primjeri su mnogobrojni i nije ih potrebno posebno navoditi.

Ne može se, međutim, ne spomenuti seminare karizmatskog tipa obnove što ih posljednjih godina u Čunskom na Lošinju, u kući za duhovne susrete "Betanija", održava svjetski poznati karizmatik i stigmatizirani svećenik vlč. Zlatko Sudac. Činjenica je da su se na tijelu mladog svećenika pojatile stigme (najprije znak križa na čelu u Novalji - u svibnju 1999., a potom u mjestu Lugano di Cuomo 2000., uoči blagdana sv. Franje koji je i sam imao stigme, znakovi rana na rukama, nogama i boku). Medicinske pretrage obvaljene na poznatoj klinici A. Gemmelli u Rimu potvrstile su da ti znakovi nisu nastali nikakvim vanjskim podražajem, mehaničkim sredstvima, laserom ili pak kao posljedica patologije tkiva. Razumije se da sve to nije dostatno da bi Crkva i službeno potvrdila nadnaravnost toga fenomena.

Na tim je seminarima bilo više desetaka tisuća ljudi iz mnogobrojnih zemalja. Poglavito iz Amerike i mnogobrojnih europskih zemalja. Tim su seminarima također nazočile mnoge ugledne osobe iz javnog i kulturnog života. Jedan je takav seminar vlč. Sudac održao za branitelje na Jarunu. Mnogi koji su bili na tim seminarima, kao uostalom i na seminarima Obnove u Duhu, javno svjedoče da se njihov život nakon toga stubokom promijenio. Cijela je stvar, naročito zbog svećenikovih stigm i izvanrednih darova, izazvala i izaziva veliku medijsku pozornost kod nas i u svijetu.

### Zajednica bračnih susreta - Bračni vikendi

Gabriel Calvo, španjolski isusovac i duševnik za obitelj osnovao je 60-ih godina bračne susrete kao specifičnu metodu pastoriziranja bračnih parova (Salomon, 1988., 165). Tu je ideju, odnosno kasnije razrađenu metodu prihvatio i njegov kolega isusovac Amerikanac Chuch Callagher. Naime, kao pastoralni djelatnici mladih redovito su se susretali i uočavali sve više problema koji opterećuju odnose roditelja i djece. Da bi se mogao poboljšati odnos roditelja i djece trebalo je ponajprije evangelizirati roditelje. Tako je 1968. godine organiziran na Brodwayu - New York prvi tzv. bračni vikend. 1972. godine bračni su susreti s američkog kontinenta "doneseni" na europ-

ski kontinent. Najprije u Belgiju, preko kardinala Suenensa i svećenika Guida Heyrbauta, a zatim i na zemlje njemačkog i francuskog govornoga područja.

Bračni se susreti (Marriage encounter), održavaju od petka navečer do nedjelje poslije podne. Redovito ga vodi ekipa - tri bračna para i svećenik. Bračni vikend, odnosno susret sadrži četiri glavne faze i dvanaest tematskih jedinica. Također je osigurano vrijeme za molitvu, razgovore i isповijedanje. Susret se odvija u ovim fazama:

1. ja faza - upoznavanje samoga sebe
2. mi faza - (nas) dvoje kao par
3. faza mi i Bog - bračna duhovnost
4. faza mi, Bog i svijet apostolska otvorenost za druge  
(Salomon, 1988.; Frkin, 1979.).

Kroz ovako organiziran vikend, tečaj, odnosno seminar bračni parovi, svećenici, redovnici i redovnice upoznavajući sebe otkrivaju bogatstvo drugoga. Pritom intenzivnije doživljavaju svoj životni status oženjenih, udanih ili zavjetovanih osoba ("svoju sakramentalnu stvarnost života"), te produbljuju svoj odnos prema Crkvi, župi i svijetu. Da bi se ono doživljeno na susretima moglo dalje živjeti i produbljivati, poslije "vikenda" održavaju se mjesечni regionalni susreti onih koji su prošli takav "vikend". Također se organiziraju i grupe od 3-5 bračnih parova s mjesnim svećenikom iz župe ili šireg područja (Brouwers, 1987., 43). Radi međusobne potpore i zajedničkog rada pet mjeseci nakon obavljenog "vikenda" održavaju se tzv. mostovi. To je ujedno i prilika za formiranje grupe bračnih parova u župi čiji je glavni cilj stvaranje vjerničkog ozračja odnosno "žive zajednice" u obitelji a ne nikakva organizacija.

U svakoj zemlji u kojoj djeluju "zajednice bračnih susreta" postoje koordinatori koji vode brigu o organiziranju i vođenju susreta. Svaka pak regija ima svoju odgovornu ekipu. Svi skupa povezani su na kontinentalnom i svjetskom planu. Bračni susreti su "sakramentalna grupa, kroz koju bračni parovi i svećenici žele i nastoje istinski živjeti katolički sakrament ženidbe, odnosno svećeničkog reda" (Salomon, 1988., 162).

Bračni susreti su dakle eklezijalni pokret čiji je cilj ostvarivanje otvorene i žive komunikacije prije svega među bračnim partnerima i posvećivanje sadržaja sakramento ženidbe. U bračnim susretima sudjeluju također svećenici, redovnici i redovnice jer su se i oni sakramentom svećeničkog reda, odnosno redovničkim zavjetom opredijelili za celibat, odnosno bezženstvo. Duhovnost bračnog susreta ostvaruje se i živi kako zajednički u obiteljima tako i u župama.

Iskustva bračnih parova, kao i crkvenih osoba svećenika i redovnika svjedoče da ih je bračni susret potakao na intenzivniji vjernički život i kreativnost unutar obitelji, Crkve i župe.

## Zajednica bračnih susreta (Bračni vikendi) u Crkvi u Hrvata

---

Na hrvatskim prostorima prvi seminar tipa bračnih vikenda održan je u Opatiji 1976. godine. Na njemu je bilo nazočno 18 bračnih parova, četvorica svećenika i dvije časne sestre. Na početku djelovanja bračnih susreta u Hrvatskoj Obitljeski institut iz Palmotićeve ulice u Zagrebu, što ga vode isusovci, poslao je na mjesec dana u Ameriku dva bračna para (Keglević i Živković) i jednog svećenika (Stjepana Kušana, isusovca) kako bi se mogli što bolje osposobiti za vođenje bračnih susreta.

U našoj Crkvi postoji nekoliko svećenika i bračnih parova (timova) koji su se angažirani uključili u rad tečaja bračnih susreta. Mnogi su bračni parovi do sada prošli taj obiteljski tečaj bračnih susreta. U nekim župama postoje i organizirane grupe (Velika Gorica, Jordanavac, Travno, Visoka u Splitu...) koje su vrlo djelatno i dinamično uključene u pastoralnom radu župe. Mjesečne obnove "vikendaša" održavaju se redovito u Velikoj Gorici, Palmotićevoj ulici u Zagrebu i Svetoj Nedjelji kod Samobora. Jednom godišnje održavaju se i susreti svih bračnih parova u zemlji koji su prošli taj tečaj. Bračni susreti se održavaju u vrlo urbaniziranim sredinama i njihov stil rada priлагoden je uglavnom zaposlenim obiteljima. Bračni susreti kod nas se održavaju u Zagrebu, Splitu, Opatiji, Slavonskom Brodu, Šibeniku, Zadru, Čakovcu itd. U počecima djelovanja bračnih susreta kod nas, kako primjećuju sami voditelji, vladala je velika zainteresiranost među bračnim parovima za takav stil rada, unatoč neizbjegnom otporu kod pojedinih župnika, i njihovu popratnom strahu od "elitizma" i kidanja "jedinstva župne zajednice". No, to je donekle razumljivi otpor pojedinih predstavnika ustanove koji se protive svemu novome što (nezaustavljivo) dolazi, a što sa sobom nosi stanoviti rizik.

Na bračnim partnerima koji su prošli "bračne susrete" zapaža se nutarnja obnova, veće međusobno zajedništvo, potreba za produbljenijim vjerskim životom i molitvom (Ivančić, 1981). Zahvaljujući bračnim susretima mnogi do tada crkveno nevjencani parovi su se vjenčali, približili Crkvi i uključili u rad svojih župa. Mnogi "uzdrmani" i nesređeni brakovi postali su ponovno čvrsti, crkveniji i aktivniji kako u obitelji tako i u svojim životnim i radnim sredinama. Ovakav stil rada primjerjen je suvremenom načinu života u obiteljima koje su gotovo vitalno ugrožene u industrijaliziranim i urbaniziranim sredinama. Naime, obitelj je uvijek bila glavnim i nezaobilaznim čimbenikom u prenošenju vjerskih stavova i uvjerenja. Svjesni su toga i odgovorni u našoj Crkvi koji su uvijek davali potporu

ovakvom načinu rada i pastoralnog djelovanja među sekularizacijom, a u bivšem sustavu i ideologizacijom zahvaćenim obiteljima.

Kao "Crkva u malom" ili "obiteljska Crkva" obitelj će sigurno i nadalje ostati bitnim čimbenikom u prenošenju vjerničkih stavova i uvjerenja. A ovakav način pastoralnog djelovanja vrlo je pogodan u evangeliziranju odraslih, navlastito bračnih i obiteljskih zajednica koje su današnjim civilizacijskim modelom življenja gotovo dramatično ugrožene.

## FRAMA (Franjevačka mladež)

---

Riječ FRAMA je kratica za pokret, odnosno zajednice vjernika mlađih katolika koji se nazivaju Franjevačka mladež. Pripadnici su uglavnom adolescenti i mlađe mladenačke dobi, mlađići i djevojke od 14 do 30 godina života. Svoju vjeru žele živjeti prema duhovnosti i nadahnucu utemeljitelja franjevačkog reda svetog Franje Asiškoga. Uglavnom su djelatno angažirani i vezani uz župe na kojima pastoralnu službu vrše redovnici - pripadnici franjevačkog reda. Ideja za nastajanje Frame rodila se u domovini sv. Franje Asiškoga u Italiji prije dvadesetak godina kada je nastala GIFRA (Gioventu Francescana).

U nacrtu statuta Frame stoji da je ona "bratstvo mlađih koji se osjećaju pozvani Duhom Svetim da žive kršćanskim životom u svjetlu poruke sv. Franje Asiškoga, u sklopu franjevačke obitelji." Za pripadnike Frame često se puta čuje da su to mlađi pripadnici Franjevačkog svjetovnog reda (FSR).<sup>122</sup> Ispravnije bi bilo reći da su oni pripravnici ili podmladak franjevačkog (ne samo) svjetovnog reda.

Na našim prostorima i u našoj Crkvi prve su se zajednice framaša pojavile početkom devedesetih godina. Naročito su angažirani u onim područjima koja po naravi stvari više odgovaraju mlađima (karitativna djelatnost, molitveni skupovi, dramske aktivnosti, druženje, šport, glazba, ekologija,...). Imaju svoje glasilo "Tau" (franjevački križ) i vokalno-instrumentalni sastav. U organizacijskom smislu, osim lokalnog i provincijskog vijeća, na nacionalnoj razini postoji središnjica koja je pod pokroviteljstvom Vijeća franjevačkih zajednica.

"Nadahnjući se životom i idealima sv. Franje Asiškoga (Frama) želi, u ovom vremenu, obilježenom jakim sukobima i nepovjerenjima, biti znak mlađima našega vremena, svjedočanstvo u svijetu i Crkvi danas, ističući ponovno vrijednosti bratstva, mira, ljubavi, življenih u crkvenoj zajednici s cijelom franjevačkom obitelji" (Brigić, 1999., 54).

Premda pokret po definiciji nema formalnih članova,

pisanih propisa i organizirana ustrojstva, pokret mladih Frama ima:

- Svoj statut "Oblik života" priznat od Nacionalne skupštine FSR-a.
- Svoje glasilo "Tau" koje povezuje sve podružnice mladih iz osam nacionalnih franjevačkih provincija. U glasilu za mlade "Susret" Nacionalna središnjica izdaje redovito tijedne kateheze za mlade.
- Svake godine održavaju se trodnevni nacionalni susreti svih zajednica Frame na kojima se okupi oko dvije tisuće mladih.
- Svake se godine od 25. srpnja do 4. kolovoza organizira "Franjevački hod".

Poput prvih kršćana i po primjeru sv. Franje, kojemu su također ideali bilo evanđelje i život prve kršćanske zajednice, framaši nastoje živjeti svoje vjerničko uvjerenje u "zajedništvu u molitvi i lomljenju kruha" (Dj 2, 42-43). Uz dobru duhovnu formaciju u svom iskustvenom vjerničkom životu razvijaju mnogobrojne aktivnosti: od skupljanja pomoći potrebnima, posjećivanja raznih domova, preko dramskih i glazbenih aktivnosti do meditativnih molitvenih skupova i "franjevačkih hodnji".

Ti mladi ljudi, poput svog karizmatskog nadahnitelja, nastoje radosno živjeti svoje vjerničko poslanje ljubeći sav stvoreni svijet. Neiscrpivo vrelo iz kojega se uvijek nanovo napajaju i koje im je izvor novih nadahnuća jest poznati Franjin Hvalospjev stvorenja. Dobro se prisjetiti da je Franjo Asiški upravo zbog svoje ljubavi prema svemu stvorenome od Crkve proglašen zaštitnikom ekologije, te je posebno danas omiljen među onima, poglavito mladima, koji gaje ljubav "prema svemu stvorenome", odnosno (sekulariziranim rječnikom kazano), svijest o ugroženosti i potrebu zaštite okoliša. A ekološko je pitanje, prisjetimo se, tipično postmoderno pitanje.

### Recepција novih eklezijalnih pokreta od hijerarhijske Crkve

---

U prethodnim smo refleksijama vidjeli da opisani crkveni pokreti spadaju, sensu late, u karizmatsku skupinu novih eklezijalnih pokreta u Crkvi. Unatoč činjenici da u svom vjerničkom životu rehabilitiraju autentično religiozna pitanja, ostaju na marginama crkvenoga života. Tomislav Ivančić, izvrstan poznavatelj eklezijalnih pokreta, o uzrocima njihova ostajanja na rubu crkvenih zbivanja kaže: "Ponajprije nema nekog središnjeg koordiniranja u biskupijama<sup>123</sup> da bi se rad pravilno usmjerio i takva gibanja nailaze više na mačehinsko ponašanje kod crkvenog autoriteta nego kao znak Duha u

našem vremenu i prostoru. No, razlog ostajanja na rubu jest u tome što sami pokreti nisu dostatno elastični da ljude obnavljaju i ostavljaju u župi, nego ih većinom izvode iz župe stvarajući neku novu grupu ne stvarajući mentalitet kod takvih da pripadaju župi i da se u njoj aktiviraju kao žive stanice Crkve. Razlog je zatim što se svećenici teško odriču uhodanih oblika pastoralnog djelovanja i ne prihvataju nove oblike i ponude te tako ostaje razdor između njih i laika" (Ivančić, 1981., 252). Dakle, razloga za ostajanje eklezijalnih pokreta na rubovima crkvenih događanja ima ne samo u "mačehinskom ponašanju crkvenog autoriteta", nego i samim pokretima koji "uzimaju ljude iz župe" kao i u tome "što se svećenici teško odriču uhodanih oblika pastoralnog djelovanja i ne prihvataju ili jedva prihvataju nove oblike i ponude" što ih pripadnici novih eklezijalnih pokreta nose. Iz ovoga se zapravo vidi da ni (potencijalna!) napetost između pripadnika hijerarhijskog dijela i laičkih gibanja nije malena. U našoj Crkvi doduše ona je (bila) samo latentna i nikada nije manifestno prisutna. Barem što se hijerarhijskog crkvenog vrha tiče.

O odnosašu pojedinih biskupa prema nastanku i djelovanju novih crkvenih pokreta na našim prostorima izvrstan poznavatelj koncilske obnove i stanja stvari kod nas Rudolf Brajčić kaže: "Svakako treba spomenuti da je biskup Škvorc bio kuršiljista, da je nadbiskup Franić neokatekumen, da je biskup Bogetić osnovao Misionarsku neokatekumensku bogosloviju u Puli, da je profesor Ivančić, koliko je meni poznato, radio sa znanjem kard. Kuharića. Ukoliko su pojedini biskupi oklijevali prihvatići neke pokrete, to nipošto nije značilo njihovo protivljenje nego čekanje da se potvrde u praksi, što je prepostavljalno da ih i vjernici prihvate na svoju duhovnu korist. Što se tiče pastoralnih svećenika bilo je mnogo prigovora od pojedinaca ili krugova: jednima je smetalo neuklapanje članova pokreta u liturgijska župna slavlja, druge preoštari naglasak na nečem novom, što se doživljavalо odbacivanjem dotadašnjeg, treći su ih držali prodom protestantizma u Katoličku crkvu i sl." (u: Blažević, i sur., 2001., 158).

Pripadnici svih prethodno opisanih eklezijalnih pokreta vole reći da su oni, Crkva u pokretu', nego li pokret u Crkvi. Kod ovog iskaza više se radi o njihovoj eklezijalnoj svijesti, negoli o tome da bi se baš kod dotičnog pokreta radilo o cjelovitome gibanju Crkve. Radi se ipak o pokretima u Crkvi, a ne o cjelovitom gibanju Crkve u određenom smjeru.

U njihovoj sociologijskoj deskripciji vidjeli smo da se radi o eminentno religijskim pokretima, odnosno pokretima koji rehabilitiraju eminentno religioznu dimenziju vjerničkoga života. Vidjeli smo i kako pripadnici pokreta općenito gaje izuzetnu svijest o svom pripadajušu Crkvi. Upravo stoga i vole

za sebe reći da su Crkva u pokretu negoli pokret u crkvi. Sada ćemo pokušati nešto reći o recepciji pokreta od oficijelne odnosno hijerarhijske Crkve.

Crkvena hijerarhija ovim pokretima pristupala je i još uvi-jek pristupa u najmanju ruku oprezno. Naime, to vidimo i na primjeru Malog tečaja koji je primarno *laički pokret*. No već su u njegovu nastajanju bitnu ulogu imali svećenik Sebastian Gaya i biskup Mallorce Juan Hervas. Početak njihova djelovanja nije bio bez napetosti s institucionalnom Crkvom. Svećenik je bio suspendiran, a biskup premješten iz svoje dijeceze.

Ni u današnje vrijeme situacija u praktičnom smislu riječi nije bolja. Evo što o odnosu crkvene hijerarhije prema novim duhovnim pokretima u Crkvi u Hrvata misli p. Božidar Nagy, inače dobar poznavatelj ovog područja

"Nakon demokratskih promjena niti biskupi niti svećenici, dakle hijerarhijska Crkva u Hrvatskoj nije pokazivala neko posebno zanimanje niti inicijative za promicanje crkvenih pokreta. Sve se ograničavalo da se možebitno odobri koja udru-ga, pokret ili društvo na razini Biskupske konferencije ili određene biskupije. Kod mnogih svećenika prisutna je određena doza nepovjerenja, sumnjičavosti na pokrete ili udruge; na njih se gleda rezervirano, kao na moguću konkureniju klasičnom pastoralnom radu. Mnogi svećenici nemaju niti volje, a mnogi nemaju niti vremena niti sposobnosti da se bave određenim pokretima ili udrušama. Stvari su više prepustene inicijativi iz baze, nastojanjima da se pokreti sami izbore za svoje mjesto i prostor unutar Crkve. Nakon velikog susreta crkvenih pokreta s Papom u Rimu za Duhove 1998. održao se i u Hrvatskoj 10. travnja 1999. prvi susret crkvenih pokreta i novih zajednica, ali samo za Zagrebačku nadbiskupiju. Taj je susret okupio oko dvadesetak postojećih katoličkih udruga i pokreta i nadamo se da će biti jedan važan pomak u mijenjanju stava crkvene hijerarhije u Hrvatskoj u odnosu na crkvene pokrete i zajednice.

Hijerarhijska Crkva i dijecezanski kler trebali bi posvetiti daleko više pozornosti tim *manifestacijama Duha Svetoga unutar Crkve*, kako je pokret nazvao Papa Ivan Pavao II. na prvom velikom susretu za Duhove s njima u Rimu 1998. Ne bi smjeli na njih gledati s rezervom i nepovjerenjem, a još manje ih smatrati nekakvom konkurencijom. Smatram da bi u odgoju budućeg klera, tj. u sjemeništima i bogoslovijama trebalo biti više zastupljeno na razini informacija činjenično stanje pokreta u Crkvi; potom bi trebalo i pripremati buduće svećenike i kate-histe za rad s crkvenim pokretima a ne da ih se samo tolerira i prema njima odnosi rezervirano" (J. Blažević, i sur., 2001., 158-159).

Spomenuli smo prvi susret crkvenih duhovnih pokreta i

novih zajednica koji je održan 10. travnja 1999. u Zagrebu. Povod za taj susret bio je inspiriran dolaskom utemjeljiteljice fokolara Chiare Lubich jedne od značajnijih osoba karizmatskog pokreta u svijetu. To je bila prigoda da se naša Crkva ozbiljnije i temeljiti pozabavi duhovnim pokretima na našim prostorima. Bilo je tu zanoša i nadanja. Bilo je tu divnih i obećavajućih deklarativnih izjava koje su budile nadu u novi zamah Duha koji će ostvariti toliko željenu duhovnu obnovu naroda izmučena pod desetljetnom torturom komunističkog sustava i traumama Domovinskog rata. Navest ćemo najznačajniju izjavu koja je tada izrečena, a izrekao ju je osobno nadbiskup zagrebački Josip Bozanić:

„Ovaj susret predstavnika novih crkvenih pokreta i zajednica Kristovih vjernika laika ima jedinstveno značenje... *Svjedoci smo da se u novonastalim pokretima i vjerničkim zajednicama u Crkvi očitovalo novo djelovanje Duha Svetoga. Crkva se pomlađuje. Ona se na nov način otvara svom poslanju za čovjeka u svijetu. Kristovi vjernici laici otkrivaju novost koju milost krštenja unosi u ljudski život.* S obnovljenim zanosom žive zajedništvo s Kristom te braćom i sestrama u vjeri. A u isto vrijeme osjećaju potrebu da sve to bude čvrsto ukorijenjeno u crkvenu tradiciju. I ovaj susret znak je i izazov našoj Crkvi, Crkvi Zagrebačke nadbiskupije. Ovdje sam zajedno s braćom u episkopatu i prezbiterima da sada s vama živimo crkveno zajedništvo i da vam dademo podršku za vaš život i poslanje u Crkvi i svijetu. Draga braćo i sestre, Crkva na vas računa, mi smo s vama.“

Što se tiče deklarativnih izjava u prigodnim susretima one su afirmativne, neupitne i jasne. Vjerljatno nisu upitne ni dobre namjere onih koji ih izjavljuju. Međutim, "znakova i izazova našoj Crkvi" bilo je i prije i poslije tog susreta koji nisu donijeli opipljivijih rezultata kad je u pitanju položaj ovih pokreta u našoj Crkvi. Nije dostatno iskorištena ni nova društvena stvarnost koja je nastala devedesetih godina stvaranjem samostalne i slobodne države Hrvatske. Štoviše bilo je izjava u medijima ali i konkretnih poteza nekih naših biskupa koji su izražavali rezerviranost, popriličnu dvojbu i pokazivali veliki oprez kad su u pitanju određene djelatnosti ovih pokreta. Premda nema izričitih "anatema", osim spomenute zabrane pozivanja poznatih karizmatika i održavanja skupova bez izričitog odobrenja dotičnog ordinarija, oni koji su se angažirali u tim pokretima imaju osjećaj nedostatne prihvaćenosti i sumnjičavosti od hijerarhijskog dijela Crkve.

Premda Papa i drugi crkveni veledostojnici ističu kako "nema suprostavljanja između institucionalne i karizmatske dimenzije u Crkvi nego su jednako bitne u Crkvi, koja je i sama "pokret", ipak počeci novoga gibanja, odnosno inicijalno vri-

jeme nastajanja eklezijalnih pokreta u Crkvi gotovo u pravilu izazivaju nesporazume. Ne možemo se ovdje upuštati u analizu napetosti, koja uza sve dobre želje ipak postoji, između karizme i institucije nego samo notirati da pokreti po sebi kao nositelji novih ideja i snaga izazivaju nelagodu i stanoviti otpor institucije. Osim toga, dobro je poznato da je u odnošajima između središta i periferije obično središte onaj društveni čimbenik koji se opire promjenama.

Unatoč svemu ne treba biti previše zabrinutosti jer su napetosti svakako znak života, vitalnosti i obnove institucije. Institucija pak lakše prihvata promjene koje ne idu za radikalnim promjenama njezinih struktura. A suvremeni eklezijalni pokreti niti ne teže za promjenama hijerarhijskih crkvenih struktura. To je svakako uvelike pridonijelo smanjenju početnih napetosti i njihovoј daljnjoј dobroј recepciji u Crkvi. Promjene kojima pokreti teže uglavnom su dolazile do izražaja na području duhovnosti, rehabilitaciji *osobnoga*, autentično religioznog iskustva i oživljenoga vitaliteta u Institutiji.

Motivi koji su vodili pokretače da se zauzmu i "učine nešto" nisu bile promjene hijerarhijskih struktura nego aktualna situacija (laika) u Crkvi i u društvu. Nitko od njih nije težio zauzimanju hijerarhijske stolice već zauzimanju svoga mesta i uloge u proširenju i produbljenju života u Crkvi u Duhu Svetom. Strogo hijerarhiziranoj situaciji u Crkvi nedostajao je dinamizam. Karizma je uvijek znak vitalnosti Crkve koja time pokazuje da nije samo društvena tvorevina i da se njezina bit ne iscrpljuje u horizontalizmu.

Već je više puta rečeno da je cilj eklezijalnih pokreta primarno rehabilitacija autentičnoga vjerničkoga iskustva, doživljaja i izgradnja kršćanske zajednice. Uz naglasak na osobnom obraćenju i intenzitetu religioznosti, suvremeni eklezijalni pokreti inzistiraju na izgradnji zajedništva i malih grupa dinamičnih i zauzetih kršćana. Upravo je to novost u dosadašnjem individualistički orientiranom kršćanstvu. To je zapravo življenje u skladu s tvrdnjom Drugoga vatikanskog koncila da se "Bogu svidjelo da ljude ne posvećuje i ne spašava pojedinačno, neovisno od uzajamne povezanosti, nego ih je ujedinio u narod koji ga u istini priznaje i u svetosti mu služi" (LG, 9).

I na drugom mjestu slična misao: "Bogu se svidjelo da pozove ljude ne samo kao pojedince, bez uzajamne povezanosti, na učestvovanje u njegovu životu, nego ih je oblikovao u narod u kojem su njegova, ranije razasuta djeca sakupljena u jedno" (AG, 2). Dakle, dva različita dokumenta, svaki na sebi specifičan način, žele naglasiti važnost komunitarnog a ne individualističnoga momenta ljudskoga življenja. Jednako i pripadnici pokreta, ne naglašavaju samo osobno obraćenje i spasenje bez obzira na obraćenje i spasenje zajednice. Pretkoncilskom

individualistički orijentiranom kršćanstvu neki su suvremeni crkveni pokreti (primjerice, Pokret fokolara, Kursiljo), anticipirajući misli Drugoga vatikanskog koncila, dali snažan poticaj komunitarnog, grupnog i osobno iskustvenog doživljavanja vjere.

Zbog svog intenzivnog traženja istinski religioznog doživljaja i vjerničkog iskustvenog svjedočenja u hijerarhijskoj su Crkvi uglavnom pozitivno prihvatili metode djelovanja eklezijalnih pokreta. Pokreti, naime, svojim djelovanjem u sekulariziranom svijetu doista nastoje samo rehabilitirati autentično religiozne momente života, intenzivirati područje duhovnosti i obnoviti postojeće crkvene strukture ali ne i stvarati nove.

U suvremenom sekulariziranom svijetu Crkva se preko svjesnih, angažiranih i vjernički iskusnih laika želi inkorporirati u svijet. Službena Crkva pak preko pripadnika novih eklezijalnih pokreta, želi i nastoji *(re)evangelizirati svijet*. Vidljivo je to iz svih oficijelnih dokumenata od Drugoga vatikanskoga koncila na ovamo. Naročito u obredniku "Red primanja odraslih u kršćanstvo", apostolskim pobudnicama pape Pavla VI. "Euangelium Nuntiandi" i Ivana Pavla II. "Christifideles laici."

U papinoj enciklici "Otkupiteljevo poslanje" ističe se sljedeća uloga ovih pokreta u Crkvi: "Unutar Crkve postoje različite vrste služenja, funkcija, službi i oblika uvođenja u kršćanski život. Pri tome mislim na novost koja se u najnovije vrijeme pojavila u nemalom broju Crkvi: jak razvitak 'crkvenih pokreta' obilježenih velikom misionarskom snagom. Tamo gdje se oni u poniznosti uključe u život mjesne Crkve, a biskupi i svećenici ih srdačno prime u biskupijske i župne strukture, ti pokreti čine pravi Božji dar za novu evangelizaciju i misijski rad u pravom smislu riječi. Preporučam stoga da ih se proširi i uporabi kako bi se, prije svega među mladima, dalo novu snagu kršćanskom životu i evangelizaciji s pluralističkog gledišta na oblike udruživanja i izražavanja."

Sadašnji Papa, unatoč naglašenom i evidentnom momentu sekularizacije, naglašava izuzetnu važnost Crkve, inzistira na vrednotama koje su istodobno vjerničke i općeljudske. Tvrdi da nema novoga čovječanstva bez novoga čovjeka. Također naglašava važnost obraćenja i govori što ono vjernicima znači. Govori o toliko potrebnom i toliko isticanom evangeliziranju i poziva da u njemu sudjeluju svi vjernici prema daru dobivenom od Duha. Upravo onim metodama koje su primjerene današnjemu vremenu. Uostalom On je to činio u svim etapama ljudskog razvoja na, samo njemu svojstven način. A metode djelovanja pripadnika suvremenih eklezijalnih pokreta i "promjena naglaska" u njihovu vjerničkom životu upravo je i uvjetovana suvremenim društvenim (post)modernim prilikama i primjerena njima.

Sam po sebi eklezijalni pokret *nije hijerarhijski* ustrojen, nema oficijelnog autoriteta, (pisanih) pravila, obećanja, zavjeta, ali time nije nipošto umanjena njegova vjernička uloga u Crkvi i u suvremenom svijetu. Štoviše to može imati i ima određenih prednosti u navještanju i življenju kršćanstva u današnjem pluralnom svijetu. Nije opterećen institucionalizmom, tromošću organiziranih struktura i krutošću ritualizma.

Čini se očitim da nedostatak prave i redovne komunikacije između pripadnika novih crkvenih pokreta s jedne strane i pojedinih pripadnika hijerarhijskog dijela s druge na "kapilarnoj" razini uzrokuje mnoge nesporazume. Ako jedna strana sebe smatra samo "čuvarom", a ne i djeliteljem crkvenog duhovnog blaga onda je nesporazum lako moguć. Ako pak druga strana smatra da može 'ukrasti' i prisvojiti ono što je čuvano, onda je i to opravdani razlog nepovjerenja i opreza. Kad se sve rečeno uzme u obzir ipak začuđuje (dugo)trajnost tih nesporazuma. Institucija, odnosno hijerarhijski dio Crkve, trebala bi naći dovoljno vremena i prostora za ono što se događa u njenom krilu, tim više ako se uoče nekakve anomalije. Anomalije se ne liječe obrambenim zatvaranjem u sebe, niti odstranjuvanjem cijelog uda, već liječenjem u kojem sudjeluje cijelo tijelo sa svim svojim snagama. Uostalom ona to i sama priznaje u mnogim prilikama. Tako se na sinodi biskupa u Rimu 1987. koja se bavila temom „*Zvanje i poslanje laika vjernika u Crkvi i svijetu dvadeset godina poslije II. vatikanskog koncila*“ zaključuje sljedeće: "gibanja koja danas nastaju u Crkvi moraju imati prostor oko sebe, gdje se mogu razvijati i tako biti znak Duha Svetoga kod vjernika kršćana."

Ono što Crkva posjeduje u svom pokladu vjere dar je Božji u spašavanju svijeta. Ako se nekima čini da su ti darovi nedostatno iskorišteni nije odmah znak 'skretanja' već upozorenja da se u najmanju ruku provjeri takvo mišljenje. No, i bez provjere lako ćemo zaključiti da su nam mogućnosti daleko veće nego što to pokazuje stvarnost u kojoj živimo.

Nije suvišno u ovom slučaju izraziti, odnosno ponoviti jednu optimističku konstataciju: Duh vodi Crkvu i onda kada 'vode' ili 'vođeni' zadrijemaju ili zastrane. Duh se daruje živoj i osobnoj duši. Duh djeluje u Crkvi radi konkretnih ljudi koje povezuje u jedinstvo preko ljubavi. Možda je ono što se stavlja ispred ljubavi glavnim uzročnikom nesporazuma koji nas razdvajaju.

### Zaključne napomene

Prisutnost i zauzetije djelovanje novih eklezijalnih pokreta u Crkvi u Hrvata javlja se koncem 60-ih i u sedamdesetim godi-

nama. Dva vremenski gotovo koincidirajuća čimbenika pritom imala su, čini se, odlučujuću ulogu. Prvi je (*"vanjski", "društveni, egzogeni"*) popuštanje represivnih stega ondašnjega komunističkog režima u odnosu prema religiji i Crkvi i njegovo relativno otvaranje prema zapadnim demokratskim društvima, u kojima su neki eklezijalni pokreti već bili značajno ukorijenjeni. Te su promjene omogućile da u tom vremenu neki od tih pokreta budu *"uvezeni"* i na naše prostore. Drugi je pak (*"unutarnji"*, crkveni, endogeni) događaj Drugog vatikanskog koncila i otvaranje Crkve svijetu (aggiornamento). Uspostava dijaloga Crkve sa suvremenim svijetom, njezino otvaranje svijetu i proglašavanje autonomije vremenitih dobara uvelike su nadahnuli angažirano i zauzeto djelovanje i okupljanje laika u novim eklezijalnim pokretima.

Uz ove glavne čimbenike svakako treba spomenuti i na globalnom planu promjenu religijsko-religiozne situacije koncem šezdesetih godina na ovamo. Tih se godina, naime, uz svu složenost i porast fenomena sekularizacije, "teologiju mrtvoga Boga" i kontestaciju, na pozornicu ponovno vraća religija. Štoviše postaje pravi *"hit"* među studentskom populacijom i mladima uopće. Na globalnom (religijskom) planu to se očitovalo naročito *"u religijama mlađih"*, *"novim religijskim pokretima"*, *"Isusovu pokretu"*, ... itd., dok se u to vrijeme u Crkvi budi i nastaje karizmatički pokret, a raniji eklezijalni pokreti Koncilom doživljavaju novi polet i impulse. Čini se da takva duhovna situacija na globalnom planu i u Crkvi nije niti mogla ostati bez svojih odjeka na promijenjenoj društvenoj i eklezijalnoj situaciji i u Hrvatskoj.

Novi eklezijalni pokreti zapravo su uvijek i odgovor vjernika laika, vjernika koji nisu pripadnici kleričkog, hijerarhijskog dijela Crkve, ponajprije na eklezijalne, a zatim i društvene prilike i izazove svoga vremena. Oni su i specifični znakovi vremena u kojemu nastaju. Prema Drugom vatikanskom koncilu pak, jedna od glavnih zadaća Crkve, rečeno je, jest *"otkrivanje znakova vremena"* (GS, 11; DH, 15; AA, 14). I dok se govor Crkve o laicima prije Drugoga vatikanskog koncila odnosio prije svega i gotovo isključivo na elitni dio vjernika svjetovnjaka ili onih angažiranih skupina laika koji su više ili manje sudjelovali kao *"produžena ruka"* u poslovima klera i/ili kao istaknuti *"reprezentativci"* laičkog dijela Crkve, dotle se Koncilom situacija mijenja i dolazi do *"pomaka naglaska"* s hijerarhijskog i *"reprezentativnog"* dijela laika na cjelokupni Božji narod. Koncil je u cijeloj Crkvi donio *"pomak naglaska"* i *"pokazao da kler nije središte Crkve nego da postoji drugi središta kojima je kler samo sveta služba"* (Ivančić, 1984., 185). Stoga se u novim eklezijalnim pokretima naglasak mijenja od ministerijalnog, oficijelnog, (funkcionalnog) svećeništva na

opće svećeništvo svih krštenika, cjelokupni Božji narod, te na opći poziv na svetost, snažno naglašen u dogmatskoj konstituciji o Crkvi (LG 6). U dokumentima II. vatikanskog koncila, naročito u dogmatskoj konstituciji o Crkvi (LG) i dekretu o apostolatu laika (AA), govori se o mjestu i ulozi laika u Crkvi i svijetu. Apostolske pobudnice papa nakon Koncila još više akceptiraju ulogu i specifičnost položaja laika, kako u Crkvi tako i u svijetu (EN, CT, CL).

Drugim vatikanskim koncilom Crkva je napravila veliki iskorak prema modernome svijetu. "Pomakom naglaska" od ministerijalnog svećeništva prema općem sacerdociju Božjeg naroda stvorene su i teološke pretpostavke za snažnije laičko djelovanje i njihov drugaćiji tretman. Stoga bi se i moglo reći da je poticaj za stvaranje novih laičkih pokreta došao iz same Crkve, odnosno da u promijenjenim okolnostima u svijetu Crkva nije sprečavala nego poticala njihovo nastajanje. Razumljiv je stoga pokušaj sociologa da se novi eklezijalni pokreti kao i karizmatska obnova interpretiraju i kao "šok" moderniteta i turbulentnog pokoncilskog vremena u Crvi. Tokoder se pokušalo ova gibanja protumačiti kao protest laika protiv eklezijalne kontrole ili, još preciznije rečeno, prosvjed protiv monopolja klerika nad područjem sakralnoga, te konačno kao odnos pojedinca prema njemu „nadređenim strukturama“ grupi, odnosno zajednici.

I u Crkvi u Hrvata nakon II. vatikanskog koncila među vjernicima laicima počinju djelovati različite duhovne silnice, gibanja, eklezijalni pokreti. Svoje djelovanje i svoj angažman u Crkvi i u svijetu ponajprije ostvaruju kroz grupno djelovanje. Egzistiraju i djeluju na načelima i zakonitostima djelovanja većih ili manjih zajednica i dobro strukturiranih grupa. Većina ih, kako je već spomenuto, nastaje iz vjerničke "baze", ali ne i bez svećenika i odvojeno od hijerarhijskog dijela Crkve. Nemaju čvrste organizacije, nisu "utvrđeni" nikakvim zakonskim formama, nisu se ustrojili kao organizacija niti su ustanovljeni nekim aktom ili željom crkvene hijerarhije. Štoviše, postojala je i postoji izvjesna napetost između tradicionalnog načina pastoriziranja vjernika u župnim zajednicama i novih eklezijalnih pokreta koji su pridonosili i pridonose stvaranju novog mentaliteta vjerničke prisutnosti u svijetu. I hrvatski biskupi naglašavaju da su različite grupe (pokreti!) - male kršćanske zajednice - važna mjesta i nositelji Evanđelja i dubljeg odgoja u vjeri i dragocjen doprinos obnovi Crkve "ako se ne *odijele* od sveopće ili mjesne Crkve i njihovih voditelja" (Biskupi Jugoslavije, 1983., t. 72). Unatoč napetostima, opasnosti dijeljenja su izbjegnute te kontestirajućih zajednica u našoj Crkvi nije niti bilo. Novi eklezijalni pokreti u Crkvi doista su znakovi vremena, traženja odgovora na goruća (religi-

jska) pitanja svoga vremena.<sup>124</sup> Ipak svi ti pokreti i sva ta gibanja ostaju na marginama (službenih) crkvenih događanja.

Svaka povijesna etapa i svako povijesno razdoblje ima, ne samo u društvu nego i u Crkvi, svoje vlastitosti i svoju zakonitost. Turbulentnost vremena i dinamizam promjena od vremena Koncila nije niti mogao ostati bez odjeka i na našim prostorima i u našoj Crkvi. Te se promjene poglavito očituju kao promjene naglaska s jednog vida duhovnog života na drugi, što ima za cilj da dovede do oživljavanja svih vidova duhovnog života i da uskladi postojeće napetosti između pojedinačnog i zajedničkog, privatnog i javnog, kontemplativnog i apostolskog elementa (Šešo, 1981., 26).

Gotovo kod svih pripadnika novih eklezijalnih pokreta osjeća se pojačani interes za autentično religiozna pitanja: pitanja cjelebitog smisla ljudskog življenja, naglašavanje kontemplativno-mističnih elemenata, kristocentričnost i eklezijalnost, naročito naglašavanje osobnog religioznog iskustva, darova Duha, pojačan interes za Biblijom, spontana molitva, ne strogo strukturirani liturgijski obred, povratak živim iskustvima prve Crkve, crkvenim ocima, a da se pritom ne zaboravi niti "zemaljske vrednote" i njihovu na Koncilu proglašenu autonomiju.<sup>125</sup>

Iz prethodno naglašenih momenata religioznog života o novim eklezijalnim pokretima u Katoličkoj Crkvi, a time i u Katoličkoj crkvi u Hrvata, moguće je govoriti ne kao o potpuno novom fenomenu koji bi u crkvenoj povijesti bio sasvim nepoznat, nego više o "promijeni naglaska", "revivalu", "povratku izvorima" i rehabilitaciji autentično religiozne dimenzije kršćanskog života u posve svjetovnome svijetu.

---

*VI.*

MOLITVENI  
ŽIVOT  
I VJERNIČKO  
PONAŠANJE  
PRIPADNIKA  
CRKVENIH  
POKRETA





*„Ja Tebe ne bih tražio da  
Ti mene nisi prvi našao!“*

*(Sv. Augustin)*

Već smo na prethodnim stranicama rekli da je jedan od najboljih načina da se sazna što vjernici osobno misle, kakvi su njihovi stavovi, vrednovanja, ponašanje, koje značenje pridaju svom vjerovanju, kako ga prakticiraju u svakodnevnom životu, odnosno da oni sami kažu što im je subjektivno važno, da ih pitate i da vam oni sami odgovore na ta pitanja.

Kako nas u ovom radu nije zanimala religija kao tradicionalno pripadanje religijskoj instituciji, "obavljanje" obreda što ih dotična religijska institucija od svojih vjernika zahtijeva i traži, tj. ritualna dimenzija religije i religioznosti, i/ili pak religija kao puko svjetonazorsko pitanje, nego prije svega osobno, iskustveno i aktualno pripadanje (dimenzija religijsko-religioznoga iskustva!) Crkvi poslužit ćemo se, po našem uvjerenju, onim pokazateljima koji takav tip religije i religioznosti najbolje prezentiraju.

Kada se radi o suvremenim eklezijalnim pokretima, odnosno selektivnim skupinama u Crkvi, u prvom redu riječ je o molitvi: *osobnoj, obiteljskoj i molitvi u crkvenoj zajednici*. Molitva je svakako jedna od temeljnih dimenzija praktičnoga religijskog ponašanja vjernika. Na osobit način molitva je nazоčna u životu pripadnika novih crkvenih pokreta. Njoj pripada osobito važno mjesto u njihovu vjerničkom životu. S njom započinje svaki dan i svaki početak nekog djelovanja. S njome se završava dan i ide na počinak. S njome se u noćnim bdijenjima "pretječe zora i moli za pomoć".

Anketno istraživanje pripadnika novih crkvenih pokreta u Hrvatskoj provedeno je krajem lipnja i početkom srpnja 2001. godine u okviru istraživačke teme "*Globalizacija i (post)moderni crkveni i religijski pokreti*" u Institutu društvenih znanosti "Ivo Pilar" u Zagrebu. Ovo istraživanje se, dakle, odnosilo na selektivne skupine u Crkvi, odnosno pripadnike suvremenih

laičkih pokreta u Katoličkoj crkvi u Hrvata. Budući da je to do sada na našim prostorima jedino takvo empirijsko istraživanje,<sup>126</sup> svrha mu je bila prikupljanje što više relevantnih socioreligijskih podataka o eklezijalnim pokretima i njihovim pripadnicima.

U istraživanju su sudjelovali sljedeći katolički crkveni pokreti: Djelo Marijino (Pokret fokolara), Mali tečaj - Kursiljo, Zajednica Molitva i Riječ (MiR), Zajednica bračnih susreta, FRAMA (Pokret franjevačke mlađeži) i Franjevački svjetovni red (FSR). Uz navedene pokrete u anketi je ostavljena mogućnost pripadanja i nekom drugom (ili više njih) pokretu, koji nije naveden u anketi. U tom su slučaju ispitanici sami upisivali ime pokreta kojemu pripadaju. (Tu su mogućnost u najvećoj mjeri odabrali pripadnici karizmatskog pokreta. Naime, ispitanici anketirani u kući za duhovnu obnovu "Tabor" u Samoboru (kod karizmatske osobe i jednog od pobornika karizmatske Obnove u Duhu na našim prostorima dr. fra Zvjezdana Linića), uglavnom su se izjašnjavali kao pripadnici nekog drugog pokreta gdje su sami dopisivali ime karizmatskog pokreta kojemu pripadaju. To je bilo dogovorenog s voditeljem te zajednice).

Predviđeni uzorak bio je 700, a realizirani 549 ispitanika. (Među predviđenim uzorkom bilo je i 100 pripadnika recentnog i vrlo dinamičnog crkvenog pokreta - Neokatekumenskog Puta. On su, nakon što su pristali na istraživanje i preuzele ankete, odbili predati već popunjene anketne upitnike. Komentar bi bio suvišan!).

Da je doista riječ o selektivnim skupinama u Crkvi, pa i elitnim skupinama u društvu, dostačno govore i socio-demografski podaci o dobnoj strukturi i stupnju obrazovanja ispitanika. Poglavitno pak ako se imaju u vidu pokazatelji i učinci sekularizacije u Crkvi i loše stanje s obrazovanjem u društvu.

Dobni razred	N	%
41 do 50	134	25,6
21 do 30	111	21,2
31 do 40	105	20,2
51 do 60	68	13,0
do 20 god.	55	10,5
61 i više	51	9,7
Ukupno	524	100,0

Naime, jedna četvrtina ispitanika pripada zreloj životnoj dobi od 41-50 godina (25,6 %), gotovo jedna četvrtina (21,2 %) starijoj mladenačkoj (uglavnom studentska populacija) od 21-30 god., jedna petina ispitanika (20,0 %) pripadala je dobnoj skupini od 31-40 godina. Od 51-60 godina imalo je 13,0 % ispitanika, a ispod 20 godina 10,5 % ispitanika. Iznad 61 godinu imalo je 9,7 % ispitanika. Zbrojimo li sve kategorije ispod 40 godina dobivamo podatak da je preko polovice (51,7 %) ispitanika pripadala mladenačkoj i zreloj životnoj dobi. Gotovo jedna trećina ispitanika (31,7 %) pripada skupini mlađoj od 30 godina života. Prisjetimo li se jedanog od pokazatelja sekualizacije, naime da su "djeca žene i starci najrevniji izvršitelji vjerskih dužnosti",...te da ..."djelatni vjernici postaju nedjelatni građani, a djelatni građani postaju nedjelatni vjernici" (Jukić, 1993., 46), onda je evidentno da je ovdje riječ upravo o obrnutu procesu. Najdjelatniji vjernici su ujedno i vrlo djelatni građani.

Što se pak stupnja obrazovanja tiče najviše ispitanika je sa srednjom školom (42,5 %). Višu školu završilo je 28,1 %, a fakultet ili akademiju 28,9 %. Sa završenom, ili nezavršenom srednjom školom bilo je 7,2 % ispitanika. Njih 3,3 % steklo je magisterij ili doktorat znanosti. Kod kategorije najbrojnijih, onih koji su završili srednju školu, valja imati na umu da je znatan dio onih koji studiraju i koji su na putu stjecanja akademskog obrazovanja.

		Nezavršena i završena osnovna škola	Srednja škola	Viša škola	Fakultet ili akademija	Magisterij i doktorat
Ispitanik	N	35	206	88	140	16
	%	7,2	42,5	18,1	28,9	3,3

Ovi podaci o dobnim skupinama govore u prilog činjenici da se prije svega radi o mladim i zrelim osobama, a podaci o obrazovanju, da ispitanici uvelike nadilaze i premašuju prosječnu populaciju Hrvatske.

U dogovoru s voditeljima pojedinih crkvenih pokreta, podijelili smo anketne upitnike voditeljima pojedinih pokreta koji su ih, slučajnim odabirom, distribuirali pripadnicima svoga pokreta širom Hrvatske. Ispunjeni upitnici vraćeni su voditeljima pokreta koji su ih dostavili voditeljima istraživanja. Mnogi su popunjeni upitnici poštom izravno poslani istraživačima. U prezentiranju dobivenih rezultata iz deskriptivne statistike koristili smo se uglavnom postocima, frekvencijama i aritmetičkim sredinama.

Vratimo se, nakon ovog kratkog ekskursa o uzorku, ponovno molitvenom životu, odnosno praksi koja se svakako

reperkutira na religiozno ponašanje vjernika. I to, kako na svakodnevnom planu življenja, tako i na njegovim etičkim pravilnostima i praktičnim moralnim stavovima i shvaćanjima.

Kad je pak o molitvi riječ, uz već prethodno spominjanje njezinog značenja u vjernikovu životu, recimo da se radi o činu koji bi se u vjernikovom životu trebao konzistentno i kontinuirano ponavljati.

Molitva, zasigurno, a osobna naročito, kao i "doživljaj bitnoga", uostalom, doista pripada unutrašnjoj intimnosti i osobnom predanju vjernika. Nije dakle riječ o činu koji se "obavlja" samo jednom tijekom života, prigodično, ili nekoliko puta godišnje. No, molitva nije ni sama sebi svrhom. Ona je samo, kako vjernici drže, "razgovor s Bogom", "put" uspostave komunikacije s Transcendentnim.

Samorazumljivo je pak da učestalost molitve, kako osobne tako i u obitelji (ili grupi i zajednici) i u crkvenoj zajednici, ima isključivo religiozno značenje. Onaj tko ne vjeruje, zacijelo, neće niti moliti.

Dakle, učestalost molitve (osobne, obiteljske (grupne i/ili zajedničke) i one crkvene - dominikalno blagdanske) ujedno nam služi i kao kriterij vrednovanja kvalitetnoga religioznog života vjernika. Naime, što je molitva u vjernikovu životu učestalija i konzistentnija time je i njegov dinamizam vjerničkoga života veći.

*Drugi se kriterij valoriziranja vjernikove religioznosti tiče utjecaja njegova vjerničkoga ponašanja na (njegov) svakodnevni život. Radi se o tome da se netko tko redovito i učestalo moli i odlazi u Crkvu, ne može u svakodnevnom životu ponašati kao i oni koji to ne čine. Riječ je o utjecaju njegovog religioznog ponašanja na svakodnevni život, moralne rasudbe i sustav vrednota, odnosno ponaša li se dotični vjernik u svome svakodnevnome životu sukladno nauku što od njega traži vjerničko opredjeljenje i Crkva kojoj pripada. Doista je ovo najbitnije pitanje jer o njemu ovisi i raskorak između deklarativno-normativnoga i aktualno iskustvenoga, prakticiranoga u vjeri. Sukladno refleksijama na prethodnim stranicama mogli bismo razlikovati "vjerovanu vjeru", to jest (sam) tradicionalno vjerničko pripadanje određenoj religijskoj ustanovi od "življene, iskustvene vjere", odnosno osobnoga, vlastitog, interioriziranog uvjerenja i vjerničkoga stava u konkretnome, svakodnevnom religijskom ponašanju u konkretnom, svakodnevnom životu.*

## Molitva i stavovi pripadnika anketiranih eklezijalnih pokreta prema moralnim normama Katoličke crkve

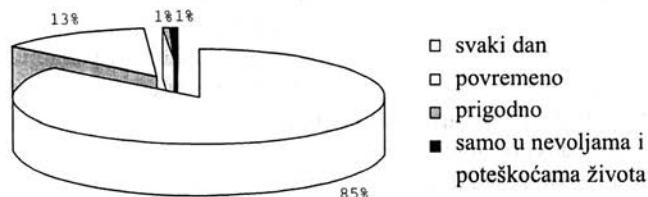
Glede značenja i važnosti molitve u životu pripadnika crkvenih pokreta već je bilo dosta govora i na prethodnim stranicama rada. Sada smo pak u prilici, na temelju empirijskih podataka dobivenih navedenim anketnim istraživanjem, kao i značajnijih fragmenata iz intenzivnih intervjua s pripadnicima anketiranih crkvenih pokreta, reći nešto više o osobnom vjerničkom izjašnjavanju, molitvi i stavovima pripadnika anketiranih eklezijalnih pokreta prema moralnim vrednotama i normama Crkve.

Na pitanje o osobnoj molitvi, *molite li se*: dobili smo ovakve odgovore:

Svaki dan se moli	85,8 %
Povremeno se moli	13,1 %
Prigodno se moli	0,6 %
Moli samo u nevoljama i teškoćama	0,6 %
Ukupno	100,0 %

Tablica 1. Učestalost osobne molitve

Očigledno je dakle da vrlo veliki postotak pripadnika anketiranih vjernika svakodnevno osobno moli. Čak 85,8 %. Pridodamo li njima i one koji mole povremeno, a što je također relativno pozitivan odnos prema molitvi (13,1 %), postotak se penje čak na 98,9 %. (Vidi tablicu 1!). Postotak onih koji prigodno mole (0,6 %) i onih koji mole samo u nevoljama i poteškoćama života gotovo je zanemariv (0,6 %). Iz ovakvih rezultata posve je opravdano zaključiti da se pripadnici suvremenih pokreta u Crkvi s pravom poistovjećuju s *molitvenim pokretima*. (A one pak koji se *mole samo prigodno i samo u nevoljama i poteškoćama života* (ukupno 1,2 %!), što opet i nije posve negativan odnos prema molitvi, s obzirom na specifičnost istraživane vjerničke populacije - selektivne skupine u Crkvi, potrebno je samo notirati kao vrlo rijetke iznimke!).<sup>127</sup>



Grafikon 1. Učestalost osobne molitve

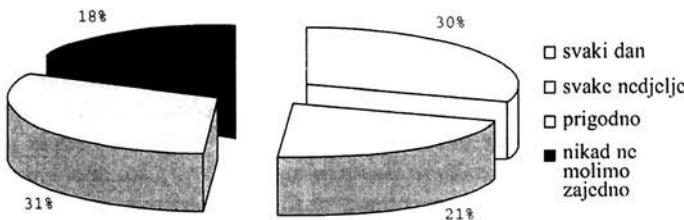
Na pitanje o zajedničkoj molitvi u obitelji dobili smo ovakve odgovore:

**Tablica 2.**  
Učestalost  
obiteljske molitve

	%
Zajedno molimo u prigodama (blagdani i sl.)	31,1
Svakodnevno molimo zajedno	29,9
Svake nedelje molimo zajedno	21,3
Nikada ne molimo zajedno	17,7
Ukupno	100,0

Opravdano je zaključiti da se u obiteljima pripadnika anketiranih crkvenih pokreta ni približno ne prakticira molitva kako je to slučaj u životnoj svakodnevni i praksi s njihovom osobnom molitvom, ili njihovim pohađanjem sv. mise, odnosno liturgijskom molitvom. Manje od jedne trećine izjavljuje da se u njihovoj obitelji svakodnevno zajednički moli, a gotovo svaki šesti da se u njegovoj obitelji uopće nikada zajedno ne moli. (Vidi grafikon 2).<sup>128</sup> Ovakav rezultat, osim toga, pokazuje da pripadnici crkvenih pokreta na proširenost i učestalost obiteljske molitve ne mogu značajnije utjecati. Ona je sasmo činjenica koja govori da pripadnici crkvenih pokreta ne dolaze niti iz obitelji u kojima je obiteljska molitva proširenija i učestalija, niti iz onih u kojima je ona posve zapostavljena, nego naprsto iz prosječnih obitelji katoličke populacije.

**Grafikon 2.**  
Učestalost  
obiteljske molitve



Ovakav nas rezultat, glede proširenosti i učestalosti obiteljske molitve, previše ne iznenađuje s obzirom da je riječ o osobnoj, iskustvenoj, življenoj religioznosti i individualnim tražiteljima Svetoga, a ne o obiteljskom religijskom pripadanju. Osim toga, već je spomenuto da su molitvene zajednice i grupe (gotovo primarnoga tipa) te u kojima se pripadnici eklezijalnih pokreta redovito mole. Te grupe prijatelja su ujedno i grupe ili zajednice istomišljenika koji se međusobno podržavaju u vjeri. Zajednica emotivnog jedinstva i grupa prijatelja su ujedno (ali samo donekle!) i supstitucija za obiteljsko (ne)prakticiranje molitve. Ostaje činjenica da je proširenost i učestalost obiteljske molitve, prema ovim rezultatima anketiranih pripad-

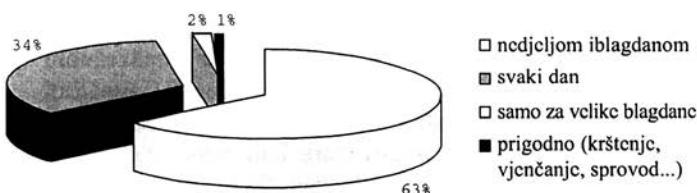
nika crkvenih pokreta, a i nekim sličnim istraživanjima kod nas (Grubišić, 1996.; Valković, 1998.), u Katoličkoj crkvi na našim prostorima znatno reducirana u odnosu na osobnu molitvu i liturgijsku molitvu crkvene župne zajednice. A kako je "obiteljska Crkva" glavno rasadište vjere, obitelj je ta koja je djitetu ("ocu čovjeka") prvi i temeljni posrednik i podržavatelj vjere. Budući pak da se religijski stavovi i uvjerenja ne prenose hereditarno nego socijalno, obitelj svojom ulogom u religijskoj socijalizaciji i prenošenju vjere ima nezamjenjivu ulogu. Sva relevantna istraživanja govore da se religijsko religiozne vrednote i stavovi najčešće i najkorjenitije stječu upravo u obitelji. Stoga bi i Crkva u svojoj pastoralnoj djelatnosti veću pozornost trebala posvetiti pastoralu obitelji.

Što se pak tiče molitve u crkvenoj zajednici, dakle liturgijske, obredne molitve, otvorene prema širem i većem zajedništvu nego što je to obiteljsko ili grupno pripadništvo zajednički istomišljenika, stvari su kod pripadnika anketiranih crkvenih pokreta znatno bolje negoli s prakticiranjem obiteljske molitve. Temeljna liturgijska molitva u širem i većem crkvenom zajedništvu, za katolike, svakako je sv. misa. Naime, na pitanje u anketi kako često idu na sv. misu, anketirani pripadnici crkvenih pokreta odgovaraju ovako:

	%
Nedjeljom i blagdanom	63,4
Svaki dan	34,1
Samo za velike blagdane	1,7
Prigodno (sprovod, vjenčanje, krštenje)	0,8
Ukupno	100,0

Tablica 3.  
Učestalost liturgijske molitve

Proširenost i učestalost liturgijsko-ritualne molitve (vidjeti grafikon 3.) je doista, kao uostalom i osobne, kod pripadnika crkvenih pokreta očito puno veća negoli kod prosječne katoličke populacije.



Grafikon 3.  
Učestalost  
počađanja  
svete mise

Dok se kod katoličke populacije na našim prostorima prosjek onih koji prisustvuju vjerskim (liturgijskim!) obredima

više od jednom tjedno kreće oko 5-6 %, a broj onih koji to čine nedjeljom i blagdanom 23 do 26% (Grubišić, 1996., 243; Valković, 1998., 491; Črpić, Rimac, 2000., 201), dотле broj onih koji svakodnevno prisustvuju misi kod pripadnika crkvenih pokreta doseže čak 34%, a to je više od jedne trećine ispitanika. Nedjeljom i blagdanom, što je za vjernike i obvezujuća zapovijed Crkve, misi prisustvuje 63% anketiranih vjernika. Zbrojimo li broj onih koji svakodnevno pohađaju misu s onima koji to čine nedjeljom i blagdanom, brojka doseže čak 95%. I ova činjenica potvrđuje da je riječ o jednom, sociološki govorči, elitnom dijelu katoličke populacije, odnosno selektivnim skupinama u Crkvi, ili religijski rečeno, radi se o *malom stаду* ("pusillus grex"!) i unutar katoličke populacije. Tvrđnja o *antisekularizaciji* pripadnika ovih eklezijalnih pokreta i na ovom se primjeru dade potvrditi.

Ali, da ove metodologische podjele molitve i statističke brojke, čak i za donošenje opreznih i uopćenijih tvrdnji za kvalitetan vjernički život uistinu imaju vrlo relativno značenje, uvjerili smo se u mnogim razgovorima i gotovo svim intenzivnim intervjuiima s pripadnicima anketiranih pokreta. Tako nam jedan pripadnik reče da "*brojke o pomaku milosti u srcu malo govore*".<sup>129</sup> A da je tome tako uvjerili smo se u primjeru jedne suradnice Kursilja koja o svom religioznom iskustvu napisala: "*Nije isto moliti u zajednici i moliti sam. U individualnoj, intimnoj molitvi dogodit će mi se osobni susret s Bogom. Imat ću doživljaj i iskustvo Božje prisutnosti. Toga nema kada molimo zajedno. Bilo da se radi o manjoj ili većoj skupini, bilo da klečimo pred Presvetim, pa čak kad sam i na sv. misi. Teško bi mi bilo moliti u zajednici da nema ovoga iskustva u individualnoj molitvi. Teško da bi se dogodilo ovo iskustvo da tome nisu prethodile molitve u zajednici. Molitva u zajednici je svjedočenje, a molitva u osami iskustveni doživljaj. Ne mogu svjedočiti, ako nemam iskustvo. A što će mi iskustvo, ako ga ne svjedočim, ako ga ne dijelim. Bog mi daruje sebe zato da ga darujem drugima.*"<sup>130</sup>

Suradnica je psiholog i teško da bi netko bez takva obrazovanja, istinskoga dara zapažanja i, što nam je poglavito važno, osobnoga religioznoga iskustva, mogao tako proniknuti i izraziti suptilnost odnosa između osobne i zajedničke molitve, religioznoga iskustva, doživljaja, svjedočenja i međusobnu isprepletenost i prožimanje svega toga zajedno. Što je, dakle, primarnije: zajednička molitva bez koje nema individualnog iskustva ili pak individualno iskustvo "koje nam Bog daruje da bismo ga darovali drugima"? Primjer nas je doista uvjero da brojke i "pretinci" u valoriziranju religioznoga fenomena doista imaju vrlo relativno značenje.

Što se pak tiče svih vidova molitve: osobne, obiteljske i

zajedničke, doista možemo zaključiti da su pripadnici anketiranih crkvenih pokreta uistinu molitveni pokreti, i to u daleko većoj mjeri negoli najviše rangirana kategorija "*pobožni i redoviti vjernik*"<sup>31</sup> globalne katoličke populacije. Naravno, samo uz jednu ogradu koja se tiče obiteljske molitve. A to je da su prijateljske grupe istomišljenika s kojima se vrlo često okupljaju na molitvu i molitvene zajednice crkvenih pokreta samo donekle supstitucija za obiteljsku molitvu. I od pobožnih, dakle, ima još pobožnijih, a od redovitih još redovitijih vjernika. Ali samo po "ljudskim" vrednovanjima i kriterijima.

Prijedimo sada na osobna vjernička izjašnjavanja, moralna vrednovanja, etičko-moralna shvaćanja i ponašanja anketiranih pripadnika crkvenih pokreta. Molitveni život, naime, nije sam sebi svrhom, nego je u "funkciji" svjesnijega vjerničkoga života (osobno izjašnjavanje vjernika!) i poglavito moralnjeg ponašanja i kršćanskijeg djelovanja vjernika u konkretnome svakodnevnom životu i društvenome okružju u kojemu dotični vjernici žive. Molitveni se život, dakle, treba reperkutirati na njihov svjesniji svakodnevni vjernički život i na etičko-moralne, ili još uže, aksiološke stavove o nekim bitnim pitanjima života. Poglavito pak na konkretni život vjernika. I u Evanđelju stoji da "neće svaki koji govori, Gospodine, Gospodine, ući u Kraljevstvo nebesko, nego onaj koji čini djela Očeva" (Mt 7, 21). Samo moljenje, odnosno u simboličnom religijskom govoru "onaj koji govori Gospodine, Gospodine", neće ući u Kraljevstvo nebesko nego onaj "koji vrši djela Očeva" A "vršenje djela" očigledno se odnosi na moralno vrednovanje, shvaćanje i praktično ponašanje vjernika. Na prethodnim smo stranicama pak konstatirali da vjernici u novim eklezijalnim pokretima naročiti naglasak daju "ortopraksiji", čak i na račun crkvene, ili još točnije rečeno teološke ili teologiske, "ortodoksije".

U anketi nas je stoga i zanimalo *provjeriti koliko se osobna i liturgijska molitva*, kao eminentno religiozno ponašanje, reperkutira na etičko-aksiološke i moralne stavove i ponašanje pripadnika crkvenih pokreta glede temeljnih moralnih normi Katoličke crkve. Na taj se način naime može uočiti sukladnost ili jaz između ortodoksije i ortopraksije, deklarativno-normativnoga od aktualnoga u konkretnome vjerničkome životu.

Zanimalo nas je, dakle, kako se učestalost osobne molitve, i pohađanje sv. mise (liturgijska molitva!), molitva šire vjerničke zajednice, reperkutira na život i ponašanje pripadnika crkvenih pokreta i njihovo prihvaćanje učenja i normi Katoličke crkve. Učenje i norme Crkve koje nam se čine najrelevantnijima za vjerničko, ne samo etičko-moralna shvaćanja nego i praktični život vjernika, koje smo ekstrahirali iz ankete, bila su pitanja o:

- *nerazrješivosti braka*
- *zabrani namjernoga prekida trudnoće (abortus)*
- *zabrani preljuba i bračne nevjere*
- *odnos vjernika prema onim ljudima koji mu čine zlo*
- *stav prema ljudima koji ne vjeruju.*

Napravili smo preklapanje pitanja o osobnoj (*individualnoj!*) molitvi i liturgijskoj molitvi (*molitvi šire vjerničke zajednice!*) s navedenim pitanjima o moralno etičkim normama i učenjima Katoličke crkve. Rezultatima ankete i raščlambama odgovora vratiti ćemo se kasnije, a sada ćemo samo u temeljnim crtama reći nešto o učenju i normama Katoličke crkve glede spomenutih etičko-moralnih pitanja.

Ne možemo u ovom radu podrobnije ulaziti u rasčlambu katoličkog učenja o navedenim etičko-moralnim normama. Čini nam se da su to "opća mjesta" zapadno uljudbenog poнаšanja. Ali upravo i najosporavanija, ne samo praktično nego i teorijski, u svakodnevnom životu i praksi već davno sekulariziranoga zapadnoga čovjeka.

Iznosimo, dakle, velikim koracima samo temeljno učenje katoličke moralke s obzirom na etičko-moralne probleme navedenih normi. Glede nerazrješivosti braka možemo reći da Crkva uči *da je valjano! sklopljeni brak jedan od (sedam) svetih sakramenata, te da je to doživotna i nerazrješiva zajednica muža i žene*. Riječ Evanđelja, na čemu Crkva temelji svoje učenje, vrlo je kategorična: "*Što je Bog združio čovjek neka ne rastavlja!*" (Mt 19,6; Mk 10,9). Što se pak tiče namjernog prekida trudnoće eksplisitno učenje Crkve je da ljudski život počinje začećem i da je bilo kakav izravni *zahvat nakon začeća grijeh, odnosno teški moralni prekršaj*. *Isto je učenje prije nekoliko desetljeća ponovila u enciklikama Humanae vitae (HV) Pavao VI. 1968. i Familiaris consortio (FC) Ivana Pavla II.*

Glede zabrane preljuba i nevjernosti katolička je doktrina također eksplisitna i jasna. "*Ne čini preljuba!*" stoji pisano u Dekalogu u šestoj Božjoj zapovijedi. U devetoj se pak slično ponavlja: "*Ne poželi žene bližnjega svoga!*" (Pnz 5, 6-21). Na ovim dvjema zapovijedima Crkva gradi svoje učenje o preljubu i bračnoj (ne)vjernosti.

S obzirom na "zapovijed ljubavi" (Mt 19, 19; 22, 37-39), a "Bog je sav svoj zakon sažeо u zapovijed prema sebi i ljudima"!, nesumnjiva je činjenica da kršćanstvo traži pozitivan odnos ili stav prema onomu koji vjerniku nanosi zlo. U končnici svi će biti suđeni po toj "*zapovijedi ljubavi*". Katolički vjernik, dakle, želi li biti učenikom svoga Učitelja i obdržavati nauk Crkve, treba uvažavati one koji drugačije misle i pozitivno se ophoditi prema onima koji pripadaju drugim religijama.

ma, konfesijama ili pak onima koji ne pripadaju nijednoj religiji i konfesiji - ateistima.

Budući pak da je u bivšem komunističkom sustavu sva društvena moć i vlast pripadala samo "subjektivnim snagama" u koje su mogli ući samo oni pojedinci koji su već "*raskrstili s religijskim i drugim zabludama*", angažirani vjernici, koji su "predmet" ovoga rada, ne samo da su bili udaljeni od institucija vlasti i mnogih rukovodećih mjeseta i utjecajnih funkcija u društvu, nego su upravo osjetili i "na vlastitoj koži" oštricu represije režima samo zato jer su vjernici i jer nisu bili zaštićeni (institucijom) kao crkveni "profesionalci" ili "reprezentativci Crkve". Obje su vlasti, međutim, svim oprečnostima unatoč, (zbog uvažavanja paralelne vlasti) uvijek našle načina za međusobne kontakte, uvažavanje i/ili (barem) toleranciju.

Dakle, ova kategorija vjernika, budući da nije bila zaštićena niti jednom institucijom, da nije uživala privilegije "subjektivnih snaga" niti zaštitu crkvenih institucionalnih struktura kao "službenici svetoga", doslovno je živjela životom građana drugoga reda. Stoga nam se ovaj stav vjernika i čini tako značajnim. Moglo se, naime, dogoditi da, upravo zbog tako depriviligiranoga statusa, anketirani vjernici prema "onima koji ne vjeruju" zauzmu posve negativan ili čak negativistički stav.

Prijedimo, međutim, na raščlambu stavova anketiranih pripadnika crkvenih pokreta *glede etičko-moralnih normi (Biblje!)*, Crkve i "zapovijedi ljubavi". Budući pak da je i dosadašnja analiza pokazala da se radi o vrlo homogenoj populaciji vjernika "*pobožnijih od pobožnih i redovitijih od redovitih*", prepostavljamo da će se isti trend i dalje nastaviti.

Kako bismo barem nešto saznali o odnosu anketiranih prema vjeri prije pripadanja pokretu, postavili smo im o tome pitanje: "*Kakav je bio vaš odnos prema vjeri prije uključivanja u pokret?*" I dobili ovakve odgovore. Preko polovine pripadnika anketiranih crkvenih pokreta izjavila je da su i prije pripadanja pokretu bili uvjereni i praktični vjernici. Želeći još više produbiti svoju vjerničku svijest i intenzivirati svoj vjernički život oni su se priključili nekom od crkvenih pokreta. Na drugome mjestu su oni koji su prije pristupanja pokretu bili samo formalni, tradicionalni vjernici (38,5%): preko jedne trećine. Dakle, preko 90% pripadnika novih crkvenih pokreta dolazi iz vjerničkih krugova. Ravnodušnih prema vjeri prije pristupanja pokretu bilo je 5,4%, a onih koji nisu bili vjernici 3,7%. Pripadnika drugih kršćanskih konfesija i drugih religija potrebno je samo notirati kao vrlo rijetke iznimke (0,4%).

Opravdano je, dakle, zaključiti da su pripadnici novih crkvenih pokreta, što se pripadnosti tiče, prije svega unutar crkvena događanja. Radi se, dakle, gotovo isključivo o vjernicima koji svojim pristupom nekom eklezijalnom pokretu

svoju vjeru i svoje vjerničke stavove žele intenzivnije i zauzeti je živjeti. Broj onih koji dolazi iz krugova ravnodušnih prema vjeri iznosi 5,4%, dok je broj nevjernika ili obraćenika iz drugih konfesija i religija gotovo zanemariv: iznosi samo oko 4% anketiranih.

**Tablica 4.**  
Što misle ispitanici o svojoj vjeri prije uključivanja u pokret

	N	%
Bio sam uvjereni i praktični vjernik	270	52,0
Bio sam formalan, tradicionalni vjernik	200	38,5
Bio sam ravnodušan	28	5,4
Bio sam nevjernik	19	3,7
Bio sam pripadnik drugih kršćanskih vjeroispovijesti	1	0,2
Bio sam pripadnik drugih religija	1	0,2

Anketom smo željeli saznati i što pripadnici pokreta misle o svojoj vjeri nakon uključivanja u pokret. Naime, željeli smo na taj način saznati u kolikoj mjeri pokreti utječu na vjerničke stavove i vjerničko ponašanje pripadnika. Evo odgovora na to pitanje:

**Tablica 5.**  
Vjera ispitanika nakon uključenja u pokret

	N	%
Gorljiv sam i savjesni vjernik	439	86,8
Ne mogu procijeniti	57	11,3
Indiferentan/na kao i prije uključenja u pokret	6	1,2
Potpuno sam se ohladio/la-pokret je prezahtevan	4	0,8
Ukupno	506	100,0

Apsolutno velika većina (86,8%) pripadnika anketiranih pripadnika crkvenih pokreta izjavljuje da su nakon uključenja u pokret postali gorljiviji i savjesniji vjernici. Na drugom su mjestu oni koji ne mogu procijeniti (11,3%), a broj indiferentnih kao i prije uključenja u pokret iznosi samo 1,2%, odnosno onih koji su se ohladili i kojima su zahtjevi pokreta preteški 0,8%. Opravdano zaključujemo da u vrlo velikom broju pokreti djeluju na pripadnike u tom smislu da postaju gorljiviji i savjesniji vjernici. Ipak se nađe poneko indiferentan (1,2%) kao i onaj koji se i u samom pokretu "ohladi" u vjeri. Čini se da i u ovim selektivnim skupinama u Crkvi iznimke potvrđuju pravilo.

Ono pak što je najviše intenziviralo njihov vjernički život svakako je molitva. Mada su pripadnici novih crkvenih pokreta, kako smo već vidjeli, doista veliki molitelji, i među njima ima onih koji mole redovito (svaki dan: 85,8%), kao i onih koji

manje redovito mole, odnosno ne mole svaki dan nego povremeno (13,1%). Oni pak koji samo prigodno mole, odnosno mole samo u nevoljama i poteškoćama života (1,2%) i na kvantitativnom planu ostaju vrlo rijetkim iznimkama.

Budući pak da je u istraživanoj populaciji većina onih koji redovito ili prigodno mole, zanimalo nas je postoje li razlike u moralnom vrednovanju i vjerničkom ponašanju između ovih dviju kategorija molitelja, odnosno pripadnika anketiranih crkvenih pokreta. Želeći saznati kako se njihova molitva reperkutira na moralna vrednovanja i vjerničko ponašanje napravili smo preklapanja pitanja o molitvi s prethodno navedenim pitanjima o moralnom vrednovanju i ponašanju pripadnika eklezijalnih pokreta. Utemeljeno je, naime, prepostaviti da će oni koji se redovito i svakodnevno mole u svom moralnom vrednovanju i vjerničkom ponašanju biti konzistentniji i dosljedniji, negoli oni koji se samo prigodno mole.

Glede osobne molitve i nerazrješivosti braka ispitanici su se ovako izjasnili (Vidjeti tablicu 6. i grafikon 4!). Oni koji svakodnevno mole u vrlo velikom postotku prihvaćaju stav da je brak nerazrješiv (66,5%), dok su oni koji se ne mole svaki dan nego prigodno o tom pitanju potvrđno izjasnili u znatno manjem postotku (53,9%). Dakle, znatno više onih koji svakodnevno mole izjašnjava se u prilog tvrdnji da je brak nerazrješiv, od onih koji se svakodnevno ne mole. Da se brak u iznimnim slučajevima može rastaviti drži 32% onih koji svakodnevno mole, i 36,8% onih koji se svakodnevno ne mole. Obje kategorije vjernika u relativno visokom broju odgovorile su da se brak u *iznimnim slučajevima* može rastaviti. Doduše, i ovdje su u većem broju oni koji se svakodnevno ne mole, ali i trećina onih koji se svakodnevno mole drži da se *brak u iznimnim slučajevima* može rastaviti.

**Tablica 6.**  
Učestalost osobne molitve i stavovi o nerazrješivosti braka

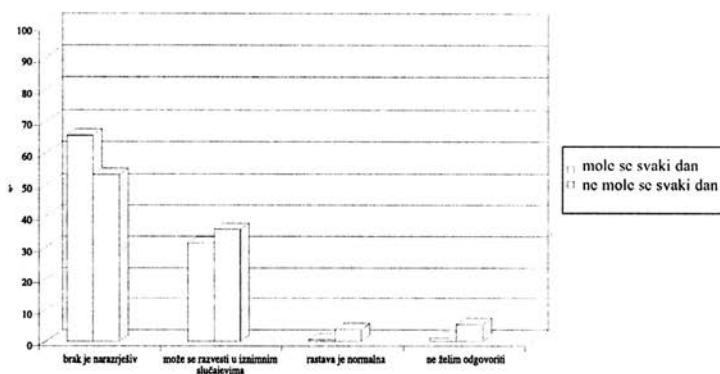
	Brak je nerazrješiv		Možete rastaviti u iznimnim slučajevima		Rastava je normalna		Ne želite odgovoriti		UKUPNO	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Svaki dan	308	66,5	148	32,0	2	,4	5	11	463	100,0
Nedjeljom i blagdanom	40	57,1	25	35,7	2	2,9	3	4,3	70	100,0
Prigodno	1	16,7	3	50,0	1	16,7	1	16,7	6	100,0
UKUPNO	349	64,7	176	32,7	5	,9	9	1,7	539	100,0

$$\chi^2 = 17,60; df = 3; p <= 0,05$$

Upitamo li se za razlog ovako relativno visoku postotku stavu da se *brak može iznimno rastaviti* odgovor ćemo pronaći u činjenici da crkvena doktrina uči kako se *valjano crkveno sklopljen brak ne može rastaviti*. Dakle, u iznimnim slučajevima (odnosno nevaljano sklopljen!) brak crkveni ženidbeni sud može proglašiti ništetnim, što u običnom govoru, bez teoloških nijansiranja, može značiti da se *iznimno<sup>132</sup>* može rastaviti. (Prema crkvenom učenju, naime, dopušteno je u teškim slučajevima, kada partneri više ne žele i ne mogu živjeti zajedno, tzv. "rastava od stola i postelje", odnosno potpuno odvojeno življenje, ali bez sklapanja drugoga braka). I ovdje se zapravo radi o vrlo dobrom poznavanju crkvenoga učenja i suglasju s njime, a ne o činjenici da bi postotak onih koji drže da se brak iznimno može rastaviti bio tako velik.

Grafikon 4.

Odnos ispitanika koji se mole redovito i onih koji se ne mole redovito prema /ne/ razrješivosti braka



Dakle, ako pribrojimo ove dvije kategorije onih koji prihvataju crkveno učenje o nerazrješivosti braka, među anketiranim koji svakodnevno mole ima čak 98,5%, a među onima koji se ne mole svakodnevno nego prigodno vrlo visokih 90,6%. Da je rastava braka normalna, čak i za one koji se svakodnevno mole!, odgovorilo je 0,4% (odnosno dvojica iz te kategorije vjernika), dok se s tom tvrdnjom slaže 3,9% onih koji se svakodnevno ne mole. I ovdje je kategorija onih koji se svakodnevno mole u većem suglasju s crkvenim učenjem i moralnim stavovima negoli kategorija onih koji se manje redovito, odnosno samo prigodno mole. Onih koji nisu željeli odgovoriti na ovo pitanje u kategoriji onih koji svakodnevno mole bilo je 1,1%, dok je u kategoriji onih koji se prigodno mole, razumije se, bilo više: 5,3%. Pretpostavivši da oni koji nisu željeli odgovoriti na ovo pitanje imaju svoje, liberalnije shvaćanje, i ovdje je kategorija onih koji se svakodnevno mole dala konzistentnije odgovore. Samorazumljivo je pak da su oni koji se svakodnevno mole u većem suglasju s učenjem i moralnim normama svoje Crkve, ali da se i oni koji prigodno mole u vrlo

visoku stupnju izjašnjavaju u prilog nauku i moralnim normama Crkve. Iznimke i odstupanja, mogu se, s obzirom na istraživanu populaciju, samo notirati.

Stipe Tadić  
Tražitelji Svetoga

Što se pak tiče liturgijske molitve, odnosno pohađanja sv. mise, molitve na širem zajedničkom planu crkvene zajednice i pitanja (ne)razrješivosti braka ispitanici su dali ovakve odgovore:

**Tablica 7.**  
Mišljenja ispitanika  
različite učestalosti pristupa liturgijskoj molitvi o  
(ne)razrješivosti braka.

	Brak je nerazrješiv	Može se rastaviti u iznimnim slučajevima		Rastava je normalna	Ne želim odgovoriti		UKUPNO	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Svaki dan	308	66,5	148	32,0	2	,4	5	11
Nedjeljom i blagdanom	40	57,1	25	35,7	2	2,9	3	4,3
Prigodno	1	16,7	3	50,0	1	16,7	1	16,7
UKUPNO	349	64,7	176	32,7	5	,9	9	1,7
							463	100,0
							70	100,0
							6	100,0
							539	100,0

$$\chi^2 = 35,78; \text{df} = 6; \text{p}<0,05$$

Glede liturgijske molitve, odnosno pohađanja sv. mise ispitanici su se svrstali u tri kategorije: oni koji pohađaju misu svakoga dana u najvećem broju (čak 66,5%) izjavljuju da je brak nerazrješiv. Drugi su oni koji misu pohađaju nedjeljom i blagdanom koji to isto drže u natpolovičnoj većini (57,1%). Treći su oni koji liturgijskoj molitvi prisustvuju prigodno i da je brak nerazrješiv drže u 16,7% slučajeva. Evidentna je, dakle, i glede ovoga pitanja, moralna permisivnost onih koji rjeđe pohađaju sv. misu.

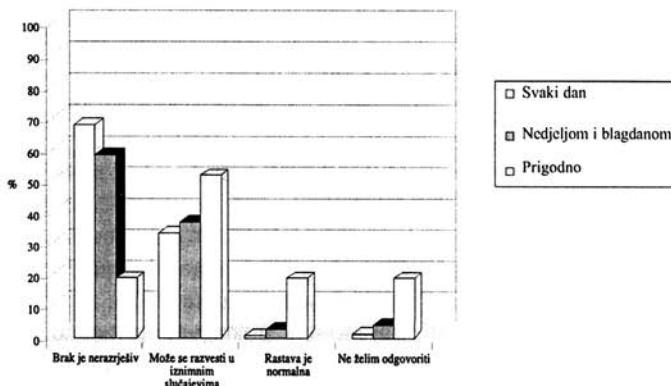
Da se brak u iznimnim slučajevima može rastaviti drži gotovo trećina onih koji svakodnevno pohađaju sv. misu i malo više od trećine onih koji to čine nedjeljom i blagdanom. Da se brak u iznimnim slučajevima može rastaviti drži čak polovina onih koji prigodno pohađaju sv. misu. I ovdje je evidentna moralna permisivnost onih koji rjeđe pohađaju sv. misu.

Da je rastava braka normalna drži samo 0,4% onih koji svakodnevno prisustvuju liturgijskoj molitvi, a oni koji joj prisustvuju nedjeljom i blagdanom to isto izjavljuju u 2,9% slučajeva. Prigodničari pak to drže u znatno većem broju : 16,7% slučajeva. I ovdje je očigledna moralna popustljivost onih koji rjeđe pohađaju sv. misu.

Onih pak koji nisu htjeli odgovoriti na ovo pitanje, što je također znakovito, najmanje je u kategoriji onih koji svakodnevno prisustvuju sv. misi: samo 1,1%. Oni koji misu pohađaju nedjeljom i blagdanom nisu htjeli odgovoriti u 4,3% ispitanika, dok se postotak prigodničara penje na čak 16,7%.

Zbrojimo li one koji nisu htjeli odgovoriti i one koji drže da je rastava braka normalna pojava kao negativne varijante o ovom pitanju među onima koji prigodno pohađaju sv. misu, dobivamo vrlo visoki postotak od 33,4%. (S postotkom onih koji prigodno idu na misu treba biti vrlo oprezan. Radi se u pravilu o vrlo malom broju pripadnika i relativno vrlo visokom postotku). To znači da svaki treći ispitanik među onima koji samo prigodno pohađaju sv. misu drži da je rastava braka normalna pojava ili možda ima neke svoje liberalnije mišljenje. Uzmememo li pak dvije prve varijante kao pozitivne, da je brak nerazrješiv i da se u *iznimnim slučajevima* može rastaviti među onima koji svakodnevno pohađaju sv. misu, dobit ćemo vrlo visoki postotak: čak 98,5%. Među ovom kategorijom vjernika, gledajući moralnog vrednovanja i vjerničkog ponašanja, gotovo da uopće nema odstupanja i nedosljednosti.

**Grafikon 5.**  
Što misle ispitanici različitog pristupa liturgijskoj molitvi o razriješivosti braka

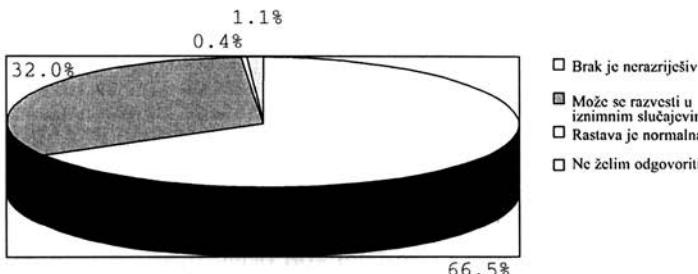


Između ovih dviju kategorija nalaze se oni koji liturgijskoj molitvi prisustvuju nedjeljom i blagdanom s vrlo visokom tendencijom prema prvoj kategoriji vjernika. Njih se čak 88,8% opredjeljuje za prve dvije varijante, dok ih 6,2% drže da je rastava normalna, odnosno ne žele odgovoriti. Značajnijih odstupanja, dakle, nema niti kod ove kategorije vjernika ali se manje nedosljednosti dadu jasno uočiti.

Želeći provjeriti postoji li statistički značajna razlika u odgovorima kategorije vjernika koji se osobno svakodnevno mole i svakodnevno prisustvuju sv. misi ili to čine redovito nedjeljom i blagdanom, i kategorije onih koji se osobno ne mole redovito, a na misu idu samo prigodno uporabili smo  $\chi^2$  test. Kao razinu statistički značajne razlike u odgovorima uzeli smo 5%. Dobiveni rezultati (priloženi ispod tablica;  $p < 0,05$ ) pokazuju da među tim kategorijama postoje statistički značajne razlike u odgovorima na to pitanje.

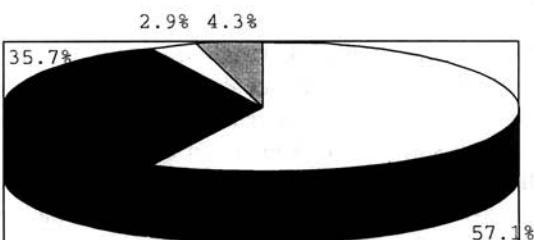
Opravdano je, dakle, zaključiti da učestalost osobne i liturgijske molitve bitno utječe na stavove vjernika glede pita-

nja o nerazrješivosti braka. Dakle, što je učestalost osobne ili liturgijske molitve u vjernikovu životu veća, time su i odgovori na pitanje o nerazrješivosti braka dosljedniji, konzistentniji i u većem suglasju s učenjem Katoličke crkve. Tome u prilog govore dobiveni rezultati statistički značajne razlike u odgovorima kategorije vjernika koji se svakodnevno mole i pohađaju sv. misu, od kategorije onih koji se osobno ne mole svakoga dana, a misu pohađaju samo u rijetkim prilikama, odnosno prigodno.



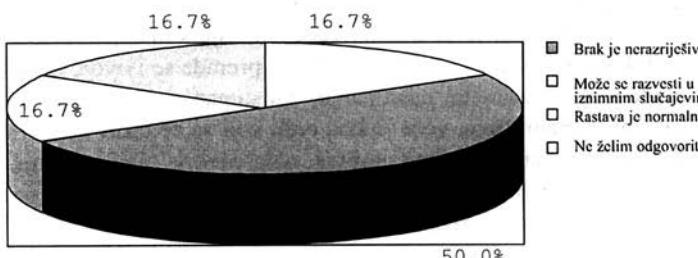
**Grafikon 6 a.**

Što misle ispitanici različitog pristupa liturgijskoj molitvi o razriješivosti braka (Svaki dan)



**Grafikon 6 b.**

Što misle ispitanici različitog pristupa liturgijskoj molitvi o razriješivosti braka (Nedjeljom i blagdanom)



**Grafikon 6 c.**

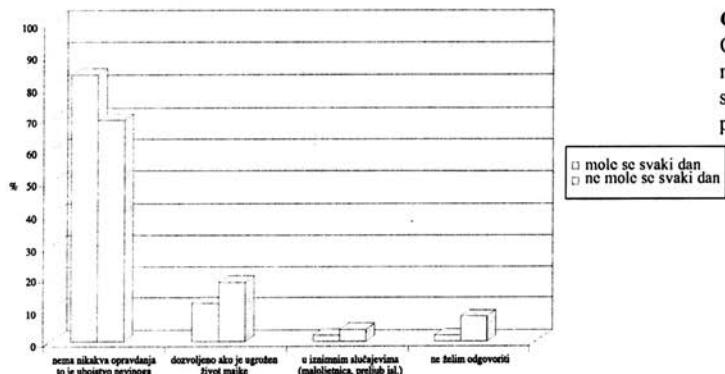
Što misle ispitanici različitog pristupa liturgijskoj molitvi o razriješivosti braka (Prigodno)

**Tablica 8.**  
Učestalost osobne molitve vjernika i stavovi o namjernom prekidu trudnoće (abortusu), opredjeljenja ispitanika su bila ovakva:

	Nema nikakva opravanja to je ubojstvo nevinoga	N	%	Dozvoljen ako je ugrožen život majke	N	%	U iznimnim slučajevima (maloljetnica, preljub isl.)	N	%	Ne želim odgovoriti	N	%	UKUPNO	N	%
Mole se svaki dan	385	83,9		55	12,0		10	2,2		9	2,0		459	100,0	
Ne mole se svaki dan	52	69,3		14	18,7		3	4,0		6	8,0		75	100,0	

$$\chi^2 = 13, 14; df = 3; p < 0,05$$

I ovdje su brojke i postotci vrlo rječiti (usp. grafikon 7). Daleko je najveći broj onih koji su odgovorili da za taj čin nema nikakva opravdanja i da je to ubojstvo nevinoga: među onima koji se mole svaki dan 83,9%, a među onima koji se ne mole svaki dan 69,3%. Da je namjerni prekid trudnoće moralno dopušten u slučaju ugroženosti života majke drži 12,0% onih koji se mole svaki dan i 18,7% onih koji se ne mole redovito svakoga dane. U iznimnim slučajevima, kao što su trudnoća maloljetnice ili preljub, i jedni i drugi su spremni dopustiti abortus. Oni koji se mole svakoga dana u 2,2%, a oni koji se ne mole svakoga dana u 4,0% slučajeva. Pretpostaviti je da oni koji nisu željeli odgovoriti na ovo pitanje imaju svoj moralno permisivniji stav o tom pitanju. Među onima koji svakodnevno mole takvih je bilo 2,0%, a među onima koji ne mole svakodnevno čak 8,0%. I ovdje je očigledno veće suglasje s učenjem crkve onih koji svakodnevno i redovito mole, premda se i ovdje dadu evidentirati stanovita odstupanja. Odstupanje i nesuglasje, sasvim je razumljivo, veće je kod onih koji se ne mole redovito i svakoga dana. Osobna molitva, očigledno je, glede pitanja o namjernom prekidu trudnoće, odnosno abortusu, utječe na moralne stavove i vrednovanja vjernika.



**Grafikon 7.**  
Odnos ispitanika koji se mole redovito i onih koji se ne mole redovito prema abortusu

Što se pak tiče liturgijske molitve, molitve na razini crkvene zajednice, odnosno pohađanja sv. mise i stavova vjernika o namjernom prekidu trudnoće, držimo da će oni koji ćešće i redovitije pohađaju sv. misu imati dosljednije i konzistentnije stavove i vrednovanja koja su u većem suglasju s kršćanskim moralom i crkvenim učenjem glede ovog pitanja.

**Tablica 9.**  
Različita učestalost liturgijske molitve i stavovi prema namjernom prekidu trudnoće (abortusu)

	Nema nikakva opravdanja to je ubojstvo nevinoga	Dozvoljeno ako je ugrožen život majke	U iznimnim slučajevima (maloljetnica, preljub itd.)	Ne želim odgovoriti	UKUPNO					
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Svaki dan	385	83,9	55	12,0	10	2,2	9	2,0	459	100,0
Nedjeljom i blagdanom	50	72,5	13	18,8	2	2,9	4	5,8	69	100,0
Prigodno	2	33,3	1	16,7	1	16,7	2	33,3	6	100,0
UKUPNO	437	81,8	69	12,9	13	2,4	15	2,8	534	100,0

$$\chi^2 = 33,39; \text{ df} = 6; \text{ p}<0,05$$

Iz priložene tablice (9.) i grafikona (7.) evidentna je veća dosljednost u stavovima onih koji redovitije i učestalije pohađaju liturgijsku molitvu, te njihovo veće suglasje s moralnim učenjem Crkve. Situacija je gotovo identična s prethodnim stavovima i mišljenjima vjernika o pitanjima (ne)razrještivosti braka. Namjerni prekid trudnoće smatra ubojstvom nevinoga i za njega ne pronalazi nikakvo opravdanje 83,9% vjernika koji svakodnevno pohađaju sv. misu, kao i 72,5% onih koji na misu idu nedjeljom i blagdanima. Nađe se, međutim, i poneko tko na misu ide svakoga dana (2,2%) i, u iznimnim slučajevima koji nisu u skladu s katoličkom moralkom (maloljetnica, preljub), opravdava namjerni prekid trudnoće. A među onima koji na

misu idu nedjeljom i blagdanom takvih je 2,9%. Onih koji su izričito rekli da ne žele odgovoriti na ovo pitanje, što je opet na svoj način rječito i znakovito, među pripadnicima koji svakodnevno mole ima 2,0%, a među onima koji na misu idu nedjeljom i blagdanom 5,8%. Prigodničari, (s kojima se svugdje ponavlja slučaj relativno visokog postotka, a malog apsolutnog broja pripadnika!) za takav čin opravdanje nalaze u 16,7% (samo 1 pripadnik!) slučajeva, dok ih 33,3% (2 pripadnika!) nije htjelo odgovoriti na ovo pitanje.

Utemeljeno je pretpostaviti da je njihovo stajalište o ovom pitanju znatno liberalnije, odnosno permisivnije od crkvenoga učenja. Očigledno je da i među onima koji svakodnevno idu na misu ima onih koji se u potpunosti ne slažu s učenjem katoličke moralke, te da je najveće nesuglasje između crkvenoga učenja i onih koji samo prigodno pohađaju sv. misu. Relativno visoki postotak onih koji abortus drže dopuštenim kad je ugrožen život majke među onima koji na misu idu svakoga dana (12%), kao i onih koji misu pohađaju nedjeljom i blagdanom (18,8%), također nije potpuno oprečan učenju Crkve. Naime, i po nauku Crkve dopušteno je, u slučaju ugroženosti života majke, izravno spašavati njezin život, makar se neizravno i štetilo životu djeteta.

I na ovom pitanju provjerili smo  $\chi^2$  testom postoji li ili pak ne postoji statistička značajnost razlike u odgovorima ispitanika. Razina statističke značajnosti uzeta je, kao i u prethodnom pitanju, 5 %. Dobiveni rezultati, priloženi ispod tablica, ( $p<0,05$ ), pokazuju da postoji statistički značajna razlika u odgovorima kategorije onih koji se osobno svakodnevno mole, nazoče misi redovito nedjeljom i blagdanom i kategorije onih koji se osobno ne mole svakoga dana, a na misu idu samo prigodno. Opravdano je, dakle, zaključiti da se redovita osobna i liturgijska molitva bitno reperkuliraju na stavove vjernika o namjernom prekidu trudnoće.

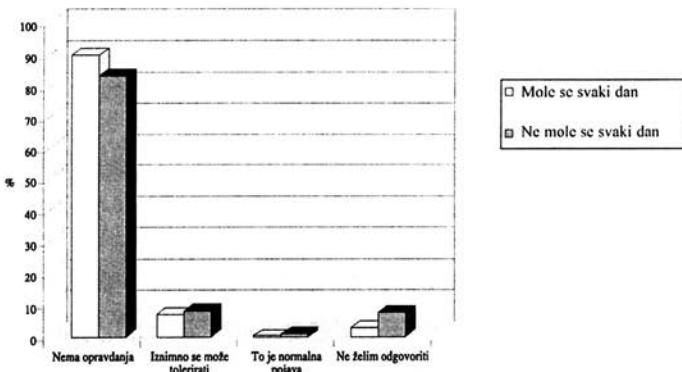
Glede osobne molitve i stavova o preljubu i bračnoj nevjernosti, distribucija odgovora bila je ovakva:

**Tablica 10.**  
Učestalost osobne molitve i stavovi o bračnoj nevjernosti, odnosno preljubu.

	Nema opravdanja	Iznimno se može tolerirati	To je normalna pojava	Ne želim odgovoriti	UKUPNO			
	N	%	N	%	N	%	N	%
Mole se svaki dan	411	89,5	34	7,4	1	0,2	13	2,8
Ne mole se svaki dan	62	82,7	6	8,0	1	1,3	6	8,0
UKUPNO	473	88,6	40	7,5	2	0,4	19	3,6
							534	100,0

$$\chi^2 = 7,35; df = 3; p > 0,05$$

Ovi visoki postoci dostatno govore sami za sebe i nisu im potrebni komentari. Ipak, komparacije radi, možemo reći da su "pobožni" iz spomenutog Grubišićeva istraživanja prvu alternativu, da za preljub nema opravdanja, prihvaćali u 71% slučajeva, a da ga je iznimno toleriralo 10 %. I ovdje su pripadnici u značajnu postotku (čak za 18,5%) ispred pobožnih. Iznimno ga tolerira za 2,4% pobožnih negoli pripadnika crkvenih pokreta. I ovdje su pripadnici crkvenih pokreta pobožniji od pobožnih i redovitiji od redovitih.



**Grafikon 8.**  
Što misle ispitnici koji se mole i ne mole redovito o preljubu i nevjernosti

Iz priložene tablice (10) i grafikona (8) vidljivo je da je suglasnost među onima koji se svakodnevno redovito mole i onih koji se neredovito mole najveća upravo glede pitanja o preljubu, odnosno bračnoj nevjernosti. Čak 89,5% onih koji svakodnevno mole i 82,7% onih koji se ne mole svakoga dana izjavljuje da za takav postupak nema opravdanja. Gotovo da je isti postotak među obje kategorije onih kažu da se taj čin iznimno može tolerirati (7,4%, odnosno 8,0%), kao i onih koji to drže normalnom pojавom: 0,2%, odnosno 2,3%. Međutim, znatno je veći broj onih koji nisu željeli odgovoriti na ovo pitanje (8) među onima koji neredovito mole, dok oni koji redovito (svakodnevno) mole to izjavljuju u gotovo zanemarivu broju: 2,8%. I ovdje je očevidno vrlo visoko suglasje s učenjem Crkve, ali ni iznimke se, s obzirom na istraživanu populaciju, ne mogu posve zanemariti. Samorazumljivo je da je veće suglasje s crkvenim učenjem i katoličkom moralkom među kategorijom vjernika koji se svakodnevno, redovito mole, negoli onih koji se ne mole redovito. I ovdje je očigledan utjecaj molitvenog života vjernika na moralno ponašanje i vrednovanje samih vjernika.

Što se pak pohađanja sv. misa, odnosno učestalosti liturgijske molitve vjernika tiče na moralno ponašanje i vrednovanje glede preljuba i nevjernosti općenite frekvencije su izgledale ovako:

**Tablica 11.**

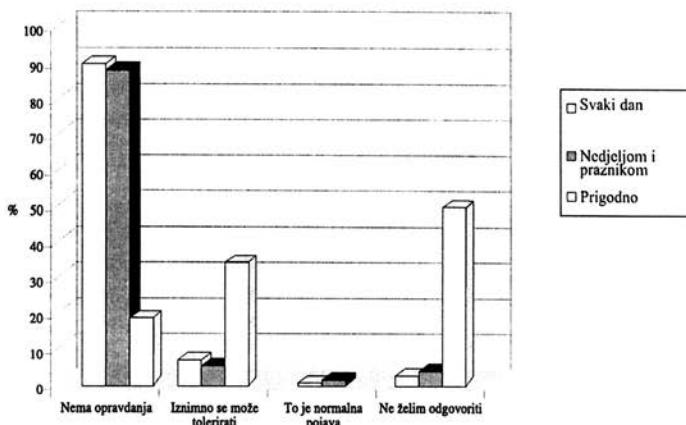
Različita učestalost liturgijske molitve i mišljenje ispitanika o preljubu i nevjernosti

	Nema opravdanja	Iznimno se može tolerirati	To je normalna pojava	Ne želim odgovoriti	UKUPNO					
	N	%	N	%	N	%	N	%		
Svaki dan	411	89,5	34	7,4	1	0,2	13	2,8	459	100,0
Nedeljom i blagdanom	61	88,4	4	5,8	1	1,4	3	4,3	69	100,0
Prigodno	1	16,7	2	33,3			3	50,0	6	100,0
UKUPNO	473	88,6	40	7,5	2	0,4	19	3,6	534	100,0

$$\chi^2 = 48,72; \text{ df} = 6; \text{ p} < 0,05$$

Iz učestalosti pohađanja liturgijske molitve, odnosno sv. mise (tablica 11, Grafikon 9) vidljivo je da se u vrlo visokom stupnju s učenjem Crkve slažu oni koji na misu idu svaki dan kao i oni koji joj prisustvuju nedeljom i blagdanom. Među njima su, glede ovog pitanja, tek male i neznačajne razlike. Treća kategorija ispitanika koji liturgijskoj molitvi prisustvuju samo prigodno, u značajnijoj mjeri odstupa od crkvenoga nauka i od prvih dviju kategorija vjernika. Među prvim dvjema kategorijama vjernika o tom pitanju postoji vrlo visoka suglasnost i za to ne nalazi nikakvo opravdanje gotovo do 90%. "Prigodničari" također prihvataju stav da se preljub i nevjernost iznimno može tolerirati. Posve je drugačiji slučaj glede toga pitanja s prvim dvjema kategorijama vjernika. Kod njih je taj broj vrlo reducirani (7,4%, odnosno 5,8%). Da su preljub i nevjernost normalne pojave drže vrlo rijetko sve tri kategorije vjernika. Broj onih koji se o tom pitanju nisu željeli izjasniti u prve dvije kategorije je doista zanemariv (2,8%, odnosno 4,3 %), Kategoriju "prigodničara" s obzirom na mali broj takvih pripadnika a visoki postotak, nije potrebno posebno eksplikirati.

Da bismo i na ovom pitanju o preljubu i nevjernosti provjerili postojanje ili nepostojanje statistički značajne razlike u odgovorima ispitanika, uporabili smo također  $\chi^2$  test. Razinu statističke značajnosti uzeli smo, onu uobičajenu, od 5%. Dobiveni rezultati, ( $p > 0,05$ ) što se osobne molitve tiče, pokazuju da ne postoji statistički značajna razlika u odgovorima na pitanje o preljubu i nevjernosti koju daju ove dvije kategorije ispitanika, naime, oni koji se svakodnevno mole i onih koji se ne mole svakog dana.



**Grafikon 9.**  
Što misle ispitanici različitog pristupa liturgijskoj molitvi o preljubu i nevjernosti

Međutim, što se tiče pitanja o preljubu i nevjernosti i pohađanju liturgijske molitve rezultati pokazuju da postoji statistički značajna razlika u odgovorima na ovo pitanje kod kategorije ispitanika koji svakodnevno idu na misu, onih koji na misu idu nedjeljom i blagdanom ili pak misi nazoče samo prigodno.

Nedvojbeno je, međutim, da je krucijalni problem kršćanske moralke utemeljene na Evandelju ipak vjernikov odnos prema onima koji mu čine zlo. Naime, u Evandelju na koje se vjernici novih eklezijalnih pokreta redovito pozivaju izričito stoji: "Čuli ste da je rečeno: *Ljubi svoga bližnjega*, a mrzi neprijatelja. A ja vam kažem: *Ljubite neprijatelje*, molite za one koji vas progone da budete sinovi Oca koji je na nebesima, jer on daje da sunce njegovo izlazi nad zlima i dobrima i da kiša pada pravednicima i nepravednicima." (Mt 5 43–46). U dubinskim smo se razgovorima dostatno uvjerili da je, barem što se angažiranijih i djelatnijih pripadnika pokreta tiče, naglasak svakako dan na ispunjenju (ili barem pokušaju takvoga ispunjenja) "zapovijedi ljubavi" – prema Bogu i prema ljudima (bližnjima; štoviše i prema neprijateljima). U svim smo vođenim (formalnim i neformalnim) razgovorima s angažiranim pripadnicima eklezijalnih pokreta na pitanje "Što je najvažnije u kršćanskoj vjeri?", dobili gotovo identične odgovore. Evo samo nekoliko navoda iz odgovora na postavljeno pitanje: "*Najvažnije u kršćanskoj vjeri je ljubav i zahvalnost prema Bogu, te ljubav prema bližnjemu*" (Intervju br. I). "*Vršiti Božje zapovijedi (ljubav prema Bogu i bližnjemu)*" (Intervju br. II). Jedna je suradnica Malog tečaja - Kursilja vrlo kratka: "*LJUBAV*" (Intervju br. X). Doista bi se moglo reći da je "zapovijed ljubavi" na prvom mjestu vrednota kršćanstva i to ne samo deklarativno, nego da je tako i u s(a)vijesti pripadnika eklezijalnih pokreta. Na izričito anketno pitanje: "*Tvoj odnos*

**Tablica 12.**

Učestalost osobne molitve i odnos vjernika prema onima koji im čine zlo

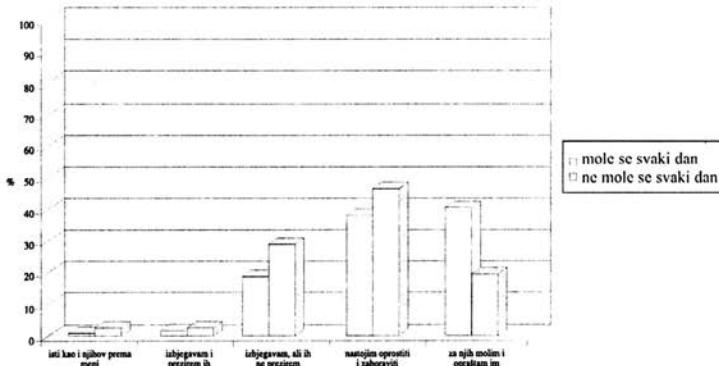
prema "ljudima koji ti čine zlo?" imali smo, što se osobne molitve tiče, dolje prikazane rezultate.

Iz priložene tablice (12.) i grafikona (10.) možemo zorno vidjeti distribuciju po kategorijama pripadnika anketiranih crkvenih pokreta.

	Isti kao i njihov prema meni		Izbjegavam ih i prezirem		Izbjegavam ih ali ne prezirem		Nastojim oprostiti i zaboraviti		Za njih molim i opraštam ih		UKUPNO	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Mole se svaki dan	3	0,6	7	1,5	87	18,8	176	38,1	189	40,9	189	100,0
Ne mole se svaki dan	2	2,6	2	2,6	22	28,6	36	46,8	15	19,5	15	100,0
UKUPNO	5	0,9	9	1,7	109	20,2	212	39,3	204	37,8	204	100,0

$$\chi^2 = 15,52; df = 4; p < 0,05$$

**Grafikon 10.**  
Odnos ispitanika koji mole redovito i onih koji se ne mole redovito prema onim koji im čine zlo



Što se iz priložene tablice i grafikona može zaključiti? Da je broj izrazito negativnih odgovora vrlo malen. Samo iznimke u eklezijalnim pokretima odgovaraju da je njihov odnos prema onima koji im čine zlo "isti kao i oni prema meni", tj. starozavjetni, *lex talionis*: („Oko za oko, Zub za Zub!“) – *tale-quale* odnos. Iznimke postoje, kako u kategoriji vjernika koji svakodnevno osobno mole (0,6%), tako i među onima koji se ne mole redovito (2,6%).

Da one koji im čine zlo "izbjegava i prezire", što je također izričito negativan odnos, odgovorilo je 1,5% onih koji se svakodnevno mole i 2,6% onih koji se ne mole svakoga dana, i ovdje se, zacijelo, radi o iznimkama koje se samo mogu notirati. Broj i postotak i nisu tako veliki, ali ukazuju, čak i kod ovakve kategorije vjernika, da disoluciju između deklarativno-normativnoga u vjeri i konkretnoga vjerničkoga ponašanja u

svakodnevnom življenju ipak postoji.

Broj ispitanika koji onoga tko mu čini zlo "izbjegava ali ne prezire" također je zastupljen u obje kategorije molitelja. Razumije se, znatno više kod onih koji ne mole redovito svakog dana (28,6%). Oni pak koji svakodnevno, redovito mole to izjavljuju u 18,8% slučajeva. Dakle 10% manje od onih koji se ne mole redovito.

Nedvojbena je, međutim, činjenica da je daleko veći broj anketiranih odgovorio vrlo afirmativno da ljudima koji im čine zlo "nastoji oprostiti i zaboraviti". Iz kategorije onih koji svakodnevno mole 38,1%, a iz kategorije onih koji se ne mole redovito 46,8%. U ovoj su skupini brojniji oni koji se ne mole redovito.

Međutim, postoji još jedan afirmativniji odgovor u anketi, a to je da za one koji mu nanosi zlo "*moli i opršta*". Naime, da za one koji mu nanose zlo "*moli i opršta im*" odgovorilo je 40,9% vjernika iz kategorije onih koji svakodnevno mole, dok je identične odgovore dalo 19,5% vjernika iz kategorije onih koji se ne mole redovito. Ovdje je postotak onih koji se redovito mole čak za 21,4% veći negoli kod onih koji se ne mole redovito. Očigledno je, dakle, da oni koji redovito osobno mole imaju znatno afirmativnije stavove prema onima koji im nanose zlo. Ne samo da "nastaje oprostiti i zaboraviti", nego u vrlo velikom broju za njih moli i opršta im.

Što, dakle, možemo zaključiti o odgovorima i ponašanju pripadnika eklezijalnih pokreta prema onima koji im nanose zlo? Da je i u odgovorima na ovo, kako smo ga prije nazvali krucijalno pitanje, prosjek afirmativnih odgovora relativno vrlo visok. Budući da je ovaj potonji stav još afirmativniji od onoga prethodnoga da se onima koji čine zlo nastoji (samo) oprostiti i zaboraviti, opravdano je zaključiti da su pripadnici crkvenih pokreta i u ovom pitanju ispred usporedivane kategorije pobožnih. Uzmemo li pak i treću varijablu kao pozitivnu, a to je da se one koji nam čine zlo izbjegava, ali ne prezire, onda doista onih koji imaju negativan stav prema onima koji im čine zlo među pripadnicima eklezijalnih pokreta ima i među kategorijom svakodnevnih, redovitih, molitelja 18,8%: gotovo jedna petina. Onih pak koji ne mole redovito je znatno više 28,6: više od jedne četvrtine. S obzirom na anketiranu populaciju vjernika ni ovaj nam se postotak ne čini malenim i beznačajnim.

No, samo dva navoda iz dubinskih intervjeta, s izbjeglicom iz Banja Luke koja je i prije rata bila suradnica Kursilja, i prognanikom iz Vukovara,<sup>133</sup> koji se kao prognanik susreo s Kursiljom i počeo u njemu surađivati, mogu nas uvjeriti o izuzetno visokoj religioznoj motivaciji potrebnoj da se zlo može oprostiti i na nanesene nepravde uzvratiti dobrim.

Primjera bi se, među pripadnicima crkvenih pokreta, zacijelo, moglo naći vrlo mnogo.

Suradnica kaže: "Želim i u ovim teškim poratnim danima moliti za svoje neprijatelje, slati im granate ljubavi koja pobjeđuje зло i spašava zavedene. Tome me uči, po Sv. Majci Crkvi, Bog moj i sve moje!" (Intervju br. XI). Ona ljubav prema neprijateljima osjeća "i sada u ovim danima progonstva kada je moja obitelj od devet članova raspršena u pet država."<sup>11,34</sup>

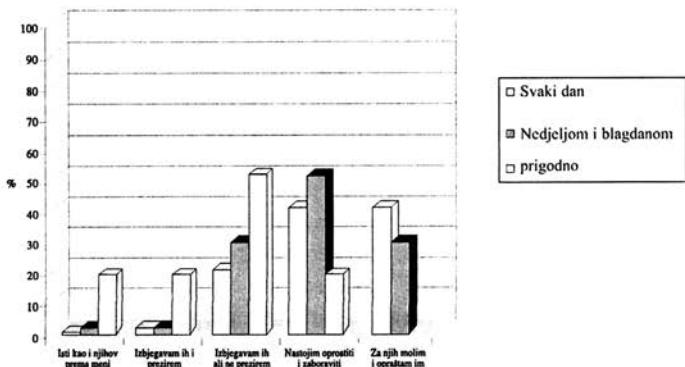
Frekvencije pripadnika crkvenih pokreta koji prakticiraju liturgijsku molitvu, molitvu šire crkvene zajednice, i njihov odnos prema onima koji im čine zlo izgledaju ovako:

	Isti kao i njihov prema meni		Izbjegavam ih i prezirem		Izbjegavam ih i ali ne prezirem		Nastojim oprostiti i zaboraviti		Za njih molim i oprštam im		UKUPNO	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Svaki dan	3	0,6	7	1,5	87	18,8	176	38,1	189	40,9	462	100,0
Nedjeljom i blagdanom	1	1,4	1	1,4	19	26,8	35	49,3	15	21,1	71	100,0
Prigodno	1	16,7	1	16,7	3	50,0	1	16,7			6	100,0
UKUPNO	5	0,9	9	1,7	109	20,2	212	39,3	204	37,8	539	100,0

$$\chi^2 = 40,75; \text{ df} = 8; \text{ p} < 0,05$$

Iz prikazanih frekvencija u tablici (13.) i grafičkog prikaza (11.) vidljiva je visoka suglasnost vjernika prvih dviju kategorija glede odnosa prema onima koji im čine zlo. Oni se gotovo podudaraju s podacima o osobnoj molitvi svakodnevnih, redovitih molitelja s odnosom prema ljudima koji im čine zlo. Najveće odstupanje od crkvenog moralno-etičkog učenja, razumje se, opet se očituje kod kategorije onih koji samo prigodno odlaze na sv. misu.

**Grafikon 11.**  
Kakav je odnos ispitani-ka različitog pristupa liturgijskoj molitvi prema onima koji čine zlo



Tako je među njima i najveći postotak onih koji se na jednak način ophode prema onima koji im čine zlo. U ovoj je kategoriji također proporcionalno najveći broj onih koji one koji im čine zlo izbjegava, ali ne prezire. Također se među "prigodničarima", nije našao niti jedan koji bi onima koji mu nanose zlo oprštao i molio za njih, a što je (evandeoski) stav velike većine onih koji svakodnevno idu na sv. misu. Razumljivo je pak da su odstupanja od crkvenog moralno-etičkog učenja kod ove kategorije vjernika samo relativno rijetke iznimke, dok su one učestalije kod onih koji na sv. misu idu nedjeljom i blagdanom. Kod kategorije „prigodničara“ ove su iznimke učestalija pojava. I ovdje se može konstatirati vrlo veliki utjecaj učestalosti liturgijske molitve na stavove i moralna ponašanja anketiranih vjernika.

Provjera postojanja ili pak nepostojanja statističke značajnosti razlika u odgovorima ispitanih također je učinjena uporabom  $\chi^2$  test. Kao i u prethodnim pitanjima, razina statističke značajnosti uzeta je 5%. Dobiveni rezultati ( $p < 0,05$ ), kako kod učestalosti osobne tako i kod liturgijske molitve, pokazuju da postoji statistički značajna razlika u odgovorima na krucijalno pitanje odnosa vjernika prema onima koji im čine zlo. Opravdno je, dakle, zaključiti da se molitva, kako osobna tako i liturgijska, pokazuju ključnim čimbenikom u odnosu vjernika prema ljudima koji im čine zlo.

Na anketno pitanje glede odnosa pripadnika eklezijalnih pokreta koji redovito, svakodnevno osobno mole i onih koji osobno ne mole redovito prema onima koji ne vjeruju imamo ovakvu generalnu distribuciju:

Tablica 14. Učestalost osobne molitve i odnošaja prema onima koji ne vjeruju.

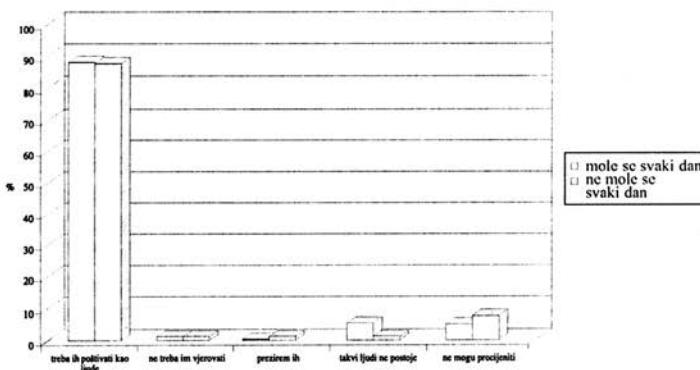
	Treba ih poštovati kao ljudе		Ne treba im vjerovati		Prezirem ih		Takvi ljudi ne postoje		Ne mogu procjeniti		UKUPNO	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Mole se svaki dan	408	88,5	6	1,3	1	0,2	24	5,2	24	4,8	461	100,0
Ne mole se svaki dan	66	88,0	1	1,3	1	1,3	1	1,3	1	8,0	75	100,0
UKUPNO	474	84,4	7	1,3	2	0,4	25	4,7	25	5,2	536	100,0

$$\chi^2 = 5, 51; df = 4; p > 0, 05$$

Preklapanjem pitanja o osobnoj molitvi i odnošaja anketiranih prema ljudima koji ne vjeruju – ateistima) dobili smo, po kategorijama pripadnika, ovakve odgovore (vidi tablicu 14. i grafikon 10). Čak 88 posto i onih koji se redovito mole kao i onih koji ne mole redovito tvrdi da one koji ne vjeruju treba poštovati kao ljudе. Da im ne treba vjerovati drži i jednih i drugih 1,3%, odnosno cjelokupne istraživane populacije (samo) 2,6%. Nađe se poneka iznimka koja takve ljudе prezire: rjeđe, razumije se, među onima koji redovito mole (0,2%), a češće

među onima koji ne mole redovito 1,3%. Čini se da čak i u ovako homogenoj populaciji iznimke potvrđuju pravilo. Dvojbu da takvi ljudi uopće postoje pokazalo je 5,2% onih koji svakodnevno, redovito mole i 1,3% onih koji ne mole redovito. Onih koji nisu mogli procijeniti kako se ophoditi s onima koji ne vjeruju među redovitim moliteljima bilo je 4, 8 %, dok se broj onih koji ne mole redovito za tu soluciju opredijelio u 8% slučajeva.

**Grafikon 12.**  
Odnos ispitanika koji se mole redovito i onih koji se ne mole redovito prema onima koji ne vjeruju



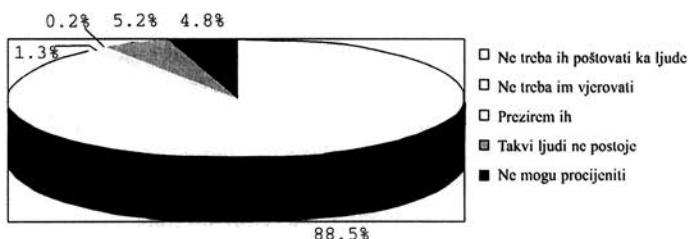
I ovdje brojke i postoci rječito govore o vrednovanju i stavovima pripadnika crkvenih pokreta prema onima koji ne vjeruju. Negativan stav, ili možda samo svoju rezerviranost da takvima ljudima ne treba vjerovati odražava se kod 2,6% anketiranih pripadnika crkvenih pokreta. Štoviše, još negativniji stav, da takve ljude prezire, izražava, u obje kategorije molitlja 1,5% ispitanika, koje ipak treba, s obzirom na specifičnost istraživane populacije, zabilježiti.

Budući da su ateisti u bivšem režimu bili "ravnopravniji" i da angažirani vjernici laici, poglavito angažirani pripadnici eklezijalnih pokreta, nisu bili zaštićeni kao reprezentativni "profesionalni službenici" crkvene ustanove nego izloženiji komunističkoj represiji negoli njihovi "pastiri", naprsto i stoga što žive u svijetu a ne "intra muros", ovako visok stupanj uvažavanja i tolerancije gotovo da je i istraživača iznenadio. Što se pak učestalosti liturgijske molitve, odnosno pohađanja sv. mise - molitve na razini crkvene zajednice tiče i ponašanja prema onima koji ne vjeruju, generalna distribucija izgledala je ovako:

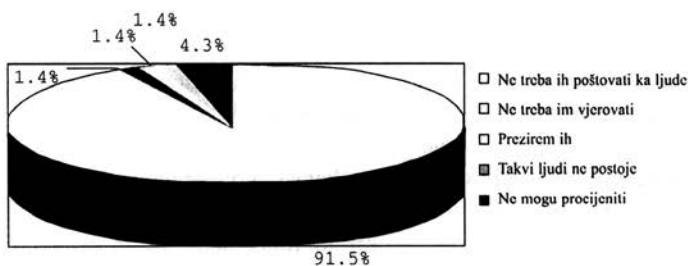
**Tablica 15.**  
Učestalost liturgijske molitve ispitanika i njihovi stavovi prema onima koji ne vjeruju

	Treba ih poštovati kao ljude		Ne treba im vjerovati		Prezirem ih		Takvi ljudi ne postoje		Ne mogu procjeniti		UKUPNO	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Svaki dan	408	88,5	6	1,3	1	0,2	24	5,2	22	4,8	461	100,0
Nedjeljom i blagdanom	63	91,3	1	1,4	1	1,4	1	1,4	3	4,3	69	100,0
Prigodno	3	50,0							3	50,0	6	100,0
UKUPNO	474	88,4	7	1,3	2	0,4	25	4,7	28	5,2	536	100,0

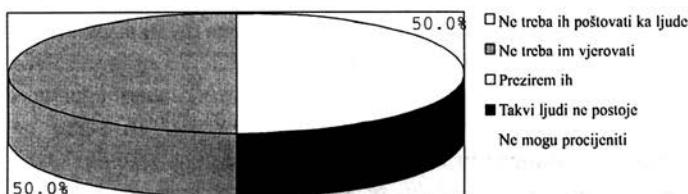
$$\chi^2 = 20,03; \text{ df} = 8; p < 0,05$$



**Grafikon 13 a.**  
Što misle ispitanici različitog pristupa liturgijskoj molitvi o ljudima koji ne vjeruju (svaki dan)



**Grafikon 13 b.**  
Što misle ispitanici različitog pristupa liturgijskoj molitvi o ljudima koji ne vjeruju (Nedjeljom i blagdanom)



**Grafikon 13 c.**  
Što misle ispitanici različitog pristupa liturgijskoj molitvi o ljudima koji ne vjeruju (Prigodno)

Priložena tablica (15.) i grafikon (13.) zorno pokazuju vrlo visoku konzistentnost i dosljednost u vrednovanju i stavovima onih koji se osobno mole i koji svakodnevno, odnosno tjedno pohađaju sv. misu. Polovica onih koji prigodno idu na sv. misu, a koji su već i po tome rijetkost u istraživanoj populaciji vjernika, izjavili su da one koji ne vjeruju treba poštovati kao ljude. Druga polovica nije mogla o njima dati procjenu. Jedino se kod njih, uz prethodno navedene iznimke, osjeća veće odstupanje od moralno-etičke doktrine Katoličke Crkve. Nema nikakve dvojbe da vrlo velika većina pripadnika eklezijalnih pokreta prema ljudima koji ne vjeruju imaju afirmativne i uvažavajuće stavove.

Intervjui s pripadnicima i bolje upoznavanje s visokom religioznom motivacijom, *iskustvenom i osobnom življenom vjerom* ove kategorije istraživanih vjernika dostatno su nas u to uvjerili.

S tim u svezi navodimo samo nekoliko primjera mišljenja pripadnika o tome može li čovjek koji ne vjeruje (dakle ateist) biti pošten i dobar čovjek. Odgovori su kratki i afirmativni: "Apsolutno!", "Svakako!", "Bez ikakve sumnje!" i tome slično (Intervjui, V, IX, XII....). Afirmativna kratkoća odgovora upućuje na to da u tom pitanju pripadnici novih crkvenih pokreta nemaju nikakve dvojbe. Oni koji ne vjeruju, ateisti dakle, prema njihovu mišljenju, mogu "bez ikakve sumnje" biti dobri ljudi. Štoviše, mnogi pripadnici crkvenih pokreta imaju prijatelje među onima koji pripadaju drugim religijama, konfesijama i onima koji ne vjeruju. Mnogi su, naime, na svome putu osobnoga religijskog-religioznoga uvjerenja i sami prošli iskušenja nevjere. Bila im je to samo jedna postaja u tijeku životnoga hoda. Međutim, to ih nije zadovoljvalo i na tome se nisu trajno zadržali. Tražili su na svome životnome putu dalje i željeli proniknuti dublje u misterij posljednjih pitanja, konačni smisao osobne egzistencije i konačnu tajnu spasenjskih dobara. A na ta egzistencijska pitanja valjane odgovore može dati samo - religija. Zapravo, ni religija na ta pitanja ne "daje gotove odgovore" ili "recepte" - niti ih može dati, nego naprosto smisao i legitimnost postavljanja pitanja o konačnosti ljudske egzistencije, traženju njezina sveobuhvatnog smisla i ostajanja na putu traženja. Jedan se pripadnik Malog tečaja - Kursilja vrlo lijepo izrazio rekavši u intervjuu da mu "(Isus!) vjera ne rješava sva pitanja, nego samo daje smisao životu da se može živjeti s neodgovorenim pitanjima" (Intervju br. X). Na egzistencijska pitanja, naime, valjan odgovor se "može dati" - samo egzistencijom. A egzistencija se nikako ne da reducirati samo na racionalnu dimenziju življenja. Jedna pripadnica reče da "vjera ne bi bila vjera kad bi se sve moglo razumom dokučiti" (Intervju XII).

Načelni, samo racionalni, ili još zaoštrenije rečeno racionalistički odgovori, na konačna pitanja ljudske egzistencije ne mogu, ovakvim religioznim tražiteljima, ponuditi baš nikakav prihvatljivi odgovor za integralnim smislim osobne ljudske egzistencije. Instrumentalni se um na ovom području doista pokazao krajnje nedostatnim i nemoćnim. Imanentističke ideologije, svjetovne eshatologije i komunistička soteriologija su polučile potpune neuspjehe.

Moglo bi se doista ustvrditi da je stoga post-moderna religioznost, kakva se živi u novim eklezijalnim pokretima, sljedbama kršćanske provenijencije ili pak u novim religijskim pokretima, izraz svojevrsnog razočaranja svjetovnim koje se živjelo na religijski način, prije svega na vjerovanje u znanost koja je neskromno obećavala riješiti sve probleme čovjeka. S vjerovanjem u znanost usko je vezana vjera u linearni progres i permanentni napredak ljudskoga društva. Trebalo je, dakle, čekati da se sruši mit paradigmе novovjekovne (pozitivističke) znanosti kojoj je *bilo imalentno euforično vjerovanje u (sve!) moć autonomnog uma, linearnog progrusa i svekolikog napretka*.

Sažmememo li na kraju odgovore pripadnika eklezijalnih pokreta prema onima koji ne vjeruju, možemo reći da je stupanj tolerantnosti i uvažavanja ateista uistinu vrlo visok. Predrasuda prema njima vrlo je malo. Moglo se, možda, očekivati da će se na njih sručiti odium onih koji vjeruju i koji su u bivšem režimu bili depriviligirani i doista aktualno građani drugoga reda. *Ali kad se radi o osobnoj, interioriziranoj i iskustvenoj vjeri, onda je takav "trijumfalizam" potpuno isključen.* Iskustveni podaci ankete, intenzivnih intervjeta, neformalnih razgovora i osobnog opserviranja na generalnom planu dosta su nas u to uvjerenja. Poneka iznimka i tu je, razumije se, moguća.

I kod ovog pitanja odnosa vjernika prema onima koji ne vjeruju provjerili smo postoje li ili ne postoji statistički značajna razlika u odgovorima ispitanika uporabom  $\chi^2$  testa. Kao razinu statističke značajnosti uzeli smo, kao i obično, 5%. Dobiveni rezultati što se osobne molitve tiče ( $p > 0,05$ ), pokazuju da u odgovorima na pitanje odnosa vjernika prema onima koji ne vjeruju ne postoji statistički značajna razlika kod kategorije vjernika koji se osobno mole svakoga dana i onih koji se osobno ne mole svakoga dana.

Međutim, dobiveni rezultat glede učestalosti liturgijske molitve pripadnika i stavovi prema onima koji ne vjeruju ( $p < 0,05$ ) pokazuju postojanje statistički značajnih razlika u odgovorima na ovo pitanje kod kategorija ispitanika koji na misu idu svakoga dana i onih koji misi nazoče nedjeljom i blagdanom, odnosno samo prigodno.

Sumirajući na kraju rezultate ankete glede etičko-moralnih

normi u pitanjima nerazrješivosti braka, zabrane namjernoga prekida trudnoće, zabrane preljuba i bračne nevjere, odnosa pripadnika crkvenih pokreta prema ljudima koji im čine zlo i stavova prema ljudima koji ne vjeruju, treba reći da nas ovakvi rezultati nimalo ne iznenađuju. Štoviše, kad je o ovakvoj vjerničkoj populaciji riječ, visoko pozitivan odnos prema svim moralnim normama Katoličke Crkve potpuno je očekivan.

Dakle, uopćavajući tezu o selektivnom prihvaćanju crkvenoga učenja glede etičko-moralnog nauka kod pripadnika novih eklesijalnih pokreta, u našem primjeru, ne samo da nije verificirana nego je i osporena. A ako nešto od te "selektivnosti" i postoji, ona je nazočna samo u vrlo rijetkim slučajevima i daleko je manja negoli kod velike većine katoličke populacije, a poglavito od svjetonazorskih ili tradicionalnih religijskih pripadnika.

Test statistički značajne razlike u odgovorima ( $\chi^2$ ) pokazuje postojanje statistički značajne razlike u odgovorima onih koji se svakoga dana osobno mole i onih koji se ne mole svakoga dana na pitanja o nerazrješivosti braka, pitanjima o namjernom prekidu trudnoće (abortusu) i pitanju odnosa vjernika prema onima koji im čine zlo. Međutim, u odgovorima onih koji se osobno svakodnevno mole i onih koji se osobno ne mole svakoga dana na pitanja o stavovima prema preljubu i nevjernosti i odnošaju prema onima koji ne vjeruju, nije postojala statistički značajna razlika.

Kategorije pripadnika eklesijalnih pokreta koji pohađaju liturgijsku molitvu svakoga dana ili nedjeljom i blagdanom i onih koji to čine samo prigodno u svim se danim odgovorima statistički značajno razlikuju. To pak znači da oni koji se osobno svakoga dana mole i svakodnevo, odnosno redovito nedjeljom i blagdanom nazoče sv. misi, glede etičko-moralnih pitanja, daju autentičnije vjerničke odgovore, žive intenzivnijim vjerničkim životom, te da je njihovo vjerničko vrednovanje i ponašanje u većem suglasju s etičko-moralnim učenjem Crkve. Oni koji se svakodnevno osobno ne mole, a na misu idu samo prigodno, žive, manje prepoznatljivim vjerničkim životom, a njihovo je vjerničko ponašanje i vrednovanje u manjem suglasju s naukom Crkve.

Opravdano je, dakle, zaključiti da je učestalost molitve, osobne a poglavito liturgijske, ključni čimbenik koji određuje vjerničko ponašanje, vrednovanja i etičko-moralne stavove pripadnika eklesijalnih pokreta. Samozauzlijivo je pak da su ta vrednovanja, stavovi i vjerničko ponašanje pripadnika eklesijalnih pokreta u daleko većem suglasju sa stavovima i naukom Katoličke crkve negoli vrednovanja, stavovi i ponašanja prosječne katoličke populacije. Poneke iznimke, s obzirom da je riječ o pripadnicima selektivnih skupina u Crkvi, potrebno je

notirati.

Očigledno je i u ovom istraživanju potvrđena činjenica da su pripadnici eklezijalnih pokreta doista u značajno visokom postotku veliki molitelji. *Molitva se, naime, pokazuje ključnim čimbenikom u njihovom vjerničkom vrednovanju, ponašanju i životu.* Oni su, dakle, preko molitve *tražitelji osobnoga vjerničkoga iskustva*, ali su i sami (opet preko molitve!) rezultat toga traženja.

Anketni su rezultati, dali u svim ekstrahiranim moralno-etičkim normama, vrednovanjima i ponašanjima posve očekivane rezultate. Stoga i zaključujemo da se o ovakvoj vjerničkoj populaciji, kojoj je primarno *osobno vjerničko iskustvo i življena religioznost*, može više doznati osobnim susretima, sustavnim opserviranjem, prisustvovanjima obredu, formalnim i neformalnim razgovorima i dubinskim intervjuiima.



---

# **VII.**

## **TIPOLOGIJA VJERNIKA U NOVIM EKLEZIJALNIM POKRETIMA**





*„Za sebe si nas stvorio,  
Bože,i nemirno je srce  
dok u Tebi ne otpočine“*

(Sv. Augustin)

## Uvodne napomene

---

Nakon što smo se dostatno uvjerili u osobna,<sup>136</sup> iskustvena,<sup>137</sup> subjektivna<sup>138</sup> i gotovo u pravilu individualna obilježja religije i religioznosti življene u novim eklezijalnim pokretima, svjesni smo, dakako, svih poteškoća koje proizlaze iz svođenja ovih i ovakvih temeljnih obilježja na samo nekoliko tipova. Društvena znanost, poučena dosadašnjim povijesnim iskustvima, niti ne pretendira (više!) da nam objasni cjelovito i bez ostatka društvenu i religijsku realnost. Zadaće se sada mnogo skromnije postavljaju. Ciljevi suvremene sociologije religije nisu više tako univerzalistički pretenciozni niti se teorijski koncepti više postavljaju tako visoko.

No, moramo se ponovno vratiti dinamičnoj i fluidnoj, iskustvenoj i subjektivnoj, emocionalnoj i sub ili suprareacionalnoj, osobnoj i zajedničarskoj religiji i religioznosti pripadnika novih eklezijalnih pokreta i uglaviti njihova temeljna obilježja. To pak možemo učiniti tako da iz dosadašnjeg teorijsko-empirijskog znanja deriviramo temeljna obilježja pojedinih tipova vjernika koje smo zapazili. Naročito osobnim promatranjem, sudjelovanjem i poglavito dubinskim intervjuiima s pojedinim pripadnicima nekih pokreta, kako formalnim tako i neformalnim, razgovorima što smo ih vodili s voditeljima, "aktivistima" i angažiran(ij)im pripadnicima pojedinih eklezijalnih pokreta.

Na temelju empirijskih, iskustvenih podataka: ankete, intenzivnih razgovora, opserviranja, formalnih i neformalnih razgovora, kao i svega prethodno iznesenoga, pokušat ćemo dati svoju tipologiju vjernika kakvi se najčešće mogu susresti u novim eklezijalnim pokretima

Tipologija je, jamačno, potrebna (ne samo) metodoloških razloga radi, ali ona i reducira živu zbilju, fluidnu religijsku realnost življenu u novim crkvenim pokretima. Svrha tipologije upravo i jest "uvodenja reda" u kompleksnost i nepreglednost određenog područja društvene realnosti. Ona i nastaje na taj način da se, promišljanjem i klasificiranjem

prema zajedničkim strukturalnim obilježjima, određeni slojeviti i složeni društveni fenomen, "dovede u red" i rasvjetli. U nastajanju tipologije važna su uvijek dva čimbenika. Prvi čimbenik su same (objektivne!) činjenice koje se nalaze u danom društvenom fenomenu, odnosno društvenoj realnosti. Drugi je čimbenik (subjektivno!) zanimanje osobe koja razumijeva određeni društveni fenomen, odnosno njezin interes ne za sve činjenice kao takve nego baš za određene činjenice koje omogućuju klasificiranje određene društvene realnosti, odnosno fenomena.

Potrebitno je, međutim, istaknuti da se na taj način iz vida "izgube" mnogi vrlo važni detalji, poglavito važni (i bitni!) u našem "predmetu" istraživanja. To je doista potrebno *uvijek i svugdje* imati na umu želimo li se što vjernije približiti fenomenu "življene vjere" kod pripadnika novih eklezijalnih pokreta.

Što se pak "življene vjere" tiče odmah se može nedvojbeno ustvrditi da se radi o osobnom, vlastitom vjernikovu (religioznom) iskustvu. I dok sama vjerovana vjera, odnosno samo svjetonazorsko ili kulturnoško pripadanje određenoj vjerskoj zajednici i/ili religijskoj instituciji, ne mora imati nikakvih bitno religioznih konzekvenci na osobni život pojedinca, dotle je življena i iskustvena vjera kadra oživjeti i radikalno promjeniti vjernikov život. Fenomen ne baš rijetkih obraćenja među pripadnicima novih eklezijalnih pokreta dostatno govori tome u prilog.

Fenomen religije i religioznosti, kako nam se nadaje u novim eklezijalnim pokretima, u pravilu je vlastiti "*put u nutrinu*", a (*ovi*) religiozni ljudi uvijek veliki (*Bogo*)tražitelji. *Molitva je pak najeksplicitniji izraz tražiteljskoga u religiji. A ovi su eklezijalni pokreti identificirani, i to kako u Crkvi tako i u sociologiji religije, kao moliteljski pokreti.* Već smo ranije rekli da su u ovim pokretima vjerovanje (*da je Božja moć izravan i neposredan dar snage odozgo!*) i molitva snažno iskustveno obilježena, te da se članovi okupljuju da budu zajednica vjernika koja to dvoje "proizvodi" i koja je ujedno (i sama) "produkt" te iste snage.

Budući da smo u novim eklezijalnim pokretima zapazili i fokusirali poglavito *tražiteljsku (molitvenu) dimenziju religijsko-religioznoga fenomena*, ovu smo tipologiju upravo i utemeljili na tom momentu. I što smo, glede tražiteljskoga momenta, zapazili? Veliku šarolikost, heterogenost, pravi spektar boja i "pantheon" različitih i raznorodnih primjera tražitelja religijskoga iskustva. I u cijelome tom "pantheonu" ne anarhiju ideja i neuhvatljivo mnoštvo i pluralizam pojedinačnih slučajeva nego određeni red, "zakonitost" i pravilnost. Evo i glavnih tipova u kojima smo nastojali sažeti taj "nestalni" red, "neza-

konitu" zakonitost i "nepravilnu" pravilnost.

## Lutajući tip

---

Prvi po redu u našoj tipologiji je *tip lutajućeg tražitelja*. U glavnim crtama i velikim koracima nastojat ćemo dati "duhovni profil" toga vječitoga tražitelja. Riječ je prije svega o čovjeku koji je (možda) kao dijete samo "po skrivečki" kršten, odgajan u potpunoj ravnodušnosti ili pak otvorenom neprijateljstvu spramvjere i Crkve. Možda su roditelji i bili kriptovjernici ali u obitelji se nije pridavalо nikakvo osobito značenje religijsko-religioznoj problematici.

U svom školovanju obično se isticao neupitnim *vjerovanjem u pozitivistički orijentiranu znanost, oduševljeno i emotivno prihvatajući zavodljivosti društvene utopije i "znanstvenoga pogleda na svijet", te integralnim prihvaćanjem religijskih sadržaja moderne*. Obično se radi o čovjeku koji je napredovao u svim dimenzijama realizacije svoje osobnosti, intelektualnoj, društvenoj, poslovnoj, dok je dimenzija religijsko-religioznoga ostajala potpuno atrofiranom. Njemu je "u životu išlo" i on sebi nije htio postavljati "suvišna pitanja". Religijski sadržaji ideologije moderne bili su mu potpuno dosta tni.

Možda i bez velikih osobnih, obiteljskih ili egzistencijskih kriza njegova "optimistička vjera" u modernu i pravocrtan progres ljudskoga društva počinje doživljavati krizu. Beckground se mijenja.

Sedamdesetih godina optimističko raspoloženje moderne počinje uzmicati i zamjenjuje ga osjećaj sveprisutne krize. Kriza ne samo da je zadesila osobnu ljestvicu vrednota nego je "zaskočila" cijelovito područje svjetovnoga koje se živjelo na religijski način. Kriza se očitovala kao kriza cijelovitoga "svijeta bez sadržaja i smisla", "plastične kulture" i "raja materijalizma". Kriza se, nadalje, očituje i kao kriza političkih utopija i eshatologija i poglavito kao *kriza smisla sustava vrednota kulture* koju je obilježila "nova ljevica" i duh modernitetata. Raspad ideologija u mentaliteti, univerzalističkih utopijskih obećanja o sreći svih u bijegu u individualizam teško se može podnijeti. "Znanstveni pogled na svijet" dovodi do gubljenja globalne (i osobne) perspektive. Vjera u svemogućnost (pozitivističkih) znanosti potpuno se gubi u raskoraku između tehnologisko-tehničkih dostignuća i etičke (ne)odgovornosti moderniteta. Od "raz-čarane" (*entzauberung*) slike svijeta, nakon neispunjениh obećanja moderne, put vodi k raz-o-čaranoj! Već nekoliko stoljeća produbljivani ponor između fizike i meta-fizike više se ničim ne da premostiti. Iz tog ontološkog ponora zjapi neutaživa potreba za *ontološkim smislom*.

Raz-o-čaran ideologijama i svim svjetovnim što je življeno na religijski način čovjek se okreće sebi kako bi u uskom prostoru individualnoga utažio žeđ za svojim sakralnim nemirima. Više mu u središtu pažnje nije lažna eshatologija, prometejsko mijenjanje poretka i "svijetla budućnost", nego *ovdje i sada - rješenje zagonetke smisla i pitanje osobne sreće*.

Čovjek u potrazi za osobnim smislom okreće se religiji. Naravno, prvoj koja mu se ponudi. Možda pritom "naleti" na nekog iz novih religijskih pokreta, sekti ili parareligijskih skupina. Traženi smisao samo je nakratko pronađen, a lutajući tip nastavlja svoj hod od jedne religij(s)ke (skupine) k drugoj. Pritom *vrlo selektivno bira* od svake ono što baš njemu odgovara i "paše". On je zacijelo pretjerani individualist i zbog toga što je vrijeme u kojem živi "*post-moderno i postkršćansko*" vrijeme obilježeno ekstremnim individualizmom. Post-moderana je zapravo moderna lišena svoje utopističke aureole. A ekstremni, odnosno posesivni individualizam lišen svake kolektivne, ili komunitarne utopičnosti lako se transformira u *narcizam*. *Upravo narcisoidno sebeljublje je glavno obilježje svih novih religijskih pokreta* kojima se na svom "putu" predaje lutajući tražitelj svetoga. Spominjemo samo najistaknutije i na našim prostorima: Transcendentalna meditacija (TM), Međunarodno društvo za Krišninu svijest, Scientologija, Nova Akropola, Komaja... *itd.*

Spomenuta egzaltacija vlastitoga ja-stva i "proširenje osobne svijesti i kreativne inteligencije" različitim spiritualnim tehnikama pa čak i magijskim praktikama, primjećuju opravданo neki sociolozi, zapravo je povijesni ostatak od razmravljenog i raspadnute nekadašnje religijske etike i sakralnoga smisla (Dick, 1981.; Jukić, 1991.). Upravo se ti "*ostaci*" "*uobličuju*" u stanoviti "*mistični narcizam*", koji je stvoren na povijesnom poprištu poraza istinski religioznoga iskustva i moralnoga *zalaganja*" (Terrin, 1985., 173-175). "U svakom slučaju pojava (religioznoga) narcizma razgovijetno pokazuje da su vrijednosti ljudske osobe definitivno nadvladale vrijednosti njezine religioznosti, što je dosljedno na crtici individualizma postmodernosti" (Jukić, 1991., 239).

Religiozni narcizam, odnosno i na religijskom planu intenzivna zaokupljenost (isključivo) samim sobom, dosljedno vodi u *nihilizam*. Samo traganje za identitetom i potreba za *uporišnom točkom u svakodnevnom življenu*, želja za čvrstom orientacijom u životu i traženje smisla ovome lutajućem tipu još daju krne obilježe religioznoga tražitelja.

Premda umoran od "praznoga hoda" ili hoda u prazno, on se ne zaustavlja na svojem "putu". Otkriće komunitarnog i emocionalnoga jedinstva u sektama kršćanske provenijencije čini se da donosi rješenje problema. Ali samo za kratko. Možda

je konačni smiraj u Crkvi? Upoznaje se s nekim od eklezijalnih pokreta, oduševljava se .... Budući pak da zanos kratko traje, on nastavlja lutanje od jednoga eklezijalnoga pokreta k drugome. Krug se tako zatvara.

Ali njegov se "hod" nastavlja. *Selektivan i izbirljiv, kakav već jest*, on iz svega poneće "komadiće puzzla" od kojih kasnije nastoji stvoriti *svoju osobnu religiju i za svoje vlastite potrebe*. Pritom ga niti najmanje ne smeta što "puzzle" ne pripadaju istoj religiji, istoj konfesiji, istom duhovnom ozračju, istom kulturnom krugu, pa čak niti istom svjetonazoru. On i dalje "marljivo" skuplja svoje "puzzle" i slaže svoj religijski koktel ili mozaik. Revno nastavlja svojim putom. Činjenici pak da je taj dugi put postao "krugom"<sup>139</sup> ovaj lutajući tip tražitelja sakralnoga na "svome putu" ne pripisuje nikakvu važnost. Važan je, naime, hod, a ne i ono što se na njemu nalazi ili može naći.

Zapravo njegovo se traganje za smislom iskazuje kao spiritualna tehnologija. Određenim vještinama, praktikama i vježbama nastoji doći do religioznoga iskustva. On meditira na način istočnjačkih meditanata, dobro poznaje "pravila disanja" (pranajama), jogu, "ima mantru", poznaje zen i budizam, ali i dinamiku grupe i Tilmannove vježbe za meditaciju. A u postmodernističkoj kulturi, koja generira ovakav "tip tražitelja" i umnogome determinira njegovo ponašanje, čak i traganje za sakralnim (smislom) iskazuje obilježja lutanja i dezorientiranosti od jedne religijske sljedbe do druge, od jednog novog religijskog pokreta k drugom i unutar Crkve od jednog eklezijalnog gibanja i pokreta k drugom.

Kao svojevrsni *podtip lutajućem tipu tražitelja* može se navesti *eklezijalno-lutajući tražitelj*: tip tražitelja samo unutar crkvenoga prostora. On je u mnogo čemu sličan prethodno opisanom "lutajućem" tipu tražitelja svetoga. Razlika je jedino u tome da je njegov "radius kretanja" zadan eklezijalnim okvirima. Opseg kruga smanjen je samo na eklezijalni prostor. Makar se i (opasno) približavao rubu eklezijalne granice on je nikada neće prijeći. Uvijek pazi da ostane "unutar" eklezijalnoga prostora.

To što ponekad napravi "izlet" prema novim religijskim pokretima ili nekim sljedbama kršćanske provenijencije nikako ne znači i prekid s Crkvom i njezinim strukturama. Ovakvom tipu sakralnoga tražitelja pre malo je samo svjetonazorno i tradicionalno pripadanje Crkvi, ali i dostatno širok "referentni okvir" unutar kojega on locira svoja sakralna traženja. Zaciјelo je suviše odan tradicionalnim eklezijalnim granicama a da bi mogao "prijeći" granicu "dopuštenoga".

Stoga i obilazi, poput pčele ili leptira, po raznolikostima i šarenili unutar eklezijalnih pokreta. Sličan je prethodno

opisanom "lutajućem" tipu što svugdje "zaviri" a nigdje ne pusti duboko korijenje.

U oficijeljnim crkvenim krugovima obično mu spočitavaju psihičko neravnovjesje, fanatizam, "sektaštvo", selektivnost u vjeri, emocionalizam, entuzijazam, ... Upravo po ovakvim pojedincima često se olako donose diskvalificirajuća uopćavanja i paušalne optužbe novih eklezijalnih pokreta.<sup>140</sup>

Ovaj se tip eklezijalnog tražitelja lako zagrije i oduševi, ali još brže ohladi i odustane od napora i ozbiljnih religijsko-religioznih zahtjeva. On u pojedine molitvene zajednice i skupine (o)lako ulazi i još ih lakše napušta i odlazi tražiti druge. A njihova strukturna gipkost i olabavljenost mu to omogućuje i dopušta. Sjetimo se da je upravo *slobodno i spontano (molitveno) zajedništvo* jedno od glavnih obilježja novih eklezijalnih pokreta. U njih se, dakle, relativno lako ulazi ali i izlazi.

Samorazumljivo je pak da ovakvi tipovi, ali ne i samo oni, pridonose napetostima i tenzijama između pripadnika hijerarhije i novih eklezijalnih pokreta. No, napetosti su u svakoj ustanovi pa i Crkvi znak vitalnosti a ne patološki fenomen kojega pod svaku cijenu treba izbjegći. Napetosti su naprosto znak da su potrebne strukturne promjene, odnosno promjene struktura neke institucije. I to, kako se to često u povijesti Crkve govorilo, *in capite et in membris*. A ustanova kojoj je stalo do obnove i života ne samo da napetosti može integrirati i uskladiti nego ih, štoviše, i sama poticati.

## Tip radikalnog tražitelja

Drugi tip radikalnog tražitelja mogli bismo u generalnim crtama ovako opisati. Budući da je rođen u katoličkoj populaciji, on je kršten, možda i primio sve ili samo neke sakramente u Katoličkoj crkvi. Njegova religioznost, ako je uopće postojala, bila je samo religioznost u širem smislu riječi pukog svjetonazorskoga ili tradicionalnog pripadanja. Osobna vjera u njemu nikada nije zaživjela. Kako se u životu susreo i sa "znanstvenim pogledom na svijet" i primamljivim idejama o "savršenom društvu" i društvenoj utopiji, želio je i sam graditi takav svijet. Postaje "vjernikom pozitivističke znanosti" i, naravno, razočaran njome. Sve što se živi kao religijsko a da to zapravo nije nosi (mu) raz-očaranje. Potrošačko društvo i raj materijalizma, "svijet bez sadržaja i smisla" ne mogu donijeti smiraj i utažiti (ne)svjesnu težnju za Transcendentnim.

Budući da je radikalni tražitelj smisla i vječiti pitalac o posljednjem smislu egzistencije počinje se baviti "alternativnim": medicinom, istočnačkim religijama, bioenergijom, radiestezijom, reikijem,... i sličnim "alternativama". Doživljaj

graničnih situacija i slutnja o "Režiseru". Susretom s osobnim i iskusnim vjernikom Katoličke Crkve i (njegove Crkve) nastaje radikalna konverzija. Slijedi pounutrašnjenje vjere i osobno vjerničko iskustvo. Doživljaj Svetoga - kojemu je uvijek i težio.

No, budući da nam se taj tip *radikalnog tražitelja* egzemplarno nametnuo u dubinskom razgovoru, i da je slučaj gotovo paradigmatičan, te da se osobnim obrazovanjem vrlo ističe (mr. sc. i doktorand) i pismeno vrlo lijepo izražava, zamolili smo ga da svoje osobno iskustvo i na taj način prezentira drugima. Zauzima istaknuto mjesto u društvu i njegovo se obraćenje i obraćenje religiji ne može protumačiti "životnim gubitništvom", "otuđenjem", "opijumom", "relativno depriviligiranim" statusom, nego samo istinskim i radikalnim traženjem konačnog Smisla. A pitanje (konačnoga) smisla uvjek je jasno i dramatično religiozno obojeno. Čujmo što o tome on sam kaže. Prisjetimo se samo prije toga još jednom (i naše) metodologische postavke: *Kako ćete znati što je nekome subjektivno važno? Tako da njega samoga pitate!* Primjer, ujedno, može biti i osobna priča života. Evo njegove "priče"! *Ad litteram et sine glossa!*

#### "Ideal"

#### *Zašto živim?*

Postoje dva oprečna egzistencijalistička odgovora:

1. Sartre: Bačen sam u svijet.
- Camus: Mit o Sizifu - prihvati apsurd!
2. Kierkegaard: Tek se tada isplati živjeti ako se živi za ideal za koji se isplati umrijeti.

#### *Zašto ti živiš?*

Ima li tvoj život smisla i koji je to smisao?

Što smatraš najvrjednijim u svome životu?

Pitanja o smislu moga života postavio sam si vrlo rano i vrlo bolno. Imao sam tada, mislim, oko 7 godina.

Zagreb, Jurjevsko groblje, srušeni i nagnuti spomenici s poluizbrisanim imenima. Groblje koje je umrlo. Tada sam doživio svu težinu smrti. Nisi umro samo ti nego i svako sjećanje na tebe. Za sto godina cvijeće će i dalje rasti, djeca ići u školu, a ja o tome ništa neću znati i mene se nitko neće sjetiti. A za 500 godina...BRRR...

Sa strahom od smrti javilo se i pitanje o smislu života. Kakvog smisla ima učiti, truditi se napuniti glavu znanjem, kad

te sutra može udariti auto i PAF, svega nestaje, baš svega.

Da, tada sam još riječ Bog pisao malim slovom i, ne vjerujući u njega, od njega nisam mogao dobiti utjehu.

U potrazi za smislom života napustio sam elektrotehniku i upisao filozofiju. Biti dobar inženjer koji će projektirati telefonske centrale i zato biti dobro plaćen, nije mi se činilo dosta-tnim da mi ispunji život. "Što znače svijetu bolje ili lošije telefonske centrale?" govorio sam.

Vjernicima sam zavido, oni imaju oslonac u Bogu, on im kaže što imaju činiti, oni vjeruju u vječni život, a ja se niti ne usuđujem pomisliti što dolazi nakon sutra. No, zapazio sam da ni svi vjernici baš nisu jednako vjerni svome Bogu. Ako nedjeljom, umjesto odlaska na misu, peru, glancaju svoj auto ili "tuku" fuš zaradu, pitao sam se u kojoj su mjeri zamjenili Boga drugim vrijednostima kojima se klanjavu (standard, bogatstvo).

Ivan Karamazov kaže: "Ako Boga nema, sve je dopušteno." - Ni s tom se mišlu nisam mogao pomiriti. Negdje u duši (nazivao sam ju tada mozgom!) znao sam da želim ostati pošten i iskren. I za to nisam očekivao nikakvu nagradu. Camusova slika o Sizifu koji ustrajno gura kamen uzbrdo, iako to nema smisla, najbolje je odgovarala stanju moga duha.

Baš zbog straha od smrti nisam se previše vezao za materijalne vrijednosti (bogatstvo, vikendica, dobar auto, ...), a nije me posebno privlačila ni borba za vlast. I bogatstvo i vlast činile su mi se previše prolaznim vrijednostima -- možeš ih lako izgubiti. Da sreća nije u novcu, shvatio sam iz istinitog događaja u kojem je neki čovjek dobio puno novaca na lutriji, kupio dobar auto i razbio se.

Predavao sam marksizam i raspravljaо sam s učenicima o *smislu života*. Što smatram ljepotom, dobrotom, istinom. Kako izgraditi "svijet u kome je čovjek najviše biće za čovjeka?" Izgraditi dobar svijet bez Boga, samim ljudskim naporima.

Sa zadovoljstvom sam objašnjavao kritiku potrošačkog društva. *Novcem kojega nemam kupujem ono što mi ne treba, da bih se pohvalio pred nekim koga to ne zanima. Reklamom te pokušavaju uvjeriti da je za tebe idealno rješenje, da si najsretniji ako kupiš njihov proizvod.*

U naše vrijeme čovjek je sebi raznim tehničkim pomagalicima olakšao život i skratio rutinske poslove (nošenje vode, pranje, loženje vatre, kuhanje, putovanje), a opet najčešća uzrečica današnjice je "*Nemam vremena*". Nekad su ljudi imali devetero djece a danas nemaju vremena ni za jedno ili dvoje, pa ih šalju u koledž da im ne smetaju. Dilema je imati ili ne imati još jedno dijete ili kupiti auto.

U životu sam bio u prilici dosta često boraviti u direk-torskoj kancelariji, ne kao direktor, nego kao suradnik.

Promatrao sam kako se ljudi na toj funkciji brzo mijenjaju. *Teško je odoljeti stalnom podilaženju.* "Direktor je u pravu!" Za malo vlasti ili malo veću plaću ljudi bi se odricali svoje časti i poštjenja. Još nisam bio ni mjesec dana na poslu a već me kolegica odjurila tužiti direktoru zbog sitne primjedbe.

*Vjerovao sam u znanost i za mene je postojalo samo ono što se znanstveno matematički dade dokazati ili logički izvesti. Time je za mene bio zatvoren veliki dio duhovnoga svijeta, sve ono što je nedohvatljivo znanstvenom pokusu, matematičkom proračunu ili logičkom izvodu. Bio sam uvrijeđen što je profesor Lopašić na samom kraju svoje skripte iz fizike spomenuo Boga.*

Pukotine u toj znanstvenoj slici svijeta su se pojavile kad sam se počeo baviti travarstvom i shvatio da lijek nije samo ono što se kupuje u dezinficiranoj kutiji, nego da on raste u prirodi. *ACISAL nije produkt znanstvenoga nego kiseline koja se dobiva kuhanjem vrbove kore.*

*Gospodin me je kao ateistu često svojim znakovima pozivao k sebi i nudio mi da upoznam smisao koji sam tražio. Nisu mi se događala čuda, nego su se obične stvari i događaji slagali tako da sam morao posumnjati da iza njih стоји režiser (metak za Novu godinu, prometna nesreća, a sve bez ozljede). Put obraćanja trajao je više godina a ključne momente s toga puta opisat ću sutra.*

Koliko mi je lakše živjeti danas, kada znam da u mom životu postoji Režiser koji mi zadaje i teške uloge, ali za koga sam siguran da zna zašto to čini. Kako sam danas sretan kada znam da moj život ima vrijednost i smisao i da je Bog baš mene stvorio s nekim svojim ciljem. Moj prijeđeni put, moje traženje smisla nije bilo uzaludno, nego zato da bih ga mogao posvjetiti i pomoći bližnjemu koji se nalazi na duhovnome putu traženja smisla života.

Ljude kojima treba moja pomoć ne moram daleko tražiti. Bolesna majka, prijateljica kojoj sam poklonio krunicu i nakon toga postao krsni kum. *Toliko ljudi željnih ljubavi oko nas. Samo se treba nasmiješiti.*

Danas moja molitva glasi: "*Gospodine, pomozi mi da budem onaj koji ne stvara sablazni, nego koji će ih gasiti kod sebe i drugih. Gospodine, daj mi snage da ti služim.*"

## ŠTO JE IDEAL?

*Ideal je najviša vrijednost, konačni cilj čovjekove težnje i najveća sreća koju čovjek može postići.*

Svjedočenje:

*Potpuna vjera u znanost - ateist.*

Vjerovao jedino u crnog mačka i dimnjačara.  
Strah od smrti. (Jurjevsko groblje - zaboravljeni grobovi  
doživljaj kraja.)  
Poželim da dan prođe, tako će proći mjesec i godina i brrr.

Prvi znaci Režisera:

Služenje vojnoga roka i priča o strojnici. Rekao sam istinu protiv svake logike i oduzeo bataljunu bodove. Ipak sam prvi otišao na dopust.

Metak za Novu godinu, a ništa nije ozlijedeno. Kao upozorenje (na visak?). (Visak se puno upotrebljava u magijsko-okultnim praktikama! op. S. T.).

Automobilska nesreća, auto slupan na mojoj strani. Promatrao sam to kao svjedok. Posebno me stresla primjedba da je nesreća bila najavljeni desetak sati prije. Kad sam došao kući rekao sam K. (supruzi) da više nikada neću biti isti. Nestao je strah od mraka smrti, ...Povjerovao sam u Režisera i krenuo ga tražiti.

*Duhovni put:*

*Krenuo sam u potragu za Gospodinom, ali bez učitelja.* Iz raznih knjiga, metodom pokušaja i pogrešaka.

Kroćenje animalnoga. Zamislite bradonju od 130 kg kako ruši stol i urla. To sam bio ja. Trebalо je svladati navale bijesa i proždrljivosti (11 slonica – put produbljivanja).

Rano ustajanje – u 4 sata – čitanje, meditacija, kasnije i molitva.

Čitanje i prepisivanje knjiga: Sai Baba prepisan u 108 dana. Zatim, nakon još nekih knjiga, (Suzuki: Zenbudizam i psihoanaliza) prepisivao sam Evanđelja.

Meditacija – vježba disanja (pranajama) mirno ležeći na leđima 20 minuta. Probajte samo biti mirni tih 20 minuta! Biti miran i kada te grizu komarci.

Molitva.

Post – stroga kontrola jela (40 kg) – pušenje alkohol. (Kušnje 4 piva). Razgovor s patrom Dudom (op. Prof. Dr. Bonaventura Duda, franjevac, umirovljeni profesor Teološkog fakulteta

Sveučilišta u Zagrebu) – točno se sjećam mjesta i njegove priče o Kainu i Abelu:

Stipe Tadić  
Tražitelji Svetoga

Nadu se Kain i Abel na nebu i Kain reče Abelu:

- Oprosti mi brate!
- Zašto, upita Abel.
- Ja sam te ubio.
- Ja se toga ne sjećam.
- Onda ču i ja pokušati zaboraviti – reče Kain.
- Dok pokušavaš, još nisi.

Treba li u produbljuvanju učitelja? Ja patra Dudu smatram svojim učiteljem, premda smo samo dva puta razgovarali, a on me se u drugom razgovoru nije niti sjetio.

Nakon razgovora s p. Dudom u sve sam užim krugovima obilazio oko crkve i jednoga se utorka ujutro prijavio za križmu. Potvrdu da sam dobro postupio dobio sam iste večeri. Supruga je razgovarala s mamom i saznala da se njen tata u nedjelju krizmao.

Do Kursilja sam i nadalje putovao sam. Ali, ovdje sam našao na prijatelje s kojima se podržavam na tom putu.”  
Primjer je dostatno rječit, a komentar nepotreban!

### Tradicionalno ukorijenjeni i osobno zreli vjernik

---

Već nam i samo ime daje naslutiti da je riječ o tipu vjernika koji je čvrsto ukorijenjen u tradiciju, ali ne i onaj koji bi svoje religijsko-religiozno uvjerenje temeljio samo na tradicionalnom pripadanju Crkvi. Ovakav je tip, kako nam jedna suradnica za sebe u intervjuu reče, "uvijek bio za nijansu više od tradicionalnoga vjernika" (Intervju br. X).

Stoga mu je i bilo nedostatno pripadanje Crkvi samo na tradicionalan način, te je svoju vjeru nastojao interiorizirati, produbiti i osobno usvojiti. Nije želio biti samo vjernikom "onako kako su bili naši stari - katolikom i Hrvatom", nego živjeti svoju vjeru na dinamičan, angažiran i zauzet osobni način.

Kao pripadnik Crkve nije imao nikada osobnoga obraćenja,<sup>142</sup> ali je u njegovu životu postojao jedan vremenski period pojačanoga zanimanja za religiozna pitanja. Stoga se i odlučuje u zrelim godinama za prihvatanje svoje vjere obnovom već primljenih sakramenata ili pak "duhovnim krštenjem krštenih". Sociološki bismo mogli reći da je od religije u širem smislu prešao na religioznost u užem smislu riječi. Odnosno, ono što je u njegovu ranom djetinjstvu ili prijašnjem životu bio pasivni religijski čin sada postaje aktivnim religijskim činom.

S tim u vezi donosimo jedan gotovo paradigmatičan pri-

mjer jedne suradnice koja je bila na prvom Malom tečaju za žene u Križevcima 1975. godine. "Odgajana sam u katoličkoj obitelji u kojoj se njegovala tradicionalna vjera i molitva. Ali moj je život bio često puta samo na papiru vjernički. Doživljaj obraćenja zbivao se polako u mom bračnom životu jer je moj muž bio istinski vjernik i živio je po Evandelju. I nakon dvadeset i jedne godine suradništva u Malom tečaju, mogu reći da je obraćenje išlo polako. Bio je to i ostao proces koji traje i još uvijek nije postignuto zadovoljavajuće stanje. Od nagle srdite i eksplozivne, postajem "ugodnija", smirenija i promišljenija osoba. Evandelje postaje moj život i stvarnost po kojemu se dade radosno živjeti. Veliki križevi i muka na mom životnom putu bivaju nošeni od samoga Isusa, moga prijatelja i brata i uz veliku pomoć moje prijateljske grupe. Bez nje jednostavno ne mogu zamisliti prošle, a ni buduće dane.

*Iskustvo samoga Boga u mome je životu tako opipljivo da to želim svakome. Stvarno sam uvjereni da je On tu i da me ne pušta bez svoje zaštite. Do toga iskustva ne bih došla bez produbljivanja, bez molitve i Evandelja - Bože Riječi. No, želja za promjenom sebe mora nas pokretati na novom putu, ljubav za druge, odaziv na Božju ponudu biti Njegov su-radnik*" (Intervju br. XX, istaknula suradnica).

Ovakav tip vjernika nikada u svome vjerničkome životu nije, prema vanjskim znakovima, imao nešto spektakularno, senzacionalno, "obraćeničko", "karizmatičko"... Živio je svoj vjernički život "podnoseći tegobu dana i žegu" (Mt 20, 12) što mu je život uvijek nanovo donosio. No, to nikako ne znači da u njegovu vjerničkome životu nije bilo plima i oseka, tihog povjetara i oluja, vremena "pustinja", "suša" i većih iskušenja. Ali u svemu tome on nije klonuo, nije nakon mogućih "padova ostajao ležati", nego je uvijek nanovo (naravno primarno Božjom pomoću! kročio dalje vijugavim i pravim, strmim, okomitim ali i ravnim stazama svoga vjerničkoga života.

Samo temeljnjim obilježjem opisani tip vjernika čini nam se i brojčano najbrojnijim u novim eklezijalnim pokretima. To je ona "tiha većina", nije bučna, lako se ne primjećuje i gotovo do samozatajnosti nosi svoj križ i svoje breme svakodnevnoga vjerničkog života. Ali ne sami ... Niti kao zajednica niti kao pojedinac. Svaki će vam od njih u vjeri iskusniji u razgovoru reći da mu Bog pomaže nositi terete i breme života i pritom citirati Evandelje i reći one poznate Isusove riječi: "Jaram je moj sladak, a moje breme lako" (Mt 11, 30).

Da je tome tako uvjeravaju nas i odgovor na naše anketno pitanje: *Kakav je bio vaš odnos prema vjeri prije uključenja u pokret?* Više od polovine njih (52%), prisjetimo se, izjavilo je da su bili uvjereni i praktični vjernici, a preko jedne trećine (38,5%) tvrdi da su bili formalni, tradicionalni vjernici.

Ravnodušnih prema vjeri bilo je 5,4%. A samo 0,2% pripadalo je drugim kršćanskim konfesijama. Isti je postotak pripadnika drugih nekršćanskih religija.

Prema anketnim rezultatima opravdano je, dakle, zaključiti da u daleko najvećem postotku (čak 92,5%) tradicionalno ukorijenjeni i uvjereni vjernici nakon uključenja u neki eklezijalni pokret, postaju još ukorjenjeniji, produbljeniji i intenzivniji vjernici. To pak znači da su novi eklezijalni pokreti ponajprije mjesta za *re-evangelizaciju Crkve* i njezinih vjernika. Upravo je to ono o čemu posljednjih godina govori papa Ivan Pavao II.

A što se tiče *evangelizacije svijeta* dostatno govori podatak da je među pripadnicima crkvenih pokreta broj onih koji su prije bili pripadnici drugih religija, konfesija, agnostici, ateisti, ili potpuno religijski ravnodušni, relativno malen. Čini nam se da se u maksimalnom slučaju radi o 8-10 % pripadnika novih eklezijalnih pokreta. Ali ni taj postotak, s obzirom na visok stupanj relativnosti brojeva i postotaka, kad je riječ o "pokretu milosti u srcu", (kako se izrazio intervjuirani i već ranije citirani pripadnik!), nije čak niti statistički zanemariv. *Pokretu milosti u srcu*, naime, nitko nije nevažan jer, kako kaže Ivan Pavao II. u svojoj prvoj enciklici "Redemptor hominis", čovjek je put Crkve. A male zajednice svjesnih i odgovornih vjernika u crkvenim pokretima upravo i imaju zadaću stvoriti ugodan prostor i prikladnu atmosferu, te omogućiti procese u kojem se pojedinac "*uči vjerovati*" iz iskustva i u *i/ili* s kojima počinje otkrivati vjeru kao konkretnu istinu svakodnevnoga života.



---

## **VIII.**

**ZAKLJUČNO**  
**RAZMIŠLJANJE:**  
**PERSPEKTIVE**  
**NOVIH**  
**EKLEZIJALNIH**  
**POKRETA**  
**U KATOLIČKOJ**  
**CRKVI U**  
**HRVATA**

---



Sukladno dosadašnjim razmišljanjima i postavkama rada, nastojat ćemo, samo u temeljnim orijentacijskim naznakama, donijeti primjerene zaključke i nešto reći o perspektivi novih eklezijalnih pokreta u našoj Crkvi i na našim prostorima. U detaljnije prognoze ne bismo se upuštali, među inim razlozima, i stoga što smo se suviše dobro uvjerili u vrlo veliku kompleksnost, fluidnost, dinamičnost i "neuhvatljivost" religijsko-religioznoga fenomena općenito. Navlastito u svu njegovu složenost i suptilnost u iskazivanju "življene" religije i religioznosti u novim eklezijalnim pokretima.

Osim navedenoga, oprezu u zaključivanju i poglavito prognozi uči nas i činjenica da nitko od seizmografa religijskoga ponašanja i seizmologa religijskog stanja u modernom društvu nije predvidio ovaj religijski revival i "povratak svetoga" u (post)modernom, (post)sekularnom vremenu. Štoviše, sociolozi su mu i onda kad više nisu mogli izbjegći činjenicu religijskog revivala predviđali kratak "rok trajanja" jer se, po njihovu mišljenju, očituje osjećajnošću, kolektivnim emocijama, mlađenačkom zanesenošću, više negoli artikuliranim sustavom vjerovanja određene religijske ustanove. No, on traje već više od tri decenija - od kasnih šezdesetih sve do naših dana - i ne pokazuje nikakve "znakove umora". Naprotiv, na našim prostorima, prije svega promjenom bivšega političkog ustroja i njegova represivnog i urođeno maligna odnosa prema religiji, upravo doživjava svoj bujan rast. I to ne samo unutar eklezijalnih prostora nego i šire na cijelovitom području religijskoga pa i društvenoga. Evidentno širenje, rast i bujanje novih religijskih pokreta, dosada nepoznatih na našim prostorima, to dostatno potvrđuje.

No, prije nego što pojedinačno po poglavljima donešemo i prezentiramo zaključke, izdvojiti ćemo onaj najopćenitiji i toliko puta eksplisirani u ovom radu, a tiče se fenomena religije i religioznosti općenito.

možemo reći da je vrlo raznoradan, kompleksan, mnogoznačan i, *eo ipso, vrlo težak i zahtjevan za primjereno kvalitativno sociološko istraživanje*. Ali ne samo za sociološko nego i uopće za sve pojedinačne discipline *društvenih i duhovnih znanosti koje se tim fenomenom bave, a koje svojim metodama ipak čine stanovitu redukciju društvene zbilje i njezinih pojedinih segmenta*. Stoga smo se u istraživanju religijsko-religioznoga fenomena i založili za interdisciplinarni, multiteorijski i plurimetodologiski pristup ovome uistinu vrlo složenu fenomenu.

U posrednom definiranju religije i religioznosti ukazali smo na aktualnost produbljivanja dimenzija religije i religioznosti i proširivanja njihovog interpretativnog okvira. Od svih dimenzija religije i religioznosti najviše smo pozornosti posvetili *toliko u novim eklezijalnim pokretima akceptiranoj dimenziji religioznoga iskustva*. Držimo, naime, da će dimenzija *religioznoga iskustva u novim društvenim okolnostima* koje generiraju i promjene religijsko religiozne situacije u društvu u budućim istraživanjima zadobiti središnje značenje.

Religija i religioznost naime, unatoč svoj svojoj specifičnosti, nisu fenomeni koji bi bili izolirani od društva, društvenih procesa, kulturnih i civilizacijskih tečevina ljudske povijesti. To poglavito vrijedi za globalne povijesne procese i fenomene industrijalizacije, modernizacije, urbanizacije, a na našim prostima donedavne ideologizacije društva, čemu smo u radu dali primjereno značenje. No, *ono što je korjenito dovodilo u pitanje religiju i religijsko ponašanje bio je novovjekni fenomen i proces sekularizacije*.

Međutim, uz spomenutu osjetljivost na društvene, kulturne, civilizacijske i ine čimbenike promjena u društvu, religija i religioznost pokazuju i visok stupanj otpornosti prema "vanjskim" čimbenicima i generatorima promjena u društvu. Štoviše, ponekad i počesto upravo i kao re-akcija na njih.

II. Rasulo srednjovjekovnog orada, i definitivni silazak s pozornice povijesti sakralizirane slike svijeta i njemu imantne društvene paradigme kao i oštra suprotstavljenost između iskustva i pojmovanja (*res extensa, res cogitans*), svakako je značilo i redupcionizam religije i religijskoga (samo) na racionalno-kognitivnu dimenziju. Novovjeke ideje autonomije ("*sapere aude!*" i "*etsi Deus non daretur!*") čovjeka i njegove punoljetnosti tome su također uvelike pridonijela svoj obol. Religiji i religioznosti na taj je način radikalno zanijekana svaka mogućnost prodiranja u iskustvenu sferu čovjeka.

Moderna su pak društva, društva koja su nastala rasapom srednjovjekovnog orda i spomenute društvene paradigme, kompleksna, složena, društva. Karakteriziraju ih religijski, na

počecima samo konfesionalni, pluralizam, institucionalna diferencijacija, profesionalna specijalizacija i svjetonazorsko ideološki pluralizam. Takvom je stanju stvari u modernom društvu pridonijela *racionalizacija koja je jamačno i supstrat* takvoga društva. Sve to po sebi i na izravan način implicira proces i fenomen sekularizacije modernih društava. U tim i takvim okolnostima, modernizacije, industrijalizacije i urbanizacije društva religija i religioznost, kao njezin subjektivni izraz, sve više "emigrira" iz manifestativne društvene u privatnu intimnu sferu pojedinca. Gubi svaku društvenu relevantnost.

Štoviše, tako radikalna sekularizacija, pretjerana svjetovnost svijeta i dekristijanizacije tradicionalno "kršćanskih" društava, navela je čak i teologe da vizijama jednoga "bezvjerskoga, ateističkog kršćanstva", "teologijom mrtvoga Boga" i sami navijeste kraj religije. U modernom su se društvu dakle sekularizirale i religijske ustanove - crkve.

Vrijeme je, međutim, pokazalo da se tako pretjerana svjetovnost svijeta i tako radikalizirana sekularizacija ne mogu održati. Iskonska pitanja *cjelovitoga smisla ljudske egzistencije* ne mogu se dugo i bez ozbiljnih posljedica prešućivati. Radikalna sekularizacija i vrijeme u kojemu su religijska i religiozna pitanja doista bila na margini (ne samo društvenoga) značenja ubrzano su izazvali otpor i re-akciju.

Novi religijski pokreti, nova eklezijalna gibanja i "religije mladih" koncem šezdesetih i na ovamo dostatno govore tome u prilog. Onda kad su je seismografi religijskoga ponašanja, pa čak i teolozi "otpisali", religija postaje aktualnom za iznenadujuće veliki broj mladih, obrazovanih i imućnih ljudi. Taj se segment fenomena revitalizacije religije u sociologiji religije obično nazva *pobunom religijske elite*. No, u svijetu radikalne svjetovnosti i sekularizacije došlo je također i do *pobune religijskih masa*. Drugi segment istoga fenomena, odnosno povratka i revitalizacije religije i religijskoga jest pobuna religijskih masa, odnosno u literaturi poznata kao pučke religije. Jednu i drugu "pobunu" protiv pretjerane svjetovnosti svijeta, sekularizacije ili dekristijanizacije zajedničkim imenom nazvali smo *antisekularizacija*. Fenomenima i društvenim procesima sekularizacije i antisekularizacije posvetili smo u radu primjerenu pozornost i držimo da to ovdje i sada više nije potrebno eksplikirati.

Potrebno je, međutim, velikim koracima i u kratkim crtačima ponovno naglasiti ključne društvene momente koji su doveli do *antisekularizacije i suvremenoga religijsko-religioznoga revivala*.

Naime, optimistička i naivno-religijska očekivanja moderne koncem 60-ih počinju doživljavati svoj početak kraja. Potpuni fijasko nove ljevice na političkom području definitivno

ruši mogućnosti realizacije političke utopije i njezinih slatkorečivih soterioloških obećanja. Legitimnost cjelovitoga društva i pojedinca u njemu posta(la)je upitnom i problematičnom. Civilizacija koja je obećavala da će (pozitivna) znanost riješiti sve probleme čovjeka i društva našla se više pred razornim i katastrofičnim prijetnjama od rezultata te iste znanosti negoli pred rješenjem svekolikih ljudskih problema.

Raskorak između tehničkih i tehnologičkih dostignuća, s jedne strane, i etičke svijesti i (ne)moralnoga, preciznije kazano neodgovornoga ljudskoga ponašanja, s druge, ne da se "*znanstveno*" nadvladati. Ontološki hijat između fizike i *metafizike* doveo je u svojim počecima do supostojanja dviju paralelnih istina: znanstvene i religijske. Svijet moderne, poglavito u svojoj prosvjetiteljskoj, svjetonazorskoj varijanti, priklonio se prvoj. A kada je njezinom dalnjom fragmentarizacijom došlo do globalnoga gubljenja smisla, svijet moderne (*p*)ostaje trajno lišen svoje utopističke aureole.

Ono pak što je na globalnome društvenom planu prethodilo antisekularizaciji bilo je svekoliko potkapanje temelja i *rušenje poglavito religijskih sadržaja moderne: vjera u znanost, linearni progres, lažna obećanja društvene utopije, kolosalna i spektakularna rušenja velikih ideologija* i njihovo prelaženje u mentalitet. Razčarana slika svijeta postaje raz-očaranom. Moderna kasnih šezdesetih, dakle, iscrpljuje sve tradicionalne oblike svoga legitimleta i dovodi do osjećaja sveprisutne krize. Fragmentarizacija istine, znanosti i slike svijeta dovodi do gubljenja globalnoga smisla. A na pitanja globalnoga smisla i konačnih dobara valjane odgovore daje (samo) - religija.

U globalnomu gubljenju smisla, nakon raz-o-čaranja svjetovnim i onim čemu se iskazivao kult kao religijskomu ("znanost", "progres", "ideologija"), dolazi do *intenzivnog i neutaživoga traganja za osobnim, iskustvenim doživljajem svetoga*. Novi religijski revival, kako u novim religijskim tako i u novim eklezijalnim pokretima upravo takva pitanja stavlaju u središte svoje pozornosti. Poglavito pak obećavaju mogućnost *osobnog, neposrednog, iskustvenog doživljaja svetoga*. Budući pak da su se u modernome svijetu sekularizirala ne samo društva, nego i religijske institucije - otuda onda u novim religijskim i eklezijalnim pokretima jasna i nedvojbena rehabilitacija autentično religijskih i religioznih dimenzija života.

Zaključujemo dakle, da radikalizacija i radikalizam sekularizacije i sekularizma u pravilu rađa novim i neutaživim traženjima (iskustva) "nečega posve drugoga". Novi religijski i eklezijalni pokreti samo su najradikalniji i najeklatantniji primjer takovoga traženja. Takvi pak pokreti redovito nastaju u kriznim vremenima društva i pojačanim tenzijama između

pojedinca i društva. Ovi potonji, da tako kažemo društveni uvjeti, globalne krize, tranzicije, pojačane tenzije između društva i pojedinca, a poglavito metafizička kriza, (da ne kažemo atrofija!), i kriza identiteta u modernom društvu, "društvo visokog rizika" (Beck!), mogu biti samo katalizatorom toga traženja.

Ovdje je vrlo važno naglasiti još jednu činjenicu: pojavak novoga tipa religije i religioznosti, kao i nastajanje novih religijskih i eklezijalnih pokreta, ne znači naprsto i zaustavljanje procesa daljnje sekularizacije modernih društava. Naprotiv, mnoge analize ukazuju na to da se taj proces i dalje nastavlja. Zaključujemo, dakle, da paralelno s dalnjom sekularizacijom društva, nastaju, rastu i bujaju novi religijski i eklezijalni pokreti kao izraz traženja iskustva i neposrednog doživljaja Svetoga, ali i kao re-akcija na pretjeranu svjetovnost svijeta i njegovu radikalnu sekulariziranost. Ova naizgled paradoksalna situacija, ponavljamo još jednom, - *samo je na izgled paradoksalna*.

III. Glede novih eklezijalnih pokreta u Katoličkoj crkvi u Hrvata možemo reći da ih ne možemo razumjeti, ako ih ne lociramo u širi društveni i eklezijalni kontekst i širi referentni okvir stanja religijske situacije u (post)modernome i (anti)sekulariziranom svijetu i (po)koncilskom vremenu u Katoličkoj crkvi.

Novi eklezijalni pokreti uvijek su zapravo odgovor laika, a ne pripadnika hijerarhijskog dijela Crkve, na primarno eklezijalne, a potom i šire društvene (ne)prilike i izazove svoga vremena. Stoga su i oni svojevrsni signum temporis, o kojem govori Drugi vatikanski koncil, u suvremenom društvu i Crkvi. Prisjetimo se da je Katolička Crkva tek Drugim vatikanskim koncilom, proglašivši autonomiju temporalnih vrednota, i njegovim Dokumentima napravila iskorak prema modernome svijetu. Opravdano je, stoga, zaključiti da je poticaj za stvaranje novih laičkih eklezijalnih pokreta došao iz same Crkve. Točnije i preciznije rečeno istina je da u promijenjenim okolnostima u (sekulariziranu) svijetu hijerarhijska Crkva nije sprečavala nego poticala njihovo nastajanje.

Zato je i razumljiv pokušaj sociologa da se novi eklezijalni pokreti kao i karizmatska obnova (re)interpretiraju kao "šok" moderniteta i turbulentnog (po)koncilskog vremena u Crkvi. Ove se pokrete i gibanja pokušalo protumačiti i kao prosvjed laika protiv eklezijalne kontrole ili, još preciznije rečeno, protest protiv monopolja klerika nad područjem sakralnoga, te konačno kao odnos pojedinca, zajednice i grupe prema društvu.

Nakon Drugoga vatikanskog koncila i u Crkvi u Hrvata među laicima počinju djelovati različite duhovne silnice, gibanja, eklezijalni pokreti. Nastaju iz vjerničke "baze", nemaju

čvrste organizacije, formalnoga članstva, nisu "utvrđeni" nikakvim zakonskim, kanonsko-juridičkim formama, nisu se ustrojili kao organizacija, (premda su se neki nakon demokratskih promjena zbog stjecanja pravne osobnosti registrirali kao udruge kod nadležnih državnih i crkvenih struktura), niti su ustanovljeni nekim aktom ili željom crkvene hijerarhije. Naprotiv, postojala je i postoji stanovita napetost između tradicionalnog načina pastoriziranja vjernika u župama i pripadnika novih eklezijalnih pokreta koji su pridonosili i pridonose stvaranju novoga mentaliteta vjerničke prisutnosti u našem društvu i na našim prostorima. Ti pokreti i ta laička gibanja, kako je prethodno rečeno, na našim prostorima (još uvijek!) ostaju na rubovima službenih crkvenih događanja. Nešto slično, da se poslužimo figurativnim izrazom, kao sub-kultura u društvu.

Svako povjesno razdoblje i svaka povjesna etapa i u Crkvi ima svoje vlastitosti, svoja obilježja i svoju zakonitost. Dinamizam društvenih i političkih promjena i popuštanje represivnog odnosa prema religiji u bivšem režimu i turbulentnost vremena i dinamizam eklezijalnih promjena od vremena Koncila, koji kao da su vremenski koincidirali, nije niti mogao ostati bez odjeka i na našim prostorima i u našoj Crkvi.

Vlastitost i temeljna obilježja pripadnika novih eklezijalnih pokreta i na našim su prostorima ista kao i u univerzalnoj Crkvi i globalnome svijetu. Poglavitno pojačani interes za autentično religiozna pitanja: pitanja cjelovitog smisla ljudskog življenja, naglašavanje kontemplativno-mističnih elemenata, kristocentričnost i eklezijalnost, naročito naglašavanje *osobnoga religioznoga doživljaja i iskustva*, darova Duha, pojačan interes za čitanje Biblije, spontana glasno izrečena molitva, ne strogo strukturirani liturgijski obred, povratak iskustvima prve Crkve, (crkvenim) ocima. Pritom se pak ne želi zaboraviti niti "zemaljska i vremenita dobra" niti na Koncilu njihovu proglašenu autonomiju.

O novim eklezijalnim pokretima, prema prethodno ekspliranim našim kriterijima, u Katoličkoj crkvi, a time i u Katoličkoj crkvi u Hrvata, moguće je govoriti ne kao o potpuno novom fenomenu koji bi u crkvenoj povijesti bio sasvim nepoznat, nego više o "promjeni naglaska", "revivalu", "povratku izvorima" i oživljavanju autentično religiozne dimenzije kršćanskoga života u dekristianiziranom svijetu. Ono što jedan eklezijalni pokret razlikuje od drugoga nipošto nije sadržaj nego metoda kojom se do religijskoga, ili još točnije rečeno religioznoga iskustvenoga doživljaja Svetoga želi doći.

Postavimo li pak pitanje mogu li ovi pokreti značajnije utjecati na društvene i eklezijalne prilike na našim prostorima možemo dati eksplicitan odgovor. Sami pripadnici izričito kažu

da im to nije zadaća. Oni samo žele radikalno kristijanizirati vlastitu osobu, grupu ili zajednicu, a tek onda implicitno i posredno promijeniti eklezijalne i/ili društvene strukture. Drugim riječima kazano: oni bi to možda potencijalno i mogli, ali oni to - jednostavno ne žele. Naročito ne "revolucionarnim" metodama.

U ovim je pokretima gotovo sve locirano u sferu privatnosti: iskustvo, doživljaj, značenje i motivacija. Na širi eklezijalni i društveni plan može se samo transferirati posredno, *implicitno i osobno* ili pak u malim i zajedničarskim skupinama. Možda upravo to daje za pravo sociološkom zaključivanju kako se i u novim eklezijalnim pokretima radi o jačanju individualizma i u sferi religije, što je opet po sebi par excellence vrednota postmoderne. Novi eklezijalni pokreti, utemeljeno je zaključiti, imaju mnoga obilježja postmoderne. Naglašavanje, osobnoga, doživljajnoga, komunitarnog, iskustvenog, a(anti)institucionalnog, apolitičnog, supra ili sub racionalnog,... itd.

IV. U sociografiji anketiranih eklezijalnih pokreta bilo je govora, o njihovoj genezi, razvoju, *specifičnoj karizmi* pojedinog pokreta, temeljnog obilježju i djelovanju na našim prostorima. U našoj su Crkvi i na našim prostorima sa svojim djelovanjem svi započeli nakon Drugoga vatikanskog koncila, u pravilu među studentskom mладеžи. Specifičnost crkvenih pokreta nije u organizaciji, pokret per definitionem - nije organizacija, ili ciljevima, nego u metodi koju primjenjuje da bi ostvario zadaću, kako se to u Kursilju kaže, "fermentacije" sredine kvascem Evandjela. Dakle, stalo im je primarno do radikalne osobne evangelizacije vlastite osobe, a ne kako se to nekada govorilo do "posvećenja svijeta" - consecratio mundi, ili "restaurare omnia in Christo!". Crkveni su se pokreti relativno brzo proširili preko granica zemalja u kojima su nastali po svim kontinentima i mnogim državama svijeta. Premda su neki od njih nastali prije Koncila, nekim svojim akcentima i dinamizmom su anticipirali Koncil (npr. shvaćanje Crkve kao "hodočasničkoga naroda Božjega").

Novi eklezijalni pokreti daju snažan naglasak zajedništvu, komunitarnom življenju u Crkvi, bazičnim zajednicama, jedinstvenosti a ne dihotomiji Božjeg naroda. I dok je gotovo kroz svu povijest Crkve od Konstantina na ovamo, naglasak bio na hijerarhijskoj podjeli Božjega naroda na klerike i laike, u novim se crkvenim gibanjima i pokretima snažno akceptira jedinstvenost Božjega naroda. Istina je da se uvažava različitost službi, ali ne u smislu vladanja ili nadređenosti pripadnika hijerarhijske službe i subordiniranost vjernika laika njima. Pokreti prije svega svojom metodom smjeraju k rubnim, odno-

sno već sekulariziranim kršćanima. Stoga i jesu pogodna mjesa-  
ta za reevangelizaciju Crkve o kojoj toliko govori aktualni papa  
Ivan Pavao II.

Ono pak što sociologu religije suvremene eklezijalne pokrete čini zanimljivim jest autentična rehabilitacija religije i religijskoga u post-sekularnum vremenu, vremenu korjenite svjetovnosti svijeta pa i religijskih ustanova. Komunitarnom življenju i intencijama stvaranja malih grupa prijatelja, istomisljenika koji se međusobno susreću, mole i podupiru, u ovim se crkvenim pokretima pridaje veliki značaj. Službena Crkva pak preko eklezijalnih pokreta, nastoji provesti reevangelizaciju i evangelizirati svijet.

Što se pak eklezijalnih pokreta u Crkvi u Hrvata tiče već je rečeno da su neki od njih nastali na Zapadu, u posve sekulariziranu svijetu, dok su drugi nastali autohtonu na našim prostorima. Prije negoli su se pojavili i ukorijenili na našim prostorima neki su od njih za sobom već imali više desetljeća iskustva i djelovanje u zemljama Zapadne Europe i svijeta. Razlozi njihova relativnog kašnjenja s djelovanjem na našim prostorima nalaze se u dotad još nezrelim kako društvenim tako i u eklezijalnim uvjetima za njihovo djelovanje.

Ondašnje političke prilike i odnos komunističke vlasti prema religiji i Crkvi, svojom je represivnošću u prvim desetljećima nakon Drugoga svjetskoga rata onemogućavao i dotadašnje pastoralno djelovanje Crkve, a kamoli dopuštao još i neke nove forme i pokrete "otuđene religijske svijesti".

No, ni eklezijalne prilike prije Drugoga vatikanskog koncila još nisu bile zrele za djelovanje novih eklezijalnih pokreta u našoj Crkvi.

Glavne smo razloge pojавku novih eklezijalnih pokreta na našim prostorima, uz postupno mijenjanje i popuštanje represije režima prema religiji i Crkvi i (po)koncilsko otvaranje Crkve svijetu, pronašli u prodiranju građanskih sadržaja života na naše prostore, a samim time i sekularizacije. Upravo se, kako je već više puta naglašeno *sekularizacija, odnosno dekristijanizacija, i pretjerana svjetovnost svijeta, po sebi i na izravan način, reperkutira na pojavak novih, kako religijskih tako i eklezijalnih pokreta.*

Glede pobližeg upoznavanja s pripadnicima novih crkvenih pokreta na našim prostorima, nastojali smo doći i do nekih empirijskih i iskustveno utemeljenih podataka. U tu smo se svrhu poslužili trima međusobno kombiniranim metodama: sustavnim promatranjem i sudjelovanjem, anketnim istraživanjem i metodom dubinskoga intervjeta. Razumije se pak da je uz te tri metode obavljeno i mnoštvo formalnih i neformalnih razgovora s pripadnicima pokreta, angažiranjim djelatnicima, suradnicima mnogih pokreta. Dobivene smo rezultate nastojali,

sine ira et studio, prikazati i interpretirati. Glede toga možemo samo ponoviti onu poznatu krialicu da su "činjenice tvrde glave" ili (pravnu) izreku "contra factum non est argumentum!"

Budući pak da nas je u istraživanju primarno zanimala kvalitativna analiza značenja religije za osobni život vjernika, pitali smo o tome same vjernike. Još jednom spominjemo upotrijebljeno metodološko pravilo: "*Kako ćete znati što je nekome subjektivno važno?*" *Tako da ga sama pitate!*

Tipologija vjernika u novim eklezijalnim pokretima više nam se nadala kao rezultat metoda sustavnog promatranja i vođenih dubinskih intervjeta, ali jednako tako i kao rezultat mnogih spominjanih formalnih i neformalnih razgovora s vjernicima i voditeljima novih eklezijalnih pokreta. Anketnim istraživanjem u ovako selektivnim skupinama uglavnom smo dobili posve očekivane rezultate. S obzirom da smo kod gotovo svih pripadnika novih eklezijalnih pokreta primijetili naglašeno pojačanu želju za molitvom, a upravo molitva izražava ono *tražiteljsko u religiji i religioznosti*, upravo nam se moment tog tražiteljskoga nametnuo kao temeljna odrednica za tipologiju vjernika u novim eklezijalnim pokretima. Molitvom i predanjem pripadnici eklezijalnih pokreta najčešće dolaze do osobnoga vjerničkoga iskustva, i sami preko molitve postaju "rezultat" toga vjerničkoga iskustva.

Na početku ovih završnih refleksija izrazili smo razloge svoje opreznosti u donošenju zaključaka i poglavito "prognoze" budućnosti novih eklezijalnih pokreta. Nije ih potrebno ponovno eksplisirati.

Moramo, međutim, reći da u budućnosti eklezijalnim pokretima poglavito prijete dvije potencijalne opasnosti. One su možda na stanovit i latentan način već sada u njima nazočne. Prva je opasnost sektaškog zatvaranja u vlastite (fideističke) samodostatnosti. Druga se pak krije u rutiniziranju svakodnevnoga života i dobro poznati problem generacijske izmjene članstva, odnosno problem vezan uz, sociološki govoreći, *institucionalizaciju karizme*. Krucijalno je pitanje, i ne samo budućnosti nego i sadašnjosti, kako izbjegći Scilu a da se pritom ne razbijje ili nasuče na Haribdu.

Na kraju je još potrebno reći da će se u suvremenom društvu koje je obilježeno racionalizacijom života i civilizacijom konzum(er)izma, teško moći biti religioznim bez osobnoga religioznoga doživljaja i vlastitoga vjerničkoga iskustva. Prepostavljamo, naime, da su vremena kada se moglo biti vjernikom iz svjetonazorskih, kulturoloških, društvenih i inih neosobnih razloga samo pripadanja određenoj religijskoj ustanovi definitivno prošla.

Poznati suvremeni teolog Karl Rahner reče da će *kršćanin budućnosti biti mistik ili da ga neće biti*. Samo malko parafrazi-

rajući ovoga poznatoga teologa zaključili bismo: *vjernik budućnosti bit će osobno iskustveni uvjereni vjernik ili ga neće biti.* Pripadnik novih eklesijalnih pokreta, u stanovitu smislu, već sada to želi biti i jest. A *traženja osobnoga religioznoga iskustva niti su presahla u suvremenom posve svjetovnom svijetu*, niti će presahnuti u budućemu – kakav god on bio. I čovjek budućnosti biti će također i *religioznim pustolovom i tražiteljem S(s)vetoga ili ga neće biti.*

---

*Kratice*





<i>AA</i>	<i>Apostolicam actusitatem</i>
<i>CL</i>	<i>Christifideles Laici</i>
<i>CT</i>	<i>Catechesi tradendae</i>
<i>DV</i>	<i>Dei Verbum</i>
<i>EN</i>	<i>Evangelium nuntiandi</i>
<i>FC</i>	<i>Familiaris consortio</i>
<i>HV</i>	<i>Humanae vitae</i>
<i>LG</i>	<i>Lumen gentium</i>
<i>RH</i>	<i>Redemptor hominis</i>
<i>RPKL</i>	<i>Religijsko-pedagoško katehetski leksikon</i>
<i>SD</i>	<i>Salvifici doloris</i>



---

# LITERATURA

---





- Acquaviva, Sabino (1966.), *L' eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano.
- Acquaviva, S. Sabino; Guzzardi Gustavo, (a cura di), (1973.), *La secolarizzazione*, Bologna, Il Mulino.
- Acquaviva, Sabino; Pace, Enzo (1992.), *Sociologia delle Religioni*, Roma, La Nuova Italia.
- Acquaviva, Sabino; Pace, Enzo (1996.), *Sociologija religije. Problemi i perspektive*, Zagreb, Societas.
- Acquaviva, Sabino; S. Stella, Renato (1989.), *Fine di un' ideologia: la secolarizzazione*, Roma.
- Acquaviva S.; Guzzardi G., (1973.), *La secolarizzazione*, Bologna.
- Alberoni, F. (1977.), *Movimento e istituzione*, Bologna, Il Mulino.
- Anić, Vladimir (1994.), *Rječnik hrvatskoga jezika*, Zagreb, Novi liber.
- Anić, Vladimir; Goldstein, Ivo, (1999.), *Rječnik stranih riječi*, Zagreb, Novi liber.
- Aračić, Pero (ur.), (2001.), "Jeremija što vidiš?" (Jr 24, 3), *Crkva u hrvatskom tranzicijskom društvu*, Đakovo, Diacovensia.
- Badurina, Srećko (1989.), *Prema novoj kršćanskoj zrelosti*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Bajšić, Vjekoslav (1994.), Mehanizmi grupnog ponašanja, granice čovjekovih mogućnosti (187-203) u zborniku *Rat u Bosni i Hercegovini, uzroci posljedice, perspektive*, Samobor, Franjevačka teologija - Sarajevo.
- Baloban, Josip (1982.), *Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft. Analyse der gegenwärtigen pastoralen Situation in der Erzdiözese Zagreb (Nordkroatien) unter besonderer Berücksichtigung der distanzierten Kirchlichkeit*, Zürich - Einsiedeln - Köln.
- Baloban, Stjepan (1993.) - (ur.), *Zbor hrvatskih vjernika laika*, Zagreb Glas Koncila - Kršćanska sadašnjost.
- Barbarić, Slavko (1981.), *Umkehr als fundamentale Lehr - und Lernaufgabe christlicher Erwachsenenbildung*, Frankfurt am Mein - Bern - New York, Peter Lang.
- Bartz, Wilhelm (1984.), *Sekte danas*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Baumert, Norbert (1988.), Die neokatechumenalen Gemeinschaften, (170-177), in: Freiderike, Valentin; Schmitt, Albert, *Lebendige Kirche*, Mainz, Neu geistliche Bewegungen.
- Beck, U., (1986.), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt.
- Beckford, James (1989.), *Religion and Advanced Industrial Society*, London.
- Beckford, James (1985.), *The Cult Controversies*, London and

- New York, Tavistoch Publikations LTD
- Beckford, James; Luckmann, Thomas, (1989.), *The Changing Face of Religion*, London, Sage Publications Ltd.
- Bell, Daniel (1979.), "The Return of Sacred", *Journal for the Scientific Study of Religion*, br. 3.
- Berger, Peter, L. (1969.), *The Sacerd Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books.
- Berger, Peter, L., (1970.), *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt.
- Berger, P. L., (1973.), *Zur Dialektik von Religion und Gessellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt.
- Bergson, Henry (1932.), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan.
- Bergeron, Richard (1982.), *Le cortege des fous de Dieu, Un chrétien scrute les nouvelles religions*, Montreal.
- Bernsdorf, Werner (1969.), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, Enke Verlag.
- Bischof, Helmut (1988.), *Charismatische Erneuerung in der katolischen Kirche*, in: Frederike, Valentin; Schmitt Albert, *Lebendige Kirche. Neue geistliche Bewegungen*, Mainz.
- Blasquez, Ricardo (1991.), *Neokatekumenski Put formacije prezbitera u rimskom sjemeništu "Redemptoris Mater"*, Pazin, IKD "Juraj Dobrila".
- Blažević, J.; Nikić, M., Koprek, I. (2001.). *Duhovni i religiozni pokreti*, u: Aračić, P. (uredio), "Jeremija, što vidiš?" (Jr 24, 3), *Crkva u hrvatskom tranzicijskom društву*, Đakovo, Diacovensia.
- Boff, Leonardo (1988.), *Crkva, karizma i vlast*, Zagreb, Stvarnost.
- Bonnet, Serge; Grgec, Radovan; Vereš, Tomo (1978.), *Neoklerikalizam i pučki katolicizam*, Zagreb, HKD Sv. Ćirila i Metoda.
- Borowik, Irene (1999.), *Integracijske i dezintegracijske funkcije religije u procesu transformacije suvremene Srednje i Istične Europe*, u: I. Grubišić, S. Zrinščak (ur.), *Religija i integracija*, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb.
- Brigić, Dario (1999.), Franjevačka mladež u: *Zajedničko svjedočenje vjere*, Zagreb, Glas Koncila.
- Brouwers, Christian; Willi, W. (1987.), Wie ich euch geliebt habe? Marriage Encounter, in: *Erneuerung in Kirche und Gesellschaft*, 31, 42.
- Buber, Martin (1986.), *Ja i Ti*, Beograd, Mladost.
- Casanova, José (1994.), *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Caporale, R.; Grumelli, A. (1972.), *Religione e ateismo nelle*

- società secolarizzate, Bologna, Il Mulino.
- Cascales, Josef. G. (1974.), *Die gerade Strasse, Der Cursillo in seinem Wesen*, Wien, Cursillos ADC.
- Cascales, Josef, G. (1974.) *Die christliche Freundschaftsgruppe ein Lexikon für Theorie und Praxis*, Wien-Klagenfurt, Hermagoras.
- Cascales, Josef, G. (1984.) *Mali tečaj - Kursiljo*, Zagreb; (izv.) Cursillo - *Was ist das?*, Wien.
- Cascales, Josef G. (1967.), *Die Gruppe*, Wien, Cursillos ADC.
- Cascales, Joseef, G. (1986.), *Wesentliches für wache Christen, Wegweiser*, Wien, Cursillos ADC.
- Cifrić, Ivan, Vjernička struktura u tranzicijskom kontekstu hrvatskoga društva u: *Društvena istraživanja*, 4 (1995.) 6, 819-836.
- Ćimić, Esad (1970.), *Socijalističko društvo i religija*, Sarajevo, Svjetlost.
- Ćimić, Esad (1971.), *Drama ateizacije*, Sarajevo, Svjetlost.
- Ćimić, Esad (1978.), *Dogma i sloboda*, Beograd, Mladost.
- Ćimić, Esad (1991.), *Metodologiski doseg istraživanja unutar sociologije religije u Hrvatskoj*, Zagreb, IDIS.
- Ćimić, Esad (1992.), *Sveto i svjetovno*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.
- Dick, Anthony; Robins, Thomas (1981.), Cult, Culture and Community, in *Marriage and Family Review*, 4, 3-4.
- Ditinger, Silva (1991.), *Otok mira u Križevcima, u Novi svijet*, 9, 20-22.
- Dobbelaere, Karel (1981.) Secularization: A multidimensional Concept, u: *Current Sociology*, 29, 2, London, Sage Publications.
- Dobbelaere, Karel (1984.), Secularization Theories and socio-logical Paradigms, Convergences and Divergences, *Social Compass* 31 (2-3): 199-219.
- Dobbelaere, K.; Lauwers, J. (1973.), *Definition of Religion, A Sociological Critique*, in *Social Compass*, 20 (4) 1973, 535-551.
- Douglas, Mary (1970.), *Natural Symbols*, London, Barrie and Jenkins.
- Dugandžija, Nikola (1990.), *Božja djeca*, Zagreb, Radna zajednica republičke konferencije saveza socijalističke omladine Hrvatske; Institut za društvena istraživanja.
- Dugandžija, Nikola (1980.), *Svetovna religija*, Beograd, Mladost.
- Dugandžija, Nikola (1969.), *Religija i društvo*, Zagreb, Stvarnost.
- Eliade, Mircea (1985.), *Die Religion und das Heilige*, Salzburg.
- Eliade, Mircea (1966.), *Kosmos und Geschichte*, Reinbek.
- Faivre, A. (1986.), *Accès à l' esoterisme occidental*, Paris,

- Gallimar.
- Farkaš, Ankica (1999.), *Povijest Djela Marijina*, u: *Zajedničko svjedočanstvo vjere*, Susret crkvenih pokreta i zajednica Kristovih vjernika laika u zagrebačkoj pravoslavnoj crkvi, Zagreb, Glas Koncila.
- Favale, Agostino (e collaboratori), (1991.), *Movimenti ecclesiastici contemporanei, Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma, LAS.
- Fenn, Richard (1981.), *Liturgies and Trials*, Oxford.
- Fizzotti, E., (1996.), Giovani, psicologia ed esperienza religiosa, in: *Note di Pastorale Giovanile*, 30 (1996.), 8, 27-40.
- Foretić, Damir (1994.), Riječ urednika u: *Iskustva susreta s Bogom*, Zagreb, Novi koraci; Teovizija.
- Franzen, August (1988.), *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Frkin, Josip (1979.), Bračni susreti, u : *Bogoslovska smotra* 49 (1979.) br. 1-2 , 199-202).
- Fuček, Ivan (1977.), *Kršćanska zrelost na ispitu današnjice*, Zagreb.
- Fukuyama, Yoshio (1961.), The major dimensions of church membership in: *Review of Religious Research* 2, 154-161.
- Garr, S. M. (1984.), *The Rhetoric of professionalism: The Professionalism of Pharmacists*, Bloomington, Indiana University.
- Glock, Y.; Stark, Rodney, Charles, (1974.), *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Berkeley, University of California Press.
- Gonzales-Balado, José, Luis (1983.), *Taizé - Frére Roger: Suche nach Gemeinschaft*, Freiburg.
- Greely, A. M. (1979.), *Ethnic Variations in Religious Commitment*, u: Wuthnow, R. (ur.), *The Religious Dimensions*, New York, Academic Press.
- Grubišić, Ivan, (ur.), (1993.), *Religija i sloboda*, Split, IPDI Centar Split.
- Grubišić, Ivan (1996.), *Katolici u Dalmaciji, Religiozno ponasanje katolika u Splitsko-makarskoj nadbiskupiji*, Split, Hrvatska akadememska udruga - Split.
- Grumelli, Antonio (1981.), *Sociologia della Religione*, Roma Urbaniana University Press.
- Habermas, Jürgen, (1976.), *Die Kritik des Wohlfahrstaates und die Erschöpfung utopischen Energien*, Frankfurt.
- Hervieu-Léger, Daniele, (1987.), Charismatisme catholique et institution, in: *Le retour des certitudes*, Paris, Cerf.
- Hervieu-Léger, Daniele (1990.), *Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité*, Paris, Cerf.
- Hervieu-Léger, Daniele (1983.), *Vers un nouveau christianisme?*, Paris, Cerf.

- Houtart, Francois (1968.), *Sociologija i pastoral*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Houtart, Francois (1969.), *Eksplozija crkve*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Hörmann, Karl (1976.), *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck-Wien-München, Tyrolia.
- Hrstić, Roza (1996.), *Čaša se moja preljeva*, Đakovo, U pravi trenutak.
- Ilić, Ivan (1989.), *Svetkovina svesnosti, Poziv na institucionalnu revoluciju*, Niš, Gradina.
- Ingelhart, R. (1997.), *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton University Press, Princeton.
- Introvigne, Massimo (1990.), *I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti*, Torino.
- Introvigne, Massimo (1996.), *La sfida pentecostale*, Torino.
- Ivan Pavao II. (1999.), Sama Crkva je pokret, Poruka Ivana Pavla II. sudionicima Svjetskog kongresa crkvenih pokreta, u: *Zajedničko svjedočenje vjere*, Zagreb, Glas Koncila.
- Ivančić, Tomislav (1981.), Duhovni pokreti u Crkvi u Hrvata, *Crkva u svijetu* 16, 3, 247-252.
- Ivančić, Tomislav (1983.), Evangelizacijska uloga kršćanskih bazičnih i drugih skupina, *Crkva u svijetu*, 18, 1, 17-28.
- Ivančić, Tomislav (1990.), *Kršćanstvo u traganju za identitetom*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Ivančić, Tomislav (1981.), *Susret sa živim Bogom*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Ivančić, Tomislav (2001.), Prihvatanje Drugog vatikanskog koncila u Hrvatskoj u P. Aračić (ur.), "Jeremija što vidiš?" (Jr 24, 3), Crkva u hrvatskom tranzicijskom društvu, Đakovo, Diakovensia.
- Ivančić, Tomislav; Barun, Petar; Krolo, Lidija, (1997.), *Zov i odgovor, Prilog razumijevanju karizme zajednice "Molitva i Riječ"*, u Zagreb.
- James, William, (1990.), *Raznolikosti religioznog iskustva*, Zagreb, Naprijed.
- Jedin, Hubert (1968.), *Velika povijest Crkve, I-III*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Jukić, Jakov (1973.) *Religija u modernom industrijskom društvu*, Split, Crkva u svijetu.
- Jukić, Jakov (1988.) *Povratak svetoga*, Split, Crkva u svijetu.
- Jukić, Jakov (1991.), *Budućnost religije*, Split, Matica hrvatska.
- Jukić, Jakov (1993.), Teorija ideologizacije i sekularizacije u: Grubišić I. (ur.), *Religija i sloboda*, Split, IPDI-Centar Split, str. 11-67.
- Jukić, Jakov (1997.), *Nove društvene prilike i ezoterično-okultna religioznost*, u: M. Nikić (uredio), *Novi religiozni pokreti*,

- Zbornik radova sa znanstvenog simpozija Filozofskog fakulteta Družbe Isusove o novim religioznim pokretima, Zagreb, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu.
- Jung, Carl Gustav (1974.), *Sämtliche Wörke*, Tübingen.
- Kasper, Walter (1974.), *Der Gott Jesu Christi*, Mainz.
- Kasper, Walter; Rahner, Karl; Mühlen, Heribert (1982.), *Je li Bog među nama ili nije*, Zagreb.
- King, Morton; Hunt, Richard (1967.), Measuring the religious variable. Nine proposed dimensions. *Journal for the Scientific Study of Religion* 6, 173-185.
- King, Morton; Hunt, Richard (1972.), Measuring the religious variable. Replication. *Journal for the Scientific Study of Religion* 14, 13-22.
- Klein, S. (1994.), *Theologie und empirische Biographieforschung. Metodische Zugänge zur Lebens und Glaubengeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogenen Theologie*, Stuttgart - Berlin - Köln.
- Klose, Alfred (1979.), *Katolisches Soziallehre – Ihr Anspruch – ihre Aktualität*, Graz-Wien-Köln, Styria.
- Kolakovski, Lešek (1985.), *Glavni tokovi marksizma*, I-II, Beograd, BIGZ.
- Koračević, Karlo (1989.), "Neke teme i dileme u našoj sociologiji religije", *Polja*, Novi Sad, 35, 369.
- Kordes, Bernd (1987.) *Meine Erfahrung mit Marriage Encounter, Erneuerung in Kirche und Gesellschaft*, Heft 31, 43-44.
- Krupp, Ursule; Krupp Friedhelm (1987.), Unsere Erfahrung mit Marriage Encounter, *Erneuerung in Kirche und Gesellschaft*, Heft 31, 43.
- Kufrin, Krešimir (1991.) Sociologiska deskripcija Kristove crkve "Betanija", u Lj. Plačko, *Religioznost u malim vjerskim zajednicama*, Zagreb, Institut za društvena istraživanja.
- Kumar, Krishan (1998.), *The Rise of Modern Society. Aspects of the Social and Political Development of the West*, Oxford.
- Kurz, Gerhard (1982.), *Metaphor, Allegorie, Symbol*, Göttingen, Kaiser Verlag.
- Laloux, Joseph (1981.), *Uvod u sociologiju religije*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Laurenten, Rene (1979.), *Karizmatička obnova u Katoličkoj Crkvi. Njezina budućnost i moguće opasnosti*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Lenski, E. Gerhard (1961.) *The Religious Factor* Garden City, New York, Doubleday.
- Lenz, L. (1968.), *Der moderne deutsche und französische Existenzialismus*, Stuttgart.
- Lohfink, N. (1977.), Charisma. Von der Last der Propheten, in: *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen diese*

- Jahre, Freiburg.
- Lubich, Chiara (1977.), *Einheit als Lebensstil*, München - Zürich - Wien, Styria.
- Lubich, Chiara (1999.), *Jedinstvo među pokrtima, u: Zajedničko svjedočanstvo vjere*, (Susret crkvenih pokreta i zajednica Kristovih vjernika laika u zagrebačkoj pravoslavničkoj), Zagreb, Glas Koncila.
- Luckmann, Thomas (1984.), *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino.
- Luckmann, T., Döring, H., Zulehner, P. M., (1980.), Anonymität und persönliche Identität, in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 25, Freiburg.
- Luhmann, Niklas (1977.), *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1991.), *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Opladen.
- Luhmann, Niklas (1989.), *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der moderne Gesellschaft, Band 3*, Frankfurt
- Majstorović, M; Barun, P. (1999.), *Zajednica „Molitva i Riječ“*, u *Zajedničko svjedočenje vjere*, Zagreb, Glas Koncila.
- Mardešić, Željko (1993.), Tipovi laičkog okupljanja u *Zbornik hrvatskih vjernika laika, 16.-18. listopada 1992. Obnoviti lice zemlje 138-143*, Zagreb, Glas Koncila-Kršćanska sadašnjost.
- Mardešić, Željko (2001.), Pučka pobožnost u Hrvatskoj u P. Aračić (ur.), "Jeremija, što vidiš" (Jr 24, 3), *Crkva u hrvatskom tranzicijskom društvu*, Đakovo, Diacovensia.
- Marinović-Bobinac, Ankica (1994.), Zanemarena religioznost, u *Sociološki ogledi*, Zagreb, IDIS.
- Markešić, Ivan (1998.), *Luhmannovo shvaćanje religije*, Zagreb, Filozofska istraživanja.
- Martin, David (1978.), *A General Theory of Secularization*, Oxford.
- Mc Guire, B., Meredith (1987.), *Pentecostal Chatolics*, Philadelphia, Temple University Press.
- Messner, Johannes (1975.), *Ethik und Gesellschaft*, Köln, Kaiser Verlag.
- Metz, J. B. (1977.), *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg.
- Metz, J. B. (1994.), *Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situazion der Zeit“ in Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf.
- Mieth, D. (1978.), Nach einer Bestimmung des Begriffs "Erfahrung": Was ist Erfahrung?, *Cincilium*, 3/1978, 160.
- Milanesi, Giancarlo (1981.), *Oggi credono così (I e II)*, Torino, Elle di ci.
- Mondin, B. (1968.), *I teologi della morte di Dio. Storia dell'ateismo cristiano e diagnosi delle sue dottrine*, Torino, Elle di

- ci.
- Mouroux, J. (1952.), *L' experience chretienne, Introduction à une théologie*, Paris, Cerf.
- Mühlen, Heribert (1980.), *Uvođenje u osnovno kršćansko iskustvo*, Zagreb, Mali tečaj - Kursiljo.
- Mühlen, Heribert (1990.), *Neu mit Gott. Eintübung in christliches Leben und Zeugnis*, Freiburg - Basel - Wien, Hermagoras.
- Nikić, Mijo (1997.), (ur.); *Novi religiozni pokreti*, Zagreb, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu.
- Novaković, Dragutin (1988.), *Božanstvenost društva, Sociologija religije Emilea Durkheima i francuske sociološke škole*, Zagreb, Radna zajednica republičke konferencije saveza socijalističke omladine Hrvatske.
- Otto, Rudolf (1971.), *Sveto, O vanrazumskom u pojmu božanskog i njegovom odnosu prema razumskom*, Sarajevo (1983.), Svjetlost.
- Pace, Enzo (1983.), *Ascete e mistici in una società secolarizzata*, Venecija, Marsilio.
- Plačko, Ljudevit (1973.), Društvena vrijednost molitve, *Bogoslovska smotra* 34 (1): 128.
- Ratzinger, Joseph (1974.), *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Ripplinger, T. (1994.), *Die Poesie des Glaubens überlebt. Warum amerikanischen Katholiken so reformfreudig sind. Andrew Greelys verblüffend Argumente für die Volkstradition*, in Publik-Forum (7. listopada), 45-47.
- Robertson, Roland (1987.), Jedna nova tipološka formulacija, *Marksističke teme*, Vol 11, 3-4, 150-158.
- Robertson, Roland (1985.). *Sociology of Religion*, Penguin Books.
- Rogić, Ivan (2000.), *Tehnika i samostalnost. Okvir za sliku treće hrvatske modernizacije*, Zagreb, Sveučilišna naklada.
- Roszak, Theodore (1978.), *Kontrakultura, Razmatranja o tehnokratskom društvu i njegovoj mladenačkoj opoziciji*, Zagreb, Naprijed.
- Rotter, Zdenko (1976.), *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945-1973*, Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Ruh, U., (1982.), Säkularisisierung, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 18*, Freiburg.
- Salomon, Moni und Toni (1988.), Marriage Encounter (M. E.), Friederike, Valentin; Schmit, Albert, (1988.), *Lebendige Kirche. Neue geistliche Bewegungen*, Mei iz, Suhrkam.
- Schäffer, Wilhelm (1987.), *Erneuerter Glaubensverwirklichetes Menschsein. Die Korrelation von Glauben und Erfahrung in der Lebenspraxis christlicher Erfahrung*, Zürich - Einsiedeln - Köln, Styria.
- Schutz, Roger (1987. a), *Izvori Taizéa*, Zagreb.

- Schutz, Roger (1987. b), *Meditacija*, Ljubljana.
- Schutz, Roger (1987. c), *Gib, was Gott dir gibt; aus dem Briefen von Frere Roger*, Freiburg.
- Schulze, Gerhard (1992.) *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt - New York.
- Seguy, Jean (1973.), *Les conflits du dialogue*, Paris, Cerf
- Smart, Barry (1995.), *Modernity, Postmodernity and the Present*”, in: Turner, Bryan S. (ed.) *Theories of Modernity and Postmodernity*, London, Sage.
- Souze, Jean-Paul (1994.), *Renouveau charismatique, Les catholiques du New age?*, Lyon.
- Spink, Kathrin, (1988.), *Brat Roger i Taizé*, Zagreb.
- Stark, R.; Bainbridge, V., (1979.), Of Churche, Sects and Cults; Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 18, 2 117-131.
- Szentmartoni, Mihaily (1990.), *Psihologija duhovnog života*, Zagreb, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Šetka, Jeronim (1940.), *Hrvatska kršćanska terminologija*, Šibenik.
- Šetić, Zvonko (1993.), *Zajednica molitvenih skupina za evangelizaciju u: Baloban, Stjepan (ur.) Zbor hrvatskih vjernika laika Zagreb, 16.-18. listopada 1992.*, (str. 198-199), Zagreb, Glas Koncila - Kršćanska sadašnjost.
- Stökl, Andreas (1985.), *Taizé. Geschichte und Leben der Brüder vom Taizé*, Gütersloh.
- Sullivan, A., Francis (1984.), *Die charismatische Erneuerung. Wirken und Ziele*, Graz - Wien - Köln, Styra.
- Šagi, Bono, Zvonimir, (1982.), *Traganje za novom crkvenom praksom*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Šešo, Ivan (1981.). Suvremeni duhovni pokreti, *Veritas* 20, 1, 26-28.
- Šešo, Ivan (1981.) Fokolarini 1 i 2 *Veritas* 20, 3, 26-28.
- Tadić, Stipe (1993.), *Službenici svetoga*, Zagreb, Školske novine.
- Tadić, Stipe (1998.), *Religiozno iskustvo - neistraživana i/ili neistraživa dimenzija religije i religioznosti* u: *Društvena istraživanja*, 7 (1998.), 3 (53), 359-373.
- Tadić, Stipe, (1997.), *Suvremeni eklezijalni pokreti u Katoličkoj crkvi u Hrvata (Sociološka analiza s posebnim osvrtom na Mali tečaj - Kursiljo)*, doktorska disertacija (neobjavljeno), Zagreb.
- Terrin, Natale, Aldo (1985.), *Nuove religioni, Alla ricerca della terra promessa*, Brescia.
- Tomka, Miklos, (1983.) *Der kirchlich-gesellschaftliche Kontext der christlichen Basisgruppen in Mittelost-Europa*, in: Christliche Basisgemeinden in Osteuropa, hg. v Pax Christi deutsche Sektion, Frankfurt, 4-19.
- Tröltsch, Ernst (1928.), *Die Bedeutung des Protestantismus für*

- die Entstehung, der modernen Welt, München, Kaiser Verlag.
- Tröltzsch, Ernst (1925.), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Sämtliche Werke.
- Tröltzsch, Ernst (1949.), *Le dottrine sociali delle Chiese e di gruppi cristiani*; La Nuova Italia scientifica, Firenze.
- Turner, Bryan S. (1995.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, London, Sage.
- Wach, Joachim (1962.), *Sociology of Religion*, Chicago, Phoenix Books.
- Weber, Max (1968.), *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sarajevo, Veselin Masleša.
- Welte, Bernhard (1978.), *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau, Suhrkam.
- Vereš, Tomo, (1981.), *Filozofsko teološki dijalog s Marxom*, Zagreb, Filozofsko teološki institut Družbe Isusove.
- Whitehead, Charles (2000.), *Snaga za život*, u: Dražen Bušić, *Abeceda katoličke karizmatske Obnove*, Zagreb.
- Wilkerson, David (1970.), *Na život i smrt*, Osijek.
- Wilson, Brayan (1966.), *Religion in Secular Society: Sociological Comment*, London, University Press.
- Wilson, Brayan (1982.), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- Wittelmann, Paul (1974.), *Die Bewegung des Fokolare, Lebendige Seelsorge*, 25, 84-85.
- Wuthnow, Robert (1979.), *The Religious Dimension*, New York, Academic Press.
- Zadra, Dario (1969.), *Sociologia della religione. Testi e documenti*, Milano: Editore Ulrico Hoepli.
- Zrinščak, Siniša (1993.), *Odnos crkve i države u Hrvatskoj od 1945. do 1990.*, u: Grubišić I. (ur.), *Religija i sloboda*, Split, IPDI - Centar Split.
- Zrinščak, Siniša (1999.), *Sociologija religije. Hrvatsko iskustvo*, Zagreb, Manualia facultatis iuridicae Zagabiensis.
- Zrinščak, Siniša (2001.), *Društveni razvoj u vrijednosnoj zamci. Sociološki pogled na vrednote u hrvatskom društvu*, u: *Bogoslovska smotra*, 2-3, 2001, 291-318.
- Zrinščak, S., Črpić, G., Kušar, S., *Vjerovanje i religioznost*, *Bogoslovska smotra*, 70, (2000.), 2.
- Zulehner, Paul Maria (1989.), *Pastoraltheologie*, Band 1. Fundamental-pastoral und 2. Gemeindepastoral, Düsseldorf, Patmos Verlag.
- Zulehner, Paul Maria (1973.), *Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion, Religion und Kirche in Österreich*, Wien.

---

DOKUMENTI,  
LEKSIKONI,  
RIJEČNICI  
I OSTALA  
LITERATURA





- Biblija Stari i Novi zavjet*, (1983.), Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Biskupi Jugoslavije*, (1983.), *Radosno naviještanje evanđelja i odgoju u vjeri. Temeljne smjernice o obnovi religioznog odgoja i kateheze*, Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
- Biskupska poslanica*, (1976.), *Trinaest stoljeća kršćanstva u Hrvata*, Zagreb.
- Cascales, Josef G. (1974.), *Die christliche Freundschaftsguppe. Ein Lexikon für Theorie und Praxis*, Wien, ADC.
- Clevont, Michel (a cura di) (1089.), *Rapporto sulle Religioni*, Firenze, RES Sansoni Editore.
- Dokumenti Drugoga vatikanskog koncila*, (1970.), Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Enciklopedija mistika I., II.* (1990.), Zagreb, Naprijed.
- Ivan Pavao II., (1979.), *Apostolska pobudnica "Chatechesi tradendae". O vjerskoj pouci u naše vrijeme*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- I movimenti nella Chiesa*, Atti del Congresso mondiale die movimenti ecclesiali, Roma, 27-29 maggio 1998., (1999.), Città del Vaticano, Pontificium consilium pro laicis.
- Gegenüberstellung von Charisma und Institutio vermeiden, (1987.) in: Erneuerung in Kirche und Gesellschaft, Heft 31, 2-3.
- Klose, Alfred (1982.), *Christ und Politik*, Ein Lexikon, Wien.
- La tipologia setta Chiesa* (1969.), Milano, Editore Ulrico Hoepli.
- Le retorur des certitudes* (1987.), Paris, Cerf.
- Lexikon für Theologie und Kirche* (1957.-1968.), Herausg. J. Höfer und K. Rahner, Freiburg, Herder.
- Il Cammino Neocatecumenale secondo Paolo VI e Giovanni Paolo II*, Introduzione di Kiko Argüelo e Carmen Fernández, (1993.) Cinisello Balsamo, Milano, Edizione paoline.
- Pavao VI. (1976.), *Evangelium nuntiandi*. Apostolska pobudnica o evangelizaciji u suvremenom svijetu, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Religije svijeta* (1991.), Zagreb, Kršćanska sadašnjost i Grafički zavod Hrvatske.
- Religijsko-pedagoški katehetski leksikon* (1991.), Zagreb, Katehetski salezijanski centar.
- Riječnik sociologije i socijalne psihologije* (1977.), Zagreb, Informator.
- Rimski obrednik: Red pristupa odraslih u kršćanstvo*, (1974.), Zagreb.
- Vijeće biskupskih konferencija Europe (1986.), Evangelizirati "sekulariziranu" Evropu. Šesti simpozij evropskih biskupa, Rim 7-11. listopada 1985., Zagreb, Kršćanska sadašnjost.



---

# SAŽETAK





Posljednjih desetljeća u Katoličkoj crkvi buja vrlo intenzivan duhovno-religiozni život. I to ne u njezinim službenim strukturama, nego ponajprije u laičkim gibanjima i eklezijalnim pokretima čiji su pripadnici najvećim dijelom mladi ljudi, studentska mladež, intelektualci i ljudi srednjih godina. Nakon iskušenja sekularizacije religija i religioznost ponovno doživljavaju svoj procvat.

Za opće sociološke vidike pak najvažnije je sljedeće pitanje. Koji su to uzroci potakli suvremeno, od seismografa religijskoga i društvenoga ponašanja nepredviđeno bujanje i nicanje sakralnih družbi, duhovnih gibanja, novih religijskih i eklezijalnih pokreta? Odgovore bi, prema mišljenju autora, trebalo potražiti u radikalnoj sekularizaciji ne samo suvremenog svijeta nego i religijskih institucija u njemu. A pretjerana svjetovnost svijeta, odnosno radikalna sekularizacija dovodi do antisekularizacije, reakcije pobune onih koji ne žele živjeti u "svijetu bez sadržaja i smisla". Radikalizam sekularizacije i pretjerana svjetovnost ne mogu se održati.

Iskonska pitanja cjelovitoga smisla ljudske egzistencije ne mogu se dugo i bez ozbiljnih posljedica prešućivati. Ono pak, što je na globalnom društvenom planu prethodilo antisekularizaciji, bilo je svekoliko *potkapanje temelja i rušenje religijskih sadržaja svijeta moderne: vjera u znanost, linearni progres, lažna obećanja društvene utopije, rušenje vjerovanja u "velike priče", kolosalno i spektakularno rušenje velikih ideologija i njihovo prelaženje u mentalitete*. Zbog činjenice globalnog gubljenja smisla, nakon razočaranja svjetovnim i onim čemu se iskazivao kult kao religijskom ("znanost", "progres", ideologija, ...) dolazi do *intenzivnog i neutaživog traganja za osobnim iskustvenim doživljajem S(s)vetoga*. Stoga novi religijski revival, ističe se u radu, kako u novim religijskim pokretima tako i u novim eklezijalnim pokretima takva pitanja stavlja u središte svoje pozornosti. *Poglavito pak obećavajući mogućnost osobnog, neposrednog, iskustvenog doživljaja "nečega posve drugoga".*

Suvremeni eklezijalni pokreti nastaju i rastu u ambijentima sekulariziranog svijeta i tzv. konzumerističke civilizacije. Javljuju se, dakle, paralelno sa "zalazom svetoga", sa sekularizacijom i sa slabljenjem institucionalne religije. Pretjerana svjetovnost svijeta, zajedno sa sekularizacijom religijskih institucija koje "paktiraju" s tim i takvim svijetom, u pravilu rađa novim religijsko-religioznim revivalom, obnovom i traženjem neposrednog religioznog doživljaja i iskustva.

Ovaj ni od koga predviđeni religijski revivali i interes za osobni, iskustveni religiozni doživljaj, ponajprije kod studentske populacije i mlađih, iznenadio je ne samo istraživače religijskog ponašanja, nego i pripadnike hijerarhijske Crkve. Ti duhovni pokreti u Crkvi šire se brže i zahvaćaju svijet dublje od organiziranih crkvenih misija.

I u Hrvatskoj je, popuštanjem strogo represivnih stega prema religiji i Crkvi u bivšoj komunističkoj državi, kasnih šezdesetih i postkoncilskim otvaranjem Crkve svijetu, došlo do intenzivnijeg i bujnog duhovsko-karizmatskog i molitvenog gibanja. Niknule su neke spontane molitvene zajednice, ponajprije među studentskom mlađeži, biblijski kružoci i tribine, eklezijalni pokreti, fokolara, kursiljista, mlađih iz Taizéa, ... Eklezijalni pokreti nastaju iz vjerničke "baze", nemaju čvrsto ustrojstvo, formalnoga članstva, nisu "utvrđeni" nikakvim zakonskim, kanonsko-juridičkim formama, nisu se ustrojili kao organizacije, nisu nastali kao plod teoloških refleksija, niti su ustanovljeni aktom ili voljom hijerarhijske Crkve.

O novim eklezijalnim pokretima u Katoličkoj crkvi, a time i Katoličkoj crkvi u Hrvata, moguće je govoriti ne kao o potpuno novom fenomenu koji bi u crkvenoj povijesti bio sasvim nepoznat, nego više o "promjeni naglaska", "revivalu", "povratku izvorima" i rehabilitaciji autentično vjerničke dimenzije kršćanskoga života u dekristijaniziranom i sekulariziranom svijetu. A "pomak naglaska" i naglašavanje određene dimenzije vjerničkoga života, razumije se, uvijek je vezan uz društveno povjesni i sociokulturni kontekst koji je u datom društveno povjesnom i sociokulturnom okružju bio zapostavljen.

Vlastitosti i temeljna obilježja pripadnika novih crkvenih pokreta i na našim su prostorima ista kao i u univerzalnoj Crkvi. Pojačan interes poglavito za vjernička autentično religiozna pitanja: *pitanje cjelovitog smisla ljudskoga življenja, naglašavanje kontemplativno-mističnih elemenata, kristocentrčnosti eklezijalnosti, naročito naglašavanje osobnog vjerničkoga iskustva i doživljaja, darova Duha Svetoga, pojačan interes za čitanje Svetog pisma, spontano glasno izrečene molitve, ne strogo strukturirani liturgijski obred, povratak iskustvima prve Crkve, crkvenim ocima svećima i misticima*. Pritom se nastoji

ne zaboraviti niti "zemaljske i temporalne vrednote", niti na Koncilu njihovu proglašenu autonomiju.

Ono pak što razlikuje jedan crkveni pokret od drugoga nipošto nije vezano uz sadržaj nego uz metode kojima se do religioznog doživljaja i iskustva Svetoga želi doći. Pripadnici novih crkvenih pokreta žele prije svega radikalno kristijanizirati vlastitu osobu, grupu ili zajednicu, a tek onda implicitno i posredno promjeniti "strukture". Novi crkveni pokreti imaju mnoga obilježja postmoderne. Naglašavanje osobnoga, doživljajnoga, komunitarnog, iskustvenog, a(anti)institucionalnog, apolitičnog, a(anti)ideologijskog, supra ili sub racionalnog, ... itd., i tome sl.

Ocenjujući ulogu i značenje novih eklezijalnih pokreta, poglavito u Katoličkoj Crkvi u Hrvata, opravdano je reći da oni svojim naglašavanjem osobnog vjerničkog doživljaja, subjektivnog vjerničkog iskustva, personalnosti i komunitarnosti, slobode i osjećajnosti čak i u strogo ritualnom liturgijskom životu Crkve, predstavljaju svojevrsni korektiv oficijelnoj Crkvi da ne upadne u zamke "objektivizma istine" (tzv. teološki racionalizam). Oni je drže budnom da ide u korak sa suvremenim svjetom te da "bude u svijetu, ali ne i od svijeta".

Na globalnom društvenom planu pripadnici novih eklezijalnih pokreta pridonose rastu osobnih sloboda, individualizma, međukonfesionalnom i međureliгиjskom zbližavanju, svojevrsnom ekumenizmu, tolerantnosti drugih i drugačijih mišljenja. A to su, naglašava se u radu, i vrednote suvremenog (*post)modernog* društva.

Budući da su pripadnici novih crkvenih pokreta, kako u svijetu tako i na našim prostorima, identificirani kao moliteljski obnovni pokreti, a molitva upravo izražava ono tražiteljsko u religiji -- put za stjecanje osobnoga vjerničkoga iskustva, u empirijskom dijelu rada upravo se učestalom osobne i liturgijske molitve nametnula kao ključni moment vjerničkoga ponasanja, vrednovanja i stavova prema etičko-moralnim normama i doktrini Katoličke crkve. Dobiveni rezultati ukazuju na visoko suglasje pripadnika crkvenih pokreta s učenjem Crkve i njezinim etičko-moralnim normama. Budući da se radi o istraživanju selektivnih skupina u Crkvi, to je sasvim očekivano i razumljivo.



---

# Summary





In the last decades the Catholic Church has seen an intensive development of spiritual and religious life, not so much in its official structures as in the lay and ecclesiastical movements, whose members are mainly young adults, students, intellectuals and middle-aged people.

From a general sociological point-of-a-view the most important question is the following: What has caused this emergence and growth of esoteric and spiritual practices and new religious and ecclesiastical movements, which the seismograph of religious and spiritual behaviour had not at all expected? According to the author the answers lie in the radical secularization of both the modern world and its religious institutions. Thus, the world's excessive profanity, viz. the radical secularization brings to antisecularization, a revolting reaction of those who do not want to live in a world without "substance nor sense". The radicalism of secularization and excessive worldly-mindedness cannot hold out. After the temptations of secularization, religion is being revived again.

The existential question of the meaning of human life as a whole cannot be suppressed for a long time without serious consequences. This is what preceded antisecularization on a global social level: complete *undermining of foundations, sweeping away of religious matters from the modern world, faith in science, linear progress, false promises of a social utopia, destroyed beliefs in "great stories", colossal and spectacular collapse of big ideologies and their transformation into ways of thinking.*

Global loss of sense, disappointment with the profane and everything that was worshipped as religious ("science", "progress", ideologies...) have led to an intensive search and unquenchable thirst for an inner personal experience of the Holy. This question is central to the new religious revival of both the esoteric groups and the new ecclesiastical movements, promising an inner direct personal experience of "someone completely different".

Contemporary ecclesiastical movements emerge and grow in an ambience of a secularized world and a civilization of consumption. They appear at the same time with the “decline of the holy”, secularization and weakening of institutional religion. Excessive profanity of the world combined with secularization of religious institutions appealing with such a world, regularly bring about a new spiritual and religious revival, a renewed search for direct religious experience.

This completely unexpected religious revival and interest for personal religious experience, mainly among students and young adults, has not only surprised the researchers of religious behaviour, but also the Church hierarchy. These pentecostal movements in the Church spread faster and affect the world much deeper and quicker than the missions organised by the Church.

With the yielding of strict repressive measures towards religion and the Church in the former communist country and with the opening of the Church towards the world after Vatican II Council, an intensive charismatic and prayer movement started also in Croatia in the late 60's. There arose, first among students, some spontaneous prayer groups, biblical circles and teachings, ecclesiastical movements of the Focolari, Cursillistas, the youth of Taizé... The ecclesiastical movements grow from the faithful, they do not have a strict structure nor a formal membership; they are not formed through statutory, canonical nor legal acts; they have not become organisations nor have they developed from theological reflection; they have not been established through an act or the will of the Church hierarchy.

In the Catholic Church, and thus, in the local Catholic Church of Croatia, we do not speak of new ecclesiastical movements in terms of an unprecedented phenomenon in the Church history. It is rather a “stress shift”, a “revival”, a “coming back to the sources” and a rehabilitation of an authentic dimension of Christian life in a dechristianized and secularized world. This “stress shift” and emphasis on a specific dimension of a faithful's life are always related to a socio-historical and socio-cultural context, which, in such circumstances, was neglected.

The qualities and basic features of a member of a new ecclesiastical movement are the same as well in our local as in the universal Church. There is a growing interest for authentic religious matters: *the meaning of human life as a whole, contemplative and mystical elements, christocentric ecclesiasticality, personal religious experience, gifts of the Holy Spirit, reading of the Holy Scripture, spontaneous prayers said aloud, not too structured liturgical cult, come back to the experience of the early Church, the Church Fathers, saints and mystics.*

What makes one ecclesiastical movement different from another is not the content but rather the method which leads to personal religious experience and the experience of the Holy. Members of new ecclesiastical movements want to transform themselves, groups or communities into radical Christians; the transformation of "structures" follow implicitly and indirectly.

The new ecclesiastical movements have many postmodern features: stress on the personal, communitarian, experience, a(anti)institutional, apolitical, a(anti)ideological, super or subrational and so on...

Assessing the role and importance of new ecclesiastical movements in the local Catholic Church in Croatia, we can say that by stressing personal religious experience, personal and communitarian aspects, freedom and sensibility in the even strictly ritual liturgical Church life, they represent a corrective phenomenon for the official Church, as not to fall into the trap of "truth objectivism" (the so-called theological rationalism). They keep her awake, ready to go with the modern word, to "be in the world, but not of the world".

On a global social level members of new ecclesiastical movements contribute to the growth of personal freedom, individualism, interconfessional and interreligious dialogue, ecumenism, tolerance with others and different ways of thinking. These are the values of the contemporary (post)modern society.

Members of new ecclesiastical movements in the world and in our country are identified as members of renewal prayer groups. Prayer reflects the search in religion, the way to gain personal religious experience. The empirical part of this research shows that regular personal and liturgical prayer is the cornerstone for religious behaviour, values and attitude according to ethical and moral norms and the doctrine of the Catholic Church. The results suggest a high conformity of members of ecclesiastical movements with the Church doctrine and its ethical and moral norms, which is understandable and could be expected since the research covered selective groups in the Church.



---

# BILJEŠKE





<sup>1</sup> Ovaj *ključni aspekt življenja* kroz svu povijest čovječanstva, unatoč činjenici modernog procesa i fenomena sekularizacije kada se činilo da su religija i religioznost od *ključnoga aspekta življenja* postale doista marginalnim aspektom ljudske egzistencije, i nadalje ostaje ključnim aspektom ljudskoga življenja. Uistinu "nитко не може razumjeti čovječanstvo, ako ne shvaća vjere čovječanstva." (Ninian Smart, Religije svijeta, KS i GZH, Zagreb, 1987., str. 3).

<sup>2</sup> Poimanju *misterija* oprečno je poimanje problema: "Problem je nešto što se susreće, što nekome zatvara put. On je posve pred mnom (*pro + ballo = baćeno ispred*). Misterij, naprotiv, jest *nešto u čemu se ja sam nalazim zatvoren*, u čijoj je biti da ne stoji posve pred mnom." (G. Marcel, Etre et avoir, str. 145; Cit. U L. Lenz, Der moderne deutsche und französische Existenzialismus, Stuttgart 1968., poglavlje o Marcelu).

<sup>3</sup> Pišući sveto (malim slovom!) misli se na opću imenicu bog ili slične funkcionalne nadomjestke, kao i sve ono što može fungirati kao sveto. Pišući pak Svetu (velikim slovom!) u radu se misli na vlastitu imenicu Bog ili substantivirani pridjev (Svet, -a, -o). Osim toga, u kršćanskoj terminologiji, kao i terminologiji pripadnika novih crkvenih pokreta, *samo je Bog Svet* i nitko drugi i ništa drugo. Sve drugo svoju "svetost" može dobiti samo po Njemu ili s Njim u vezi *postati svetim* (po-svetiti).

<sup>4</sup> Ovo teorijsko shvaćanje polazi od pretpostavke da *religiozno iskustvo* može biti izazvano bilo kojim (ne)svetim uzrokom. Svetlo je implicitno nazočno u mnogo širim područjima nego što ga pokrivaju religijske ustanove. Znakovi svetoga nazočni su i prepoznatljivi u različitim područjima života a da nisu nužno povezani s crkvenom, institucionalnom religijom i njezinim učenjem. Kao što *ne postoji sveto po sebi*, nego se u ljudskom iskustvu svemu može pripisati atribut svetosti, tako se i znakovi svetoga mogu prepoznati u mnogovrsnim segmentima ljudskoga života, a da ne budu povezani s institucionalnom religijom i njezinim doktrinarnim stavovima. Glavni zastupnik ove sociološke teorije je talijanski sociolog A. Nesti.

<sup>5</sup> Teorija svjetovne (civilne) religije drži da se svjetovna religija služi tradicionalnim religijskim značenjima i simbolima crkvene religije, ali u svjetovne svrhe. Svjetovna religija je po svojoj formi religija, a svojim samo imanentnim sadržajem (bez transcendentnih sadržaja!) svjetovna (civilna!). Ona se dakle javlja kao svjetovni sadržaj u religijskom ruhu. Tako je marksistička ideologija zapravo (bila) politička religija, a ideologija potrošačkog društva; tipični primjer svjetovne religije. Glavni protagonist sociologije svjetovne religije je američki sociolog R. N. Bellah.

<sup>6</sup> Glavni teoretičar nevidljive religije je Thomas Luckmann. (La religione invisibile!) Nevidljiva religija počinje osobnim izborom a ne vjerničkim tradiranjem. Poglavitne teme nevidljive religije su samoiskazivanje, autorealizacija, seksualnost, mobilnost, obitelj.

<sup>7</sup> Kao što joj i ime kaže ta je religija rasplinuta, difuzna, fluidna, nejasna, nedohvatljiva, neodredljiva. Ona nije čovjekov pratilac tijekom cijelog života, niti traži

izvršavanje određenih dužnosti i pravila, nego se rađa u određenim trenucima osobnoga i društvenoga života ljudi. Glavni protagonist difuzne religije je R. Cipriani.

<sup>8</sup> Sociologija pučke religije u religiji puka vidi oblik pobune protiv oficijelne (teološke) crkvene religije (A. Gramsci) i korjenite svjetovnosti (J. Jukić). Čak ako se i ne radi o pobuni protiv radikalne svjetovnosti ili konfrontiranju s oficijelnom religijom, pučka religija ima svoju osobitost u formama svetkovina, blagdana, hodočašća, običaja i sakralnih predodžaba običnoga naroda.

<sup>9</sup> Teorija o religijskom tržištu kaže da je proces dekrstijanizacije i posvjetovljena na tržištu ideja dokinuo monopol svjetonazora, pa i tradicionalnih religijskih ustanova. Stvoren je prostor za pluralizam ideja i svjetonazora. Tradicionalne religijske ustanove su također prisiljene "svoju robu", odnosno "spasenjska dobra" prodavati na tržištu raznorodnih "religijskih dobara". P. Berger tvrdi da je religija u suvremenom svijetu, budući da je stvoreno novo, religijsko tržište, postala "elementom luksuzne potrošnje" u ogromnom supermarketu pluralističkog tržišta ideja.

<sup>10</sup> Spominjemo samo neke istaknutije: "Sinaxis", u Rijeci, "Palma", "Jordan", "Frankopanska" u Zagrebu, "Zajednica" u Ježevu (sada se zovu „Radikalni kršćani“ a žive u Planini Gornjoj kod Kaštine), Grupa mladih u crkvi sv. Filipa u Splitu, karizmatsko-duhovske molitvene grupe u Jelsi, po mnogim mjestima Hercegovine, itd.

<sup>11</sup> "Potpisivanje Protokola, koje se općenito i unutar državnih i unutar crkvenih krugova ocjenjivalo prekretnom točkom u sređivanju međusobnih odnosa, valja sagledavati i u kontekstu tzv. istočne vatikanske politike koju je, uz papu Pavla VI., posebno promovirao državni tajnik Svetе Stolice, kardinal Casaroli (pa čak i mimo znanja episkopata) kao i u kontekstu vanjsko-političkih interesa nesvrstane Jugoslavije. Međutim, ono što je bitno jest to da je Protokolom priznata realnost života Crkve u socijalističkom sustavu i da su njime označeni putovi moguće suradnje." (Grubišić i sur. 2001., 231-232.; Usp. također Zrinčić, 1993., 116-121; Krišto 1997., 49-51.).

<sup>12</sup> Tako su, na primjer, sadašnji crkveni redovi (benediktinski, franjevački, isusovački, dominikanski...) najprije bili crkveni pokreti laika (radikalni) odgovor vjernika na nekršćanski život i izazove vremena u konkretnoj religijskoj situaciji.

<sup>13</sup> Doduše, nakon demokratskih promjena u Hrvatskoj neki od crkvenih pokreta su se, prema Kanonskome ili gradanskom pravu, ustrojili kao crkvena laička društva i(li) gradanske udruge, dobivši na taj način (pravnu osobnost!) crkveno i gradansko priznanje, primjerice MiR (Molitva i Riječ, MI ...). No, njihova se temeljna obilježja, poslanje i (re)evangelizacijsko djelovanje nisu značajno promijenila.

<sup>14</sup> Karizma se, prisjetimo se, prema Weberu, paradigmatski očituje kod voda (leadera): na religijskom planu kod *proroka*, na političkom kod demagoga, a na vojnom kod *vojskovoda*.

<sup>15</sup> Malcolm Boyd, duhovnik američkih studenata, prvi je upotrijebio izraz "podzemna crkva" (Underground Church). Glavno obilježje podzemne crkve svakako je oporba, kontestacija spram institucionalnih crkava i gubljenje povjerenja u mogućnosti izmjene institucionalnih struktura Crkve. (Stoga je "podzemna crkva" po svom cilju revolucionaran pokret). Za isti fenomen neki autori upotrebljavaju izraze "slobodna crkva", "neformalna crkva", "Crkva odozdo", "katolički disidenti", "kritičke religiozne skupine" itd. Podzemna crkva oštro kritizira crkvene ustanove, nijeće juristička polazišta kršćanske ideologije, istražuje nove liturgijske forme i angažira se u društvu i politici. Kada se govori o "podzemnoj crkvi" obično se misli na dvije vrste protestnih vjerskih pravaca. Oba su inspirirana kršćanskim pogledom na svijet i život. Joachim Wach, u svojoj knjizi "Sociology of Religion" (London, 1974.) jednu kontestatorsku struju naziva "*protest within*" a označava prosvjed koji ostaje unutar osporavanog prostora (Crkve), a drugi pravac naziva "*protestation without*", osporavanje koje vodi odčepljivanju od toga prostora. Prvoj grupi pripadaju različiti teološki sustavi, "kontestatorske grupe, "liturgijske zajed-

nice", i tome sl. Drugoj pak grupi pripadaju "sekte", "shizme", "hereze", itd. Podzemna je crkva nastala šezdesetih godina našega stoljeća u Sjedinjenim Američkim Državama. Njezin uspon počeo je tek 1967. godine, a vrhunac je bio 1968. Tada se taj pokret proširio po čitavome svijetu. U pozadini nastanka podzemne crkve stoje tri značajna događaja: nova liberalna teologija koja je -- s Hamiltonom, Van Burenom, Altizerom -- propovijedala Božju smrt, tzv. "teologija mrtvoga Boga", zatim antikonformistička pobuna omladine s pojavom "beatlesa" i "hipija" i sa studentskim nemirima iz 1968. godine. I neke ideje Drugog vatikanskog koncila, naročito konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu (GS), prema kojima je Crkva pozvana da služi svijetu a ne da njime gospodari, snažno su utjecale na "podzemnu crkvu". Vjerljivo pod utjecajem ondašnjih širih društvenih zbivanja pojedine grane tzv. podzemene crkve više poprimaju obilježja svjetovnih negoli religijskih, odnosno eklezijalnih pokreta. U Italiji je tih godina bilo više od pet stotina zajednica podzemne crkve s različitim nazivima: "spontane grupe nove ljevice", "katolici otpora", "disidentski katolici". U Francuskoj su se zajednice podzemne crkve snažno angažirale na društvenom području i političkom dialogu "sa svijetom" naročito oko "Temoignage Chretien" i "Vie nouvelle". U Nizozemskoj je grupa "Shalom", zajednica podzemne crkve, poznata po svom radikalnom ekumenizmu slična grupi "Emmaus House" iz East Harlema u New Yorku. I dok su jedni oštro kritizirali "podzemnu crkvu", drugi su u njoj vidjeli "znak nade" i vitalnosti (Harvey Cox, na primjer). J. Jukić kritičan je prema tendencijama kontestacije, politizacije i ideologizacije tzv. podzemne crkve. Unatoč svoj svjetovnoj dopadljivosti takvoga (radikalnog) ponašanja, u tome više prepoznaće (prolazan) izraz krize Crkve, negoli primjeren odgovor na nju. (Jukić, 1973.).

<sup>16</sup> Govorci o tipovima religijskih organizacija, Trötsch spominje tri glavna tipa: Crkvu, sektu i misticizam. E. Trötsch, Le dottrine sociali delle Chiese e di gruppi cristiani, La tipologia setta Chiesa, Ed. Ullrico Hoepli, Milano 1969., str. 259-285.

<sup>17</sup> "... vjerski pokreti su društveni pokreti koji žele izazvati ili sprječiti promjene u jednom sustavu vjerovanja, vrijednosti, simbola i prakse, čiji je cilj osiguranje natprirodno zasnovanih općih kompenzatora. To su organizirane vjerske grupe koje žele postati vjerske institucije, ali čine malo napora ako su uvjerenje da imaju vrlo male izgleda" (Stark-Bainbridge, 1979.).

<sup>18</sup> Da bi se objasnila povezanost između poslanja, misije Crkve i tvrdnje da je i sama Crkva pokret potrebitno se prisjetiti da missio, poslanje dolazi od lat. glagola *mittō*, -re, što je prijevod izvornog grčkog *apostello* – poslati. Grčki i latinski izvornik ne denotiraju bilo kakvo (svjetovno) poslanje, nego poslanje u službi Božjega plana. Vidljivo je, dakle, da su apostolat, misija i poslanje u izvornom, biblijskom smislu istoznačnice.

<sup>19</sup> On također unutar gibanja u Crkvi razlikuje pokrete (movimenti), smjerove (correnti) i inicijative za djelovanje (iniziative di mobilitazione). Različiti smjerovi bili bi, liturgijski pokret, biblijski pokret ..., inicijative za djelovanje bilo bi različito traženje promjena u Crkvi, a pokret bi bio *cjelovito* gibanje Crkve u određenom smjeru, poput franjevačkog pokreta u XII. st. (23-51).

<sup>20</sup> Jedan od starijih njemačkih sociologa Ferdinand Tönnis (1887.) pojmu zajednice (*Gemeinschaft*) suprotstavlja vrlo široki pojam društva (*Gesellschaft*) koje počiva na racionalnom interesu članova. Zajednica se uglavnom poima kao ljudsko naselje na ograničenom teritoriju unutar kojeg njegovi stanovnici mogu zadovoljavati mnoge od svojih dnevnih potreba u sustavu međusobnih odnosa. To se odnosi na teritorijalno poimanje zajednice.

Nas, međutim, zanima zajednica u religijskom smislu riječi koja dijeli zajednička uvjerenja, stavove, iskustvo ili tradiciju datoga religijskoga sustava ili opredjeljenja, koji se ne veže striktno uz određeno teritorijalno pripadanje. J. G. Cascales, spiritus movens Kursilja, naglašava da je "zajednica u najužem smislu zajednički susret. Članovi zajednice svoje ponašanje formiraju tako da previdaju ono što razdjeљuje i usmjerava k sebičnim interesima. Upravo obrnuto, u zajedništvu se njeguje neposredan pristup, blizina i intimnost, zajednički osjećaji, pogledi i sadržaji (npr. U braku, prijateljstvu, obitelji). Temelj takvoga života u zajednici je ljubav" (Die

<sup>21</sup> Na rimskoj sinodi biskupa o "evangelizaciji i pravednosti" 1975. (Cit. prema Zulehner op. cit. 24).

<sup>22</sup> Usp. P. M. Zulehner, Pastoraltheologie, Band 2. Gemendepastoral, 143-147.

<sup>23</sup> Isto str. 2.

<sup>24</sup> Izraz "bazične zajednice", prema P. M. Zulehneru, upotrijebio je prvi Walbert Buhlmann, u djelu *Wo der Glaube lebt*. Razumije se da su bazične zajednice u različitim društvenim uvjetima imale i različita ustrojstva, razloge nastanja, ciljeve, metode djelovanja pa i vrlo različita značenja. Od potpunog otklanjanja društvenog angažmana do povezanosti s političkim teologijama i snažnog političkog naboja. Odnos između bazičnih zajednica i hijerarhijskog ustrojstva crkve nije bio bez napetosti. Govoreći o crkvenim bazičnim zajednicama Pavao VI. u svojoj pobudnici razlikuje između zajednica koje usko sudjeluju u životu Crkve te koje su usko vezane uz crkvenu vlast i zajednica u kojima prevladava kritički duh prema Crkvi za koju tvrde da je "institucionalna" i osporavaju hijerarhijsko ustrojstvo. Papa samo prve smatra crkvenim bazičnim zajednicama i drži da su samo one *nada za sveopću Crkvu*. Tu su također postavljeni i kriteriji crkvenosti bazičnih zajednica (Evangelium nuntiandi, 58). One će biti crkvena, ako se hrane Božjom riječi i ne budu zarobljene političkim polarizacijama i ideologijama. Moraju uvijek biti spremne iskoristiti svoje ljudske mogućnosti, izbjegavati napast sustavnog osporavanja i hiperkritičnosti koja uvijek prijeti s pretpostavkom autentičnosti i duha suradnje čvrsto ostati vezani uz mjesnu crkvu u kojoj djeluju i uz univerzalnu Crkvu, izbjegavajući na taj način realnu opasnost! da se izdvoje i zatvore u sebe i da se potom smatraju jedinom autentičnom Kristovom Crkvom i da anatemiziraju druge crkvene zajednice. Čuvaju zajedništvo s biskupima i zajedništvo s učiteljstvom Crkve, nikada sebe ne smatraju jedinim, nikada se ne smatraju ekskluzivnim primateljima i jedinim vodstvom u procesu evangelizacije - niti jedinim čuvateljima evanđelja - nego trebaju biti svjesni da je Crkva mnogo šira i različitija; svakodnevno postajati svjesniji u vjeri i zalaganju za navjestiteljsko djelovanje i biti otvoreni univerzalnosti, a ne sektaški se zatvoriti u vlastitim zajednicama (Usp. također, *Libertatis conscientia*, 58). Iz ovoga su evidentne i stanovite napetosti između tradicionalnog crkvenog ustrojstva i pripadnika bazičnih zajednica.

Prema mišljenju Mikłosa Tomke "službena crkva živi u dobro hijerarhijski strukturiranom svijetu koji podržava njena vlastita tradicija i koji je formaliziran sve do sitnica, dok "bazične crkve" žive u svakidašnjem svijetu profanih dogadaja. Službena Crkva je dio političke organizacije društva, koja je često i birokratska, a "bazična crkva" je oblik kršćanske zajednice koja još nije konsolidirana" (Tomka, Kontekst, 16; Usp. Zulehner nav. dj. sv. II. 12)

<sup>25</sup> Sama pak riječ grupa nije tako stara. Vjerojatno je nastala tek u XVII. st. od osnove talijanske riječi "groppo" ili "gruppo" (Cascales, 1974., 162, Schaefers, 1980., 19), a znači "uzao", "čvor". Etimološki podrijetlo riječi grupa, dakle, sugerira nam značenje da se radi o "u čvor (grupu!) povezanim" ljudima. Talijanska pak riječ "groppo", ili "gruppo" svoje podrijetlo, vjerojatno, ima u starogermskoj riječi "Kruppa", a znači "grudu-komad", ili kružnicu, kolut, (okrugli predmet!), "kup". Dakle to bi bio neki broj (ljudi) koji se drže na (*o*)kupu. Već u etimologiji riječi nalazimo dvije temeljne značajke grupe: *povezanost (uzao, čvor) i (društveni) krug*. Dakle grupnu koheziju i dijalog. A. F. Ferguson još je daleke 1768. godine tvrdio da se ljudi moraju brojiti u "kupovima"- U današnjem "prijevodu" pak rekli bismo da se ljudski rod mora promatrati u grupama.

<sup>26</sup> Parafrazirajući jednu poznatu Voltaireovu šalu, može se reći da je svaka *jud-ska grupa oblikovana prema religiji...*

<sup>27</sup> Ukoliko netko ne "igra" dobro, ne ponaša se onako kako drugi (članovi grupe) od njega očekuju, grupa ga eks-komunicira, izopćuje, prekida s dotičnim komunikaciju.

<sup>28</sup> U okviru Weberove teorije karizme mogli bismo reći da se ovdje radi o funkcionalnoj karizmi - karizmi službe - Amtscharisma. Ako se uopće radi o karizmi, onda bi se moglo reći da je to "karizma iz druge ruke". Karizma ovdje nije uopće vezana uz osobu nego uz (hijerarhijsku, institucionalnu) službu. Iznimne vrijednosti osobi dolaze posredno (ređenjem!) od ustanove, a karizma nije vezana uz osobu nego uz službu koju dorična osoba u ustanovi vrši. Ova se "karizma" na religijskom planu, uz dodijeljeni status, paradigmatski očituje kod (otudenih) "službenika svetoga" - svećenika.

<sup>29</sup> Ortodoksija i ortopraksija su složenice od grčkog priloga (ortos = pravo, ispravno) i imenica (*doxa* = učenje, nauk, *doktrina* i *prakcia* = djelovanje, praksa; *izvedenica* od glagola *prattein* ili *praksein*, a znači raditi, činiti, djelovati). Članovima novih eklezijalnih pokreta, da se tako izrazimo, primarnija je ortopraksija negoli ortodoksija.

<sup>30</sup> Glavni prigovori ovom konceptu: crkva sekta i dolaze od tvrdnji da je neprimjereno izvan sfere kršćanstva (Robertson, 1987., 62) i da se radi o gruboj klasifikaciji glavnih vjerskih zajednica kršćanske Europe prije XIX. st. (Stark-Bainbridge, 1979., 124).

<sup>31</sup> Etimološki riječ sekta dolazi od latinskoga glagola *sequor*, -i, *secutus sum*, a znači slijediti nekoga, ići za kim, pratiti koga. Svakako je netočno izvoditi riječ sekta od latinskoga glagola *secare* - sjeći, odseći, niti se pojavi sekte može razumjeti kao "cijepanje", "rastavljanje". Stoga je u hrvatskom jeziku najprimjerjeniji termin za sektu: sljedba. Naročito je u upotrebi u katoličkoj literaturi nakon II. vatikanskog koncila. Do Koncila su sve manje zajednice nazivane sektama. U Dekretu o ekumenizmu "Unitatis redintegratio" (UR) govoreći o "sektama" govoriti se o "rastavljenim Crkvama i crkvenim zajednicama na Zapadu". Dogmatska konstitucija o Crkvi "Lumen Gentium" (LG) naziv Crkva priznaje kršćanskim zajednicama koje su do tada nazivane vjerskim zajednicama, konfesijama, sektama, vjerskim skupinama. No, nigdje nije izrijekom rečeno kojim se zajednicama priznaje crkvenost a kojima pak ne.

<sup>32</sup> J. Jukić, primjerice, navodi da je sekta neka izabrana vjerska manjina, da živi od slobodnog pristanka i dobrovoljnosti sljedbenika koji su okrenuti prema osobnoj savršenosti koju postižu odlučnim i strastvenim branjenjem svog životnog puta. One su društvo radikalne ljubavi i služenja, vjerske jednakosti i siromaštva, odjeljuju se od profanog života ignorirajući civilizaciju i njene tekovine, njeguju načelo laičkog propovijedanja i svećenstva sviju članova dosljedno provodeći demokratičnost kleričkih službi, više cijene izolaciju nego kompromis, otkuda proizlazi hostilnost prema vlastima, crkvenom poretku, svjetovnim autoritetima i idolima zemlje, izražen radikalizmom i isključivost (Jukić, 1973., 323). Usp. takoder: Trötsch, 1925; Wilson, 1982.).

<sup>33</sup> Grčki termin *hairesis* dolazi od glagola *haireo* što doslovce znači biram, odabirem: svatko bira onu nauku koju smatra boljom; u početku je značila "škola stranka" (Šetka, 1940., 98).

<sup>34</sup> Shizma, -ae, znači odvajanje, otpad.

<sup>35</sup>"Na izazove konzumizma nije dostatno srčano odgovorila prihvatom siromaštva, iako je tu preporuku imala opetovano zapisanu u samim temeljima Evandelja. Današnja je Crkva ipak previše bogata i napravljena za bogate. Naravno, pri tome mislimo na zapadnjačku Crkvu, što znači da njezin mentalitet nije polako sve zarazio. Glas Crkve u korist malenih, marginalnih, otpuštenih, žalosnih, osamljenih u velikim gradovima i tehnološkim sredinama rijetko se čuje. Još manje ona ustaje u obranu onih što na raskošnoj potrošačkoj gozbi skupljaju otpatke ili u ludnici nesmisla posežu za pijanstvom smrti i osakaćenja." (Jukić, 1991., 178).

<sup>36</sup> J. B. Metz kao tipičan primjer kako karizmatsku novost u crkvenim pokretima službena crkva uokviruje u postojeće forme redovničkoga života donosi nastanak reda "Marijina pohodenja" (salezijanki) što ga je (1610.) prema djelovanju sv. Franje Saleškoga utemeljila Ivana, Francisca de Chantal. Zadaća im je bila da njeguju bolesnike i odgajaju djevojke. Red je u svojim počecima bio bez klauzure, bez

redovničke odjeće i ima je samo jedan zavjet (karitas). Kasnije se ustrojava tako da, kao i drugi redovi, imaju tri zavjeta i klauzuru. U crkvenoj povijesti, zacijelo, bi se moglo naći mnogo sličnih primjera.

*"Svaki iskusniji član novih eklezijalnih pokreta, kad je o tome riječ, reći će vam, poput sv. Augustina, da se *Boga mora najprije naći kako bi ga se još više tražilo*.*

"O mogućnostima provedbe empirijskih istraživanja i pouzdanosti rezultata u socioreligijskim istraživanjima u komunističkom sustavu, kakav je i kod nas bio, Miklos Tomka posve opravданo primjećuje: "Manifestan politički i ideoološki stav činio je empirijski rad teškim, posebice istraživanja javnog mnenja u atmosferi polarizacije ispunjene neprijateljstvom, nepovjerenjem i strahom... Konačno, neutralnost i objektivnost istraživača koji je priklonjen jednoj strani polariziranog društva opravданo je sumnjiv." (Tomka, 1990., 64; Usp. Zrinščak., 1999., 85).

*"Karlo Koračević je jedini među našim sociologozima religije pokušao ukazati na probleme valoriziranja i ispitivanja realnih znanstvenih dosegova empirijske sociologije religije marksističke provenijencije i (ne)primjerenostr njezinih statističkih podataka. (Usp. K. Koračević, *Neke teme i dileme u našoj sociologiji religije*, u Polja 35, 369, Novi Sad, 1989., str. 436-439.*

*"Svaki iole iskusniji pripadnik eklezijalnih pokreta pričat će vam rado o svom religioznom iskustvu i da bi izbjegao "subjektivizam" pritom citirati Bibliju: "Kušajte i vidite kako je dobar Gospodin, blago čovjeku koji se njemu utječe" (Ps 34, 9). Biblijski termin *kušajte!* doista znači kušati, iskusiti, iz-kušanja-dobiti -- spoznati. Spoznati pak nipošto ne znači isključivo racionalnu, diskurzivnu spoznaju, nego *cjelovito iskustvo*. Za pripadnike crkvenih pokreta nema nikakve dvojbe o *realnome*, posve konkretnom vjerničkom iskustvu, jer su ga prema vlastitim iskazima i sami doživjeli.*

<sup>41</sup> Autori ističu da se dimenzija religijskog vjerovanja "često pogrešno naziva i kognitivnom, jer se pitanje vjerovanja najčešće proučava u kontekstu niza pitanja koja ispituju poznavanje religijskih istina ili sadržaja vjere. Kako je u ovom istraživanju ona iskazana samo jednim pitanjem koje donosi osnovnu distribuciju vjerovanja, ne može se govoriti o spoznaji već samo o vjerovanju, pravovjernosti, pukom prihvaćanju osnovnog poklada odnosno sadržaja vjere. Kada, dakle, ovdje govorimo o religijskom vjerovanju ili naprsto o vjerovanju, onda je tu riječ samo o dimenziji prihvaćanja ili neprihvaćanja nekih temeljnih vjerskih istina, neovisno o tome je li vjerovanje popraćeno osnovnim poznavanjem vjerskog učenja te kako se to temeljno vjerovanje manifestira u svakodnevnom ponašanju. U tom smislu može se čak reći da vjerovanje čini prvu i temeljnju dimenziju religioznog odnosa. (Usp. S. Zrinščak, G. Črpić, S. Kušar, *Vjerovanje i religioznost*, Bogoslovска smotra, 70 (2000.) br. 2, str. 235).

<sup>42</sup> "Termin religioznost rabi se ovdje u užem shvaćanju odnosa spram Boga i religije. Emocionalni aspekti religioznosti otkrivaju dublju, intimniju vezu koju svaki pojedinac uspostavlja osobno s Bogom, odnosno sa svojom religijom. Realno je pretpostaviti da je ova dimenzija lišena jačeg utjecaja društveno-kulturnih obzira pripadanja određenoj zajednici, odnosno pohadjanja vjerskih obreda, iako ne u potpunosti. U svakom slučaju, ovako doživljena i iskazana religioznost ono je što religiju čini "životnom" i na razini osobe i na razini zajednice te što će, vjerojatno, u manje tradicionalnim sredinama biti bolji prediktor posljedičnih učinaka religije. Pokazatelji religioznosti pokušavaju se pronaći u odgovorima na više pitanja: postoji li osobni Bog, odnosno neka vrsta duha ili životne sile, koliko je Bog važan u životu, da li vjera tješi i ohrabruje, da li ispitanci mole, meditiraju, razmatraju te koliko se često mole izvan vjerskih obreda. Ova pitanja svakako daju određenu sliku percepcije značenja religioznosti u osobnom životu ispitnika, ali je potrebno ponovno naglasiti kako ovaj set pitanja ne ulazi u detaljniju analizu, primjerice, osjećaj Božje blizine u određenim životnim situacijama ili izravnog iskustva Božje intervencije. Također bi se vrstom analize, vjerojatno, neki deklarativni odgovori više diferencirali te bi bili pouzdaniji indikator koncepta religijskog iskustva (barem u onim ograničenim vidovima u kojima se uopće religijsko iskustvo može zahvatiti

<sup>44</sup>"Oba primjera pripovijedaju istu povijest o Bogu koji je među nas došao; oba govore o istoj osnovnoj stvarnosti naše vjere, u oba andeo naviješta istu poruku. No, koji od ta dva primjera više utječe na život običnoga katolika? Tko misli da bi bilo važnije "homoousios" negoli slika Majke Božje s Djetetom, taj je nepopravljivo prozaican" (Greely, 1994.; in Riplinger, 1994., 45-47).

"Značenjska jedinstvenost (*Spracheinheit*) znači da za sve predstavnike neke gorovne zajednice vrijedi ista veza između označitelja i označenoga. Očigledno to nije slučaj u hrvatskom jeziku s poimanjem (religioznog) iskustva.

<sup>45</sup>O biblijskom poimanju religioznoga iskustvu izvrstan teoretičar pneumatologije i praktik karizmatske obnove Heribert Mühlen kaže: "Pod iskustvom Stari i Novi zavjet misle na znanje koje se temelji na vlastitom osjetnom gledanju. Ovdje se ne misli na intelektualno znanje niti na neko predmetno utvrđivanje, nego na upoznavanje iz ophodenja (komunikacije)." Vi ćete upoznati da sam ja Bog" znači: vi ćete shvatiti da sa mnom radite, vi ćete iskusiti moju nazočnost. Tako su npr. Izraelci idući iz Egipta kroz pustinju stalno "prepoznavali" Boga kad su priznavali njegove planove objavljene preko voda naroda. Pod iskustvom Boga misli se ovdje ponajprije na priznavanje njegove subjektivnosti, njegove osobnosti, na temelju koje Bog zahvaća u povijest. Iskustvo na koje se ovdje misli može postojati samo među osobama. Ostavština grčke filozofije onemogućila je skolastici da se bavi spoznajom i iskustvom osobe, a i moderni znanstveni pojam iskustva bavi se bićima u cjelini ili "stvarima". Sve do sada nedostaje temeljita filozofska rasprava o iskustvu osobe, ne uzimajući u obzir još dostatno nedomišljenu te u djelovima razvijenu Ja – Ti filozofiju" (Mühlen i sur. 1982., 26). Istaknuo S. T.

<sup>46</sup>Možemo, govoreći generalno, reći da se iskustvo s obzirom na objekt, dobiva na tri načina. Prvo kao iskustvo u nekom osobnom doživljaju, drugo kao iskustvo stećeno u eksperimentiranju (kušanju) i treće kao iskustvo stećeno u svagdašnjem životu. U tom smislu autori (Mauroux, 1952., 24) govore o empirijskom, eksperimentalnom i eksperencijalnom iskustvu.

<sup>47</sup>Termin svet, -a, -o (sanctus, -a, -um) dolazi od lat. glagola sancio, -ire, a znači posvetiti, učiniti nepovredljivim, nepromjenljivo postaviti, potvrditi, odrediti; prepoznati priznati (Divković, 1990, str. 945; Filoramo, 1993., 366). Upotrebljava se u "smislu davanja zakonitosti, valjanosti i zbiljnosti svakom ljudskom okruženju". (Jukić, 1997., 31). O poimanju, vrlo različitim značenjima, metamorfozama, mimikrijama, "licima i maskama svetoga" opširno vidjeti: J. Jukić, 1997., str. 30-60

<sup>48</sup>O tome se zgodno izrazio jedan pripadnik Molitvene zajednice Molitva i Riječ (MIR): "U vjeri je jak samo onaj koji je iskusio veliki zaokret u srži vlastitoga bića ponovnim rođenjem, nakon bolne smrti staroga čovjeka."

<sup>49</sup>Ovdje se je dobro prisjetiti Henrija Bergsona, koji je kao što je poznato, razlikovao dva izvora religije i morala: jedan društveni i statički, a drugi duhovni i dinamički (Les deux sources de la morale et de la religion).

<sup>50</sup>Premda sa "stajalističkim pozitivne znanosti bitno neodredena, nejasno definirana, ova kategorija (svetoga! op. S. T.) naglašuje čovjekovo vječno traganje za svojim iskonskim i nedozivljenim korijenima te je sve ono što se s religijom danas dešava moguće uočiti i shvatiti unutar te trajne čovjekove potrage za svetim. Stoga su trajna potraga za svetim i njegova nesvodivost na definirabilne elemente one bitne karakteristike koje svetim operiraju unutar njegovih društvenih pojavnih oblika." (Zrinščak, 1999., 132). "Sveto se inače u modernom društvu doslovce raspršilo na sve strane i više ne stoluje jedino u crkvenim ustanovama. Stoga je moguće to "raspršeno" sveto naći na dva poglavita mjesto: u mnogim novim sakralnim prostorima i u svjetovnim religijama. Čini se da pače korisnim i pogodnim da se baš ta dva nova oblika religioznosti nazovu svetim, dok bi za crkvenu vjeru ostao stari naziv religija." (Jukić, 1997., 59).

<sup>51</sup> Studirali su poznate mistike Aurelija Augustina, Henrika Souzoa, Tereziju Avilsku, Ivana od Križa, gospodu Guyon, istražujući djelatne i racionalne strukture njihove psihe i duhovnosti.

<sup>52</sup> Sintagma "etsi Deus non daretur" (kao da Boga nema) potječe od pravnika Huga Grotiusa "De iure beli ac pacis". Prolegomena 11, a pojavljuje se u širem kontekstu novovjekovne ideje o autonomiji. Nakon vjerskih ratova u XVI. i XVII. st. religija je u europskim društvima izgubila svoju integrativnu funkciju; religija je prestala biti temeljem koji bi sve povezivao i za sve bio obvezujući. Da bi se ustanovio novi društveni poredak, postigao mir i tako omogućio novi suživot ljudi i promjenjenim okolnostima, u uznapredovalim procesima sekularizacije, religija je proglašena "privatnom stvari", svakoga pojedinca, a novi temelj za suživot ljudi u društvu našli su pravnici i filozofi u tzv. *prirodnom pravu* do kojega se dolazi razumskim uvidom u stvarnost čovjeka i društva i koje svaki čovjek može razumski spoznati (racionalizacija društva!) i razumjeti kao obvezno bez obzira na religijsku pripadnost. Zato prirodno pravo vrijedi za svakoga *etsi Deus non daretur!*. Izraz je kasnije prenesen u kontekst rasprava o odnosu vjere i (pozitivnih) prirodnih znanosti. To je pak dovelo do postojanja paralelizma istina: istine vjere i znanosti...

<sup>53</sup> Metz krizu crkvene religije, koja je pogodila europsko kršćanstvo, u biti vidi kao "krizu Boga" (religiozogn iskusva).

<sup>54</sup> "Za procjenu kompetencije nekog vjernika uopće nije važno da mnogostruko brbljanje o Bogu. Kad se dode do toga da ne smatra obvezatnim ponavljati svoje brbljanje o Bogu, nego autentično govoriti o svojim iskustvima, pojedine osobe vlastito iskustvo Boga izražavaju brižljivo i znakovito... izgleda ipak upadljivo kako se sama od sebe nameće "slika Boga". I kako se to događa! Zastajući, otežući, suprotnim rečenicama u naznakama koje se jedna pored druge nižu, gotovo podsjeća na "coincidentia oppositorum" Nikole Kuzanskoga ("potpuna" slika Boga - "nije uopće slika Boga"); ništa ne znati, što to jest, ali se može osjetiti. I evo još nekoliko sljedećih rečenica: "obuhvaća sve - sve znanje ne - ali - ipak nešto - što je *tu* - i - čudnovato - ako to također - kod jednoga se izražava - svečanim pjesmama, kod dugih plesovima, i u slavljenju i u - ili posve u stilu pobožnosti, ili - ili - zapravo to i nije važno." Taj tekst je autentični izričaj iskustvenog govora o Bogu." (Zulehner, 1989., 97; Usp. S. Klein, 1994., 345).

<sup>55</sup> "U svakom slučaju, religiozno iskustvo u očima znanstvenika tipično je vrhunsko iskustvo (peak experience), koje potpuno ispunjava individualnu svijest. Ono može biti razlučeno na ove elemente koje najvećim dijelom možemo svesti na pokazatelje: a) subjektivno uvjerenje o nazočnosti nadnaravne sile; b) osjećaj da nad nama vlada, posjeduje nas i ispunjava ta sila; c) preusmjerenje individualne i društvene životne prakse od trenutka kad je do tog "susreta" došlo; d) smanjenje psihološkog doživljaja stresa, tjeskobe, napetosti itd." Acquaviva, Pace, 1996., 100-101).

<sup>56</sup> Izbjegavanje istraživanja dimenzije religioznog iskustva kao konstitutivnog elementa fenomena religioznosti Jakov Jukić (1976., 15) smatra jednim od ozbiljnih nedostataka sociologije religije.

<sup>57</sup> Kako je već spomenuto prema doživljaju svetoga se mogu osjetiti posve oprečna čuvstva: *fastinans i tremens*. Mircea Eliade u "Morfologiji Svetoga" kaže da su različiti doživljaji svetoga uzrok kasnijih opredjeljenja ljudi za teizam ili ateizam. Različiti oblici teizma su rezultat pozitivnih doživljaja Svetoga kao "fastinans" - Boga divljenja, dok su mnogobrojne i različite forme ateizma učinak pokušaja da se čovjek zaštiti od "Boga straha doživljenog u dominantnom osjećaju "tremensa".

<sup>58</sup> Zanimljiv primjer za atmosferske (ne)prilike i doživljaj Svetoga nalazi se u Bibliji koji se vrlo često navodi u novim eklezijskim pokretima. Uzet je iz Knjige kraljeva (19.11-14) a govori o iskustvu Boga starozavjetnog proroka Ilijе: "Glas mu reče: "Izidi i stani u goru pred Jahvom. Evo Jahve upravo prolazi." Pred Jahvom je bio silan vihor, tako snažan da je drobio brda i lomio hridi, ali Jahve nije bio u olu-

jnom vihoru; poslije olujnog vihora bio je potres, ali Jahve nije bio u potresu; a poslije potresa bio je *oganj*, ali Jahve nije bio u ognju; poslije ognja *šapat laganog i blagog lahora*. Kad je to čuo Ilija zakri lice plaštem, izide i stade na ulazu u pećinu..." Poruka je, dakle, da se Boga ne doživljava ni u "silnu vihoru", ni u "potresu", niti u "ognju", nego u "Šaptu laganog i blagog lahora". Uostalom, simbolički govor Biblije puno je rječitiji i sadržajniji nego što bi ga se moglo diskurzivnom metodom racionalno "protumačiti".

"Psiholog religije A. Vergote kaže da se religiozno iskustvo sastoji "u osjećaju zahvaćenosti od "svetoga" na izravan način, prije svega na objektivnoj razini: izravni kontakt s božanskim ozračjem i religiozna dinamika koja se događa spontano; koja ostavlja čovjeka pred tajnom totalnog u koju je uronjen - ono ga izaziva - pita i dovodi do pitanja smisla ljudskoga života" (Usp. Fizzotti, 1996., 29-30).

"Navodimo 11 dimenzija što ih je sadržavalo pilot istraživanje Kinga i Hunta (1972., 10) jer nam se čine vrlo konzistentima i iscrpnima.

1. *Pristajanje uz određene vjerske propozicije:* Proizlazi iz uvjerenja ili "ideološke dimenzije" Fukuyame i Glocka. U središtu pozornosti su temeljna vjerovanja kršćanstva, a prije svega služe objašnjenju fenomena negoli da izgubiti svako značenje i praktičnu upotrebljivost jer nisu jednoznačni. Nemoguće će biti otkriti, današnjim metodama empirijske sociologije, prisutnost novih i nepredviđenih oblika religioznosti u Crkvi i izvan nje. Ako ne uspiju prijeći u jezične i obredne norme hijerarhije -- u priznatu znakovitost -- teško će bilo koji od osobno doživljenih zamišljaja vjere biti uopće provjeren i potvrđen u dimenziji društvenosti" (Jukić, 1991., 24)

"Čini se da i sama riječ potječe iz religijskog područja od latinskog pridjeva *modernus* (-a, -um) upotrijebljenog na prijelazu iz kasne antike u svijet kršćanstva (konac V. st.), na prijelazu iz svijeta antike u srednjovjekovni svijet. Čini se da je termin *modernus*, kao kontrapozicija pridjevu *antiquus*, rabljen upravo u smislu kroatologičkog, temporalnog razgraničenja između poganske prošlosti i kršćanske sadašnjosti (Smart, 1995., 17).

"Primjera radi može se istaknuti kako reformacija nipošto nije bila samo crkveno-religiozna stvar. Povjesničar Crkve A. Franzen ističe da "Martin Luther nije postao reformator svojim teološkim tezama o oprostu, već time što je u svoja tri velika reformatorska spisa, godine 1520, sabrao sve tadašnje reformne težnje. ....mnogi su uz svoj prelazak na reformaciju usko povezali posve ovozemaljske, ekonomski, političke i dinastičke probitake. Postala je u to vrijeme moda da se sva *zbivanja oboje religijom*. Ime Božje i riječ Pisma ... postadoše prijeko potrebna legitimacija za svaki ljudski rad i za svako ljudsko streljanje" (Franzen, 1988., 211).

"Rastavljanje (Entflechtung) se događa na svim područjima: moderna filozofija cijelovitu stvarnost razdvaja na res cogitans i res extensa; subjekt i objekt, um od metafizike; od filozofije se rastavljaju pojedinačne (pozitivne) znanosti, od društva se rastavlja pojedinac i religija, politika se rastavlja od morala,...

"Stručnjaci se uglavnom ne slažu glede vremena nastajanja modernog društva. U svakom slučaju radi se o prijelazu iz Srednjega vijeka u Novi. Neki smatraju da je moderno društvo nastalo negdje na razmedju XII. i XVII. st. Taj se prijelaz iz srednjovjekovne Europe u moderno razdoblje može posve različito odrediti, već prema vidu koji se u novom vijeku naglašava. Ako se, primjerice, uzme kao polazište prordor "moderne" individualne religioznosti, onda početak treba tražiti u XIV. st. Ako se kao mjerilo uzme struktura društva, rušenje feudalnog crkvenog poretka i feudalne društvene paradigmе, tek bi se francuska revolucija mogla smatrati prekretnicom. Uzme li se kao kriterij ekspanzionistička europska politička dominacija onda su otkrića novih kontinenata i novih preko oceanaskih zemalja bila ona koja su bila ključna za nastajanje srednjovjekovnog društva i nastanak novoga. To je ujedno i početak prosvjetiteljstva (u širem smislu riječi) koji znači nešto posve novo u europskoj povijesti. U filozofiji dominira pozitivizam i evolucionizam, u religiji sekularizacija i dekristijanizacija, u društvenoj zbilji individualna sloboda i ljudska prava, a u politici parlamentarizam i pojava stranaka, u gospodarstvu slobodno tržište i nagli rast tehnološkog ustroja, a u umjetnosti avangardizam i prekid s tradicijom. Svemu

tome treba pridodati i osamostaljenje i nagli razvoj prirodnih znanosti čija kvantificirajuća metoda svu raznolikost svijeta svodi na matematičko-fizikalni konstrukt. (Jukić, 1995., 7; Usp. Habermas, 1976., 15-26). To je ujedno vrijeme i nastanka prvih nacionalnih država na tlu Europe.

<sup>67</sup> Već se, u poznatom "sporu oko univerzalija", franjevački teolog Willam Occam u svom spisu znakovita naslova "*Via moderna*" ("Novi put") oštro suprostavio starome putu ("*Via antiqua*") što ga je zacrtao Toma. Occam pak drži nemogućim uzročno-posljedičnim putem iz prirode zaključiti da postoji Stvoriteljer između naravi i nadnaravi nema nikakova mosta, (odnosno ne postoji nikakova "analogia entis"). Bog i čovjek odijeljeni su jedan od drugoga nepremostivim jazom kojega čovjek svojim (raz)umskim sposobnostima ne može prevladati. Samo ukoliko se Bog čovjeku objavi može čovjek o njemu nešto dozнати. U ovom se (nominalističkom) nepovjerenju u umske sposobnosti čovjeka i akceptiranjem objave, in nuce, korijene i Lutherove maksime "*sola Scriptura*"; "*sola fides*" "*sola gratia*". Naime, nemoć umskog uvida i akceptiranje objave vode k prvoj maksimi "*sola Scriptura*"; nemoć razuma i naglašavanje vjere vodi k "*sola fides*" i, konačno, skeptika prema naravi i naglašavanje da je sve milost dovodi do "*sola gratia*". Luther je samo apsolutizirao ono što je, in nuce, već postojalo a što je dovelo do reformacije, odnosno raskola zapadnog kršćanstva.

<sup>68</sup> Imenica modernizacija označava "proces, svrhe i posljedice,... uvodenje novoga duha i nove tehnike...", a imenica modernizam ponajprije znači novi smjer u neko društvenoj djelatnosti ili (ideologije) nazore koji žele uvesti novo i "moderni", težnju osvremenjivanja. (Anić, 1994., 477; usp. Anić, Goldstein, 1999., 860), dok termin *modernitet* znači "ukupnost onoga što čini moderan život, način života i pogled na svijet; usmjerenost na težnju za napretkom i usavršavanjem kvalitete života".

<sup>69</sup> I. Markešić, međutim, primjećuje da "Luhman u svojim najnovijim radovima napušta ranije zastupano mišljenje kako za religiju ne postoje nikakvi funkcionalni ekvivalenti, ističući da ipak, uz sve, egzistiraju izvanreligijske mogućnosti za rješavanje religijskih problema, to jest da se odnosni problem religije može rješiti nereliгиjskim podsustavom – binarnim kodovima." (Markešić, 1998., 392).

<sup>70</sup> Teza o društvu rizika (U. Beck) tvrdi da je život danas izložen nepovratnim štetama i otrovnim tvarima zraku, vodi, prehrani i nadasve nevidljivoj radioaktivnosti. Te se štete i opasnosti tim gore što se ne mogu osjetiti urodenim ljudskim osjetilima. Ti rizici stvorili su ugroženi društveni položaj kojemu nitko od ljudi ne može olako izbjegći... Time se djelomično relativizira društveno značajna razlika između bogatih i siromašnih. Naime u društvu visokog rizika nije ugrožen pojedinac nego integralno čovječanstvo, koje pleše na rubu propasti. Iznenaduje, tvrdi Beck, da ta društva visokog rizika više nose oznaku zburjenosti postojanja negoli (materialnog) posjedovanja. Posjedovanje u trenutku može postati bezvrijedan. 11. rujan 2001. to je zorno pokazao. Teza o društvu (visokog) rizika ne želi razviti horor scenario, nego samo osvjetljava povezanosti koje i te kako utječu na čovjekov život.

<sup>71</sup> Prema Kumaru (1988.) postoji pet temeljnih načela modernosti: *individualizam, diferencijacija, racionalnost, ekonomizam i ekspanzija*. B. S. Turner sažeto kaže da je "modernost posljedica procesa modernizacije, kojim društveni svijet potpada pod vlast asketizma, sekularizacije, univerzalističkih zahtjeva instrumentalne racionalnosti, diferencijacije različitih sfera života, birokratizacije ekonomskih, političkih i vojnih praksi, i rastuće monetarizacije vrijednosti." Po sebi je razumljivo da se svaki od ovih procesa i svi zajedno reperkutiraju i na status religije a poglavito pak na status religijskih institucija u društvu. (Turner, 1995., 6).

<sup>72</sup> "U predmodernim situacijama ljudi su živjeli u svijetu koji je obilježen religijskom sigurnošću i koji je ponekad narušavalо hereza. Moderna situacija, naprotiv, predstavlja svijet nesigurnosti koja se ponekad prevladava religijskim konstrukcijama i tvrdnjama koje su manje ili više krhke. Ustvari, tu promjenu možemo formulirati još drastičnijim terminima: za predmodernog čovjeka hereza predstavlja mogućnost, obično vrlo daleku mogućnost; za modernog čovjeka hereza postaje tipičnom potrebom. Ili, drugim riječima, *modernizam stvara novu situaciju u kojoj*

*traženje i izbor postaju imperativom.*" (Berger, 1980., 41.Istaknuo S. T.).

Stipe Tadić  
Tražitelji Svetoga

<sup>73</sup> Opširnije sociološko poimanje i određivanje ideologije i ideologizacije te o ideologizaciji društva u bivšem režimu na našim prostorima vrlo instruktivno razmišljanje može se naći u studiji J. Jukića: Teorija ideologizacije i sekularizacije u: Ivan Grubišić i grupa autora, Religija i sloboda, IPDI -- Centar Split, 1993.

<sup>74</sup> Jukić o tadašnjoj ideologizaciji društva, odnosima svjetovne i crkvene religije kaže: "Jednom ustaljena i učvršćena, ta je svjetovna religija imala sučelice sebi postavljenu jedino crkvenu religiju i ništa drugo. A susret dviju religija je uvijek religiozni, a nikada svjetovni problem, što je onda imalo za posljedicu neki sasvim novi i neočekivani rezultat u području društvena života." (Jukić, 1993., 61).

<sup>75</sup> "Prisjetimo se samo nekih svjetovnih "blagdana" – *novih obreda za novoga čovjeka – svjetovna obreda* i forme, a obredno i funkcionalno religijskih: "simbolizam crvene zvijezde, hodočašća Lenjinova grobnici, prvomajske mimohode, svete slike i borbene pjesme, kult udarnika i radnika... Brojni su obredi u socijalističkim sustavima imali svrhu da zamijene i potisnu kršćanske sakramente: svečano upisivanje djetetova imena - sakrament krštenja; učlanjivanje u pionirsku organizaciju - sakrament prve pričestii; javni obred sklapanja ženidbe - sakrament crkvenog braka. Najteže je išlo sa smrću. Za nju nije nadena zemaljska nadopuna. Funkcija političkih blagdana bila je, dakle u tome da potvrdi istinu marksističke ideologije" (Jukić, 1993., 36-37).

<sup>76</sup> Izvrstan poznavatelj religijskih fenomena J. Jukić konstatira da baš "ras-tuća sekularizacija izaziva reakciju koja potiče traženje zadnjeg značenja u religioznosti. Jer, ljudi religija to više privlači što je svjetovnosti više zahvatila društvo... Iz svega proizlazi da je tvrdnja o posvemašnjoj sekularizaciji u sve razvidnijem nesuglasju s iskazima povećane potražnje i potrebe u društvu... Zato je moderni čovjek - živeći iskustvo čiste svjetovnosti - u Crkvama potražio sakralnu hranu za svoju veliku religioznu glad. Nažalost, kršćanske ustanove nisu pokazale dovoljno sposobnosti da zadovolje upravo fantastične težnje i zahtjeve svjetovnoga čovjeka za religioznošću... Taj zahtjev dolazi od naroda, koji gladan i žedan svetoga često traži ispunjenje svojih sakralnih potreba na krivim mjestima i u pogrešnim prilikama. Nositelji toga novog i neočekivanog vala religioznosti su mlad, koji žive, kako kaže S. Acquaviva, jednu postsekularnu religiju." (Jukić, 1993., 59-60; istaknuo S. T.).

<sup>77</sup> Pod teološkom ateizacijom kršćanstva misli se na tzv. "teologiju mrtvoga Boga", "radikalnu teologiju", "kršćanski ateizam", "ateističko kršćanstvo", "teologija smrti Božje", itd., teološki pokret koji je nastao i doživio kulminaciju 60-ih god. u SAD-u. Tu teologiju B. Mondin (1968., 9) naziva i sekularizmom. Teolozi "mrtvog Boga" (Hamilton, Van Buren, T. Altizer, D. Söle i dr.), ne upotrebljavaju za sebe taj naziv. Taj je naziv za njih upotrijebio i u širu javnost unio G. Vahanian i to svojom knjigom: "Božja smrt: kultura naše pokršćanske ere". Dok je sekularizacija povijesni proces u kojem društvo i kultura bivaju oslobođeni tutorstva religije i hermetičkih metafizičkih pojmoveva, dotele je sekularizam nova idologija, koja kao i sve ideologije funkcioniра na religijski način. "Ateističko kršćanstvo" u tom je smislu sekularizam (ideologija).

<sup>78</sup> P. L. Berger, The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion, New York, 1969.

<sup>79</sup> R. N. Bellah, Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Traditional World, New York, 1970.

<sup>80</sup> Pitanjima kršćanstva bez religije i teologijom "Božje smrti" bavili su se "sa smipatijsama i hrvatski teolozi. Takvom stavu pridonosio je dijalog s ateistima kao i diskusije o brojnim egzistencijalnim pitanjima o kojima su raspravljali marksistički filozofi i katolički teolozi" (T. Ivančić, Prihvaćanje Drugog vatikanskog koncila u Hrvatskoj, u: "Jeremija, što vidiš?" (Jr 24., 3), Crkva u hrvatskom tranzicijskom društvu, Đakovo, 2001., 42). J. Jukić, Religija u modernom industrijskom društvu, Split, 1973; D. Šimundža, Problem Boga u suvremenoj hrvatskoj književnosti, Split, 1983; T. Vereš, Filozofski teološki dijalog s Marxom, Zagreb, 1981. Usp. također:

<sup>11</sup> Zanimljivu (i čestu) usporedbu religioznog iskustva Duha s vjetrom donose "Koraci" br. 11/1979. "Dusi i duhovi su danas u modi. Ljudi plačaju "kilometre love" (milijune) za kuće u kojima se ormari otvaraju sami, škripe stolice itd. A vi? Vi naravno ne vjerujete u to, pa ni ja. Ali zato ozbiljno uzimam Duha Svetoga. Pisati o njemu ovako "izmedu redaka" jako je teško, jednako kao pokušati nacrtati vjetar. A vjetar - s njim treba računati. Vjetar se u statičkim proračunima uzima kao jedna od sila. I ako ne uzmem u obzir tu silu, proračun može biti ozbiljno doveden u pitanje.

Vidite, slična sila - vjetar Duha puše i donosi nadu. Rastjeruje oblake crne svakidašnjice i daje naslutiti novo svjetlije vrijeme. *Vjetar se jedino može osjetiti, najteže ga je opisati i izreći*. Upravo to se dogada i sa svima koji su rođeni od Duha. Zato se nemojte čuditi čovjeku koji plješće rukama i pjeva od radosti. Neka vas ne sablazni takvo temperamentno iskustvo Boga" (Istaknuo S. T.).

<sup>12</sup> Prema dominantnom cilju koji pripadnici eklezijalnih pokreta žele realizirati T. Ivančić, izvrstan poznavatelj crkvenih i religijskih pokreta, dijeli ih u tri kategorije: prvi su oni s evangelizacijsko-katehizacijskim ciljem (Kursilo, Neokatolicki Put, Molitvena zajednica "Molitva i Riječ"); drugima je primarni cilj odgoj u vjeri. Tu spadaju: Pokret fokolara ("Djelo Marijino"), Hrvatska zajednica bračnih susreta, Pokret mladih katolika - "Pomak", Hrvatski katolički zbor - "MI", Križarsko bratstvo, Euharistijski pokret mladih - MEP, "Marijina legija" (Legio Mariae), Pokret krunice za obraćenje i mir, FRAMA. Trećima je glavna zadaća djelatni angažman, određeni specifični cilj: "Collegium pro musica sacra" "Caritas", "Kap dobrote", "Hrvatski pokret za život i obitelj", "HKD sv. Jeronima", "Hrvatsko katoličko liječničko društvo", "Hrvatsko katoličko društvo prosvjetnih djelatnika, "Hrvatsko katoličko društvo medicinskih sestara i tehničara", "Hrvatsko društvo katoličkih novinara", "Udruga katoličkih gospodarstvenika"....(Usp. Ivančić, T. Crveni pokreti i udruge - mjesto katehizacije, u "Kateheza", 20 (1998.), br. 3, str. 260-262). Prema ovoj kategorizaciji nas zanimaju pokreti iz prve i neki (Pokret fokolara ("Djelo Marijino") i Hrvatska zajednica bračnih susreta) iz druge kategorije, jer rehabilitiraju autentično vjerničke dimenzije integralnog života i jer su na naše prostore donijeli stanoviti "novum".

<sup>13</sup> U tom se vremenu, primjerice, u Zagrebu na 24 mjeseta sastaju studenti na redovita tjedna vjernička okupljanja i kateheze, ozbiljno se pripremaju za liturgijska slavlja, nastaju u ondašnjem novom glazbenom stilu duhovne pjesme,... (Usp. I Hang, J. Rabar, *Dvadeset godina vjerske zajednice na Jordanovcu (1969.-1989.)*, u *Obnovljeni život* 45 (1990.) br. 3., 6.

<sup>14</sup> U samim počecima nastajanja pokreta javio se i problem imena. Na samom početku pokret je nazvan (Chatholic Pentecostal Movement) katolički pentekostalni pokret. No taj naziv "pentekostalni" (duhovni), unosio je zabunu zbog asociranja na jednu organiziranu crkvu (Kristova pentekostalna Crkva), te je stvarao nelagodu kod (oficijelnih) kako katolika tako i pentekostalaca. U francuskom govorom području udomaćeće se izraz "Renouveau dans l' Esprit", ("Obnova u duhu") ili "Renouveau spirituel" ("Duhovna obnova"); u njemačkom "Karismatische Erneuerung" ("Karizmatska obnova"). Kod nas je terminologija također neujednačena: "Karizmatička obnova", "Duhovska gibanja", "Obnova Duhom" itd.

<sup>15</sup> Navodimo samo neke članke s teološko pastoralnog zrenika o novim crkvenim (karizmatskim) pokretima kod nas: T. Ivančić, *Pokoncijski laički pokreti* u: *Jeke jednoga koncila*, Zagreb, 1984., KS, 185-233; Duhovni pokreti u Crkvi u Hrvata, u: *Crkva u svijetu*, 16, 1981., 247-252; *Suodgovornost laika vjernika za Crkvu i svijet*, B(ošovska) S(motra) 3-4, (1987.); Povratak u središte, u Crkva u svijetu, 14, 4, 1979.; I. Fuček, *Što znaće suvremena karizmatička gibanja u Crkvi* u: *Obnovljeni život*, 32, 3, 1977., 235-245; Lj. Rupčić, *Kriteriji nekih pojava karizantičnosti u pentekostalnom pokretu*, u: *Crkva u svijetu*, 12, 2, 1977, str. 138-140; J. Antolović, *Pentekostalni ili duhovski pokret*, u: *Obnovljeni život* 29, 5, 1974., 468-469; Ž. Bezić, *Novi Duhovi?*, u: *Crkva u svijetu*, 9, 3, 1974., 253-262.

<sup>16</sup> Heribert Mühlen, primjerice, ističe kako su i svi politički, naročito predmoderni sustavi, imali svoje religijsko-teološke ekvivalente: "U svakom slučaju sigurno je da mnogi oblici političke vladavine pojedinaca do apsolutizma nisu imali sasvim

pragmatično tumačenje, nego izričito teološko. Može se dokazati da je to uzrokovalo formulu Augsburškoga vjerskog mira (god. 1555): *Cuius regio, eius religio* (Vladareva vjera je obvezatna). Vrlo nesnošljiva borba između cara i pape u Srednjem vijeku počivala je također na toj predtrinitarnoj predodžbi Božjeg jedinstva. Zapravo radilo se o tome tko treba predstavljati nedjeljivo jedinstvo jednoga Boga i time jamčiti političko jedinstvo. Vjerski ratovi XIV. st. bili bi nezamislivi u horizontu trinitarnopneumatskog shvaćanja ukupne stvarnosti po kojem jedinstvo nije jednodimenzionalna uniformnost, nego apriorno ujedinjenje različitoga." (Entsakralisierung, 232).

<sup>37</sup> Sama riječ entuzijazam je religijskog podrijetla i složenica (od en + theos + mos), a znači "božanski zanos", "inspiracija". U hrvatskom jeziku, kao i u mnogim drugim evropskim jezicima, riječ je izgubila izvorni smisao a znači divljenje i radosnu uzbudnost. Možda bi se još značenje moglo pronaći u pozitivnosti čuvstava (fastinans!) koju doživljava pojedinac u susretu sa svetim i moćnim.

Luther se, na primjer, vrlo rano sukobio s "entuzijastima" koji su mu u ime *Duha* predbacivali da je on čovjek *Slova* (*Sola scriptura!*). On je osuđivao razdvajanje tih dviju vrijednosti. I ovđje se može, vidjeti suprotstavljenost karizme i institucije, odnosno problem "institucionaliziranja karizme".

<sup>38</sup> Fenomenološki pravac u sociologiji religije (Berger i Luckmann) ističe da se u pluralističkom društvu religija privatizira i da pojedinci u njemu sami sebi stvaraju vlastitu religiju. Na taj način vidljiva religija postaje nevidljivom, a datađasnu uniformnost religijskog sustava zamjenjuju mnogobrojni simbolički svjetovi koji se manje ili više naslanjavaju na religijsko. Takvoj se diferencijaciji religijskog tržišta, prema njihovu mišljenju, tradicionalne religijske institucije (Crkve i sljedbe), samo nastoje prilagoditi.

<sup>39</sup> O postmodernoj religiji i religioznosti i njezinim temeljnim obilježjima opširno piše J. Jukić, Nove društvene prilike i ezoterično-okultna religioznost u zborniku M. Nikić (uredio), Novi religiozni pokreti, 1997., Zagreb, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, str. 108-149.

<sup>40</sup> Čak i pokoncilska hijerarhijska Crkva, premda je željela upravo suprotno, potvrđuje Parkinsonov zakon o birokraciji. Prema tom zakonu, naime, opseg posla raste s brojem raspoloživih činovnika. Broj "činovnika" rimske kurije koju se htjelo decentralizirati gotovo se udvostručio, dok se u svim "nacijama razvila zamašna nacionalna birokracija -- sa zgradama, uredima i sve većim godišnjim proročunima". (Laurenten, 1979., 215). A "svećenička tehnokracija je udaljenija od Evandelja nego svećenička aristokracija. A jednoga dana ćemo možda uvidjeti da efikasno poslovanje mnogo lukavije od vlasti korumpira kršćanski život" (Ilich, 1989., 68). Novi eklezijalni pokreti i njihov komunitarno-zajedničarski život i antinsitucionalizam mogu se djelomično razumjeti i kao reakcija na ovakvo stanje hijerarhijske crkve.

<sup>41</sup> Službeno ime fokolarina (od 29. lipnja 1990.) glasi: "Opera di Maria" ("Djelo Marijino"). Riječ Marija i atribut marijanski za pokret fokolarina ne znači da je riječ o nekom osobitom čašćenju Marije, sličnoj onoj kakvu susrećemo u katoličkoj pučkoj pobožnosti. Značenje je puno dublje: "Marija je majka Božje Riječi, koja je u sebe Riječ primila svojim bespridržajnim "da". Radi se dakle o tome da i svaki član fokolarina tu Riječ primi svojim bezrezervnim "da").

<sup>42</sup> Ilustracije radi, spominjemo da je plod interreligijskog dijaloga bilo i putovanje Chiare Lubich u Tajland 1997., gdje se više puta susretala s budističkim vodama i monasima, te da je bila pozvana u New York u džamiji u Haarlemu, pred 3000 crnih muslimana, kao prva žena, bjelkinja i katolikinja dati svoje svjedočanstvo vjere.

<sup>43</sup> Prvi je Kursijlo održan 10. siječnja 1949. u samostanu san Honorato u Palma de Mallorci. Kursijlo se brzo proširio po drugim župama i biskupijama Španjolske, a 1953. prelazi granice Španjolske. Deset godina kasnije, za vrijeme Drugog vatikanског koncila, papa Ivan XXIII. potvrđuje ga svojim potpisom i proglašava sv. Pavla apostola zaštitnikom pokreta. Papa Pavao VI. ga vrlo cijeni i za vrijeme svjetske skupštine (Ultreye) izjavljuje da Kursijlo "potvrđen iskustvom i obogaćen tolikim

plodovima već s pravom kroči svim svjetskim putovima". Prisutan je u preko 50 zemalja i na svim kontinentima. Do danas je njime zahvaćeno preko pet milijuna osoba. U svijetu djeluje preko 600 biskupijskih tajništava koji su ujedno i središta širenja i organiziranja Kursilja. Kursiljo također ima preko trideset nacionalnih i dva međunarodna tajništva. Jedno međunarodno tajništvo za Europu djeluje u Beču, a drugo, za Ameriku i prekomorske zemlje u Santo Domingu. Na svjetskoj razini postoji gremij kursilističkog pokreta koji koordinira međunarodne grupe i cijeli pokret povezuje sa Svetom Stolicom. Ni u jednoj od ovih nadnacionalnih skupina nema nadređenog autoriteta, jer su oni samo u službi međunarodnih susreta i uzajamnoj potpori za bolji razvoj kursilističkog pokreta.

Do sada su održane tri svjetske "Ultreye" skupštine kursiljista: u Rimu 1966. u Tlaxcalu u Meksiku 1970. te u Rimu 1998. godine. Svake četiri godine održavaju se u poznatim svjetskim središtima kongresi voditelja Kursilja: Mallorca, Rim, Beč, Barcelona, Budimpešta i druga veća središta Europe. Na razini Latinske Amerike gdje taj pokret donosi osobite plodove od 1968., održano je pet takvih susreta: u Kolumbiji, Meksiku, Brazilu, Venezueli i Argentini.

<sup>41</sup> Santiago de Campostella je glavno hodočasničko svetište na sjeveru Španjolske, najjudaljenije mjesto u Španjolskoj od Palma de Mallorce, posvećeno "apostolu Španjolske" sv. Jakovu apostolu.

"S tim u svezi zanimljiv je amblem i "himna", odnosno pozdrav, lozinka kursiljista. Mala ribica obojena duginim bojama. Ako se sjetimo simbola ribe kao znaka raspoznavanja prvih kršćana u poganskome svijetu, prije Konstantina, onda nam ta riba obojena duginim bojama (i medusobni pozdrav kursiljista "*De colores!*") sugerira svu radost i dubinu doživljaja izvornoga kršćanstva.

<sup>42</sup> Pokret bazičnih zajednica, uvelike inspiriran Kursiljom, započeo je u Brazilu pod vodstvom i nadzorom kardinala Angela Rossia. Smatra se da je on bio prvi kardinal koji je kao već imenovani kardinal sudjelovao u Kursilju. Kursiljisti su pak prednjaci u osnivanju bazičnih zajednica koje su nastajale kao plod duhovne obnove u kršćanstvu. Bazične su zajednice, kao laički pokreti uvijek nastajale u religioznoj gorljivosti i težnji za "višim darima". U Latinskoj su Americi kršćani tjerani društvenom i političkom nepravdom započeli rješavanje svojih problema zajedničkom molitvom i medusobnim solidarnim pomaganjem. Bazične zajednice u Južnoj su Americi u većem broju nastajale inspirirane i poticane "teologijom oslobođenja".

Za Zapadnu Europu se sigurno može reći da je (radikalna) sekularizacija bila razlogom nastajanja bazičnih zajednica. Većina uvjerenih, osobnih vjernika, a ne pukih tradicionalnih pripadnika religije i Crkve, ohrabrenih (pred)koncilskim povartkom izvorima, osjećala je potrebu da učini "nešto više".

Teolozi (politički!) "teologije oslobođenja" Jan Batista Metz i Leonardo Boff kažu da je Crkva Crkva samo ako je znak spasenja koji se ostvaruje u zajedništvu, te ako ima spremnosti i snage iz gradanske Crkve prijeći u narodnu Crkvu.

Prema Josefu G. Cascalesu danas u Latinskoj Americi ima preko 200 000, a samo u Brazilu preko 100 000 bazičnih zajednica. U Europi je njihov broj znatno manji: u Španjolskoj, primjerice, ima preko 3 000 bazičnih zajednica, u Belgiji 1 000, znatan broj u Austriji i u drugim dijelovima uglavnom (sekularizirane) Zapadne Europe. U Istočnoj Europi zbog poznatih ideoloških razloga stvari su s bazičnim zajednicama i novim eklezijalnim pokretima isle znatno teže.

I kod nas su se bazične zajednice razvijale vrlo teško, stidljivo i tajno. Uglavnom zbog poznatih društvenih, a i eklezijalnih, (ne)prilika. Crkvi je bilo dopušteno okupljanje samo u sakralnim prostorima i to isključivo za vrijeme "liturgijskih obreda". Ostali skupovi vjernika, pa čak i molitveni, bili su kontrolirani i (li) zabranjivani. Takav vid zajedništva, međutim, ni kod nas nije nepoznat. U nekim župama djeluju vrlo aktive bazične zajednice kao plodovi rada novih eklezijalnih pokreta: Malog tečaja - Kursilja, Seminara za evangelizaciju Crkve, neokatolikuma, fokolarina, ... itd.

<sup>43</sup> Analogija s "kvascem" i "fermentacijom" je biblijski, skripturistički utemeljena usp. (Mt. 13, 33).

(ne)formalne razgovore s voditeljima i sudionicima Kursilja, koristio sam se internim uputama za suradnike Maloga tečaja sastavljene prema originalnim dokumentima "Kursilja".

Stipe Tadić  
Tražitelji Svetoga

<sup>99</sup> Ovdje se važno prisjetiti da nas samo personalna relacija ja - ti (ili Ti) vodi u transcendenciju. Bez personalnog odnosa nema transcendencije. Gdje je relacija ja - to (svijet stvari!) tu nema transcendencije. Vjernik pak kada je u osobnoj relaciji s Bogom ja - Ti nalazi se u transcendenciji i u misteriju - tajni vjere. Misterij, tajna jest nešto što po svojoj naravi nije posve predna mnom (kao što je to problem), nego nešto (Netko) u čemu se i ja sam nalazim. Otud mi drugi (i Drugi!) nije problem nego tajna, misterij. "Otac" ovih "formula" je M. Buber (Ja i Ti). Riječ misterij etimološki dolazi od grčkog glagola (miein) što znači stajati otvorenih usta, ne moći izgovoriti, a riječ problem od prijedloga (pro + ispred) i glagola (ballo baciti). Problem je, dakle, nešto što zatvara put, što je bačeno ispred. Treba ga ukloniti i ići naprijed. Misterij pak za svakog vjernika jest Tajna u kojoj se i on sam nalazi: "U Njemu živi, miče se i jest".

<sup>100</sup> Sveti Augustin, veliki pitalac i tražitelj religioznog iskustva i doživljaja rekao je: "Ne idi vani! Traži u sebi" U čovjekovoj nutrini stanuje istina". Ovaj izričaj sv. Augustina upućuje na intenzitet religioznog traženja.

<sup>101</sup> Ante Tamarut u Riječkom teološkom časopisu (1/1996., 104) posvećenom novim religioznim pokretima kojih su pandan u Crkvi novi eklezijsalni pokreti piše: "Nameće se pitanje, možemo li ipak uza svu osjetljivost problematike odrediti barem minimum onoga što spada u religiozni čin. Čime i gdje on započinje? Što je upravo to što neki čin čini religioznim? Hvatajući se za ovaj minimum, čini se da bismo mogli reći kako *na bit svakog religioznog čina spada iskorak od sebe prema drugome. Čin s kojim se drugome povjeravamo mogli bismo označiti kao religiozni čin. Onog trenutka kada smo iskoraciли iz sebe i iskorakom signalizirali potrebu za drugim koji je izvan nas i od nas drukčiji našli smo se u prostoru religioznoga. Potreba za susretom spada, bez sumnje, u religioznu kategoriju. "Ja trebam drugoga, ne mogu sam" - može se smatrati elementarnim religioznim iskustvom.* Autentični religiozni čin bio bi zapravo *susret čovjeka s Drugim, posve Dručnjim i Apsolutnim*. Taj susret kojega u globalnom religijskom sustavu nazivamo Bog, nema uvijek, ili bolje reći redovito nema pravocrtnu putanju.

<sup>102</sup> A. N. Terrin, s tim u svezi, kaže da je "... važno uvidjeti da razum doživljava neuspjeh u odnosu na Boga i da mi uspijevamo doseći božanstvo samo kada mišljenje prerasta u intuiciju".

<sup>103</sup> "Isplati se živjeti samo za onaj ideal za koji se isplati umrijeti."

<sup>104</sup> Intervjuirana suradnica je rođena Zagrepčanka i ondašnja profesorica u gimnaziji. Imala je tada 38 godina.

<sup>105</sup> Ipak možemo primijetiti da je gotovo svako obraćenje, premda u njemu zbog bitno osobnog, individualnog doživljaja nema univerzalno važećih pravila, više je rezultat osobnoga doživljaja i iznenadne spoznaje, negoli dugog procesa razmišljanja.

<sup>106</sup> Povijest religija nam pokazuje, s pravom primjećuje Jukić, da je svako religiozno obraćenje često i po pojavnim, "izvanjskim" znakovima jedna radikalna preobrazba osobe. Dosta se samo sjetiti "inicijacije" u kojoj se zbiva novo mistično redenje, potpuna promjena čovjeka i ulazak u područje svetoga. Neupućenima se može učiniti da je tu riječ o prisilnoj konverziji ili bolesnoj egzibiciji. A religiozno iskustvo kaže da nije tako. Postupak vjerskog obraćenja, naime, donosi već po sebi najprije fazu destrukcije, poslije čega uvijek slijedi restrukturacija osobe. Na površini se to može doista činiti kao promjena identiteta i u bolesno stanje gubljenja osobne istovjetnosti, a u stvari je novo nalaženje na religioznim temeljima, svoje istinske ljudskosti. Za odveć svjetovne osobe taj je preobražaj - metānoia - uvijek nešto novo i čudnovato. A od neobičnog i čudnovatog do bolesnog za njih je samo jedan korak. *Zato religioznom dogadaju treba pristupiti barem s malo uživljenosti i naklonosti, a ne pozitivističkim predrasudama. Inače ga nećemo nikada razumjeti.* Odatle zahtjev

da se nove vjerske skupine pokušaju shvatiti i sa stajališta religioznog iskustva, a ne samo medicinskog znanja." (Jukić, 1991., 154).

<sup>107</sup> Jedan suradnik Malog tečaja - Kursilja reče da je u molitvi spoznao da mu Bog nije On, nego Ti! "U molitvi sam naučio da ja Bogu mogu reći Ti! ... Bog mi nije više negdje daleko, nedohvatan "u visinama" nego Ti koji je tu! Ti i tu odsada određuju moj život." (Intervju br. XXII.).

<sup>108</sup> Onaj tko pozna simbolični religijski govor znade da je ime simbolično i da se odnosi na onu zgodu iz Evandelja kada dvojica učenika na putu iz Jeruzalema u Emaus Uskrsnulog Isusa nisu prepoznali u "tumačenju Pisma" nego u "lomljenju kruha". Dakle, i to simbolično ime želi reći da je prioritetno (religiozno) iskustvo - "lomljenje kruha", ortopraksija a ne racionalna dimenzija - "tumačenje Pisma", ortodoksija.

<sup>109</sup> Ilustracije radi spominjemo samo suradnju nekih surdanika Kursilja s (MRA - Moral Re-Armament) interreligijskim i interkonfesionalnim pokretom Moralnog oboružanja koji je nastao u anglikansko-evangelističkom duhovnom ozračju pred sami Drugi svjetski rat u Cauxu u Švicarskoj. Evo samo jednog kratkoga citata njegova osnivača Franka Buchmana, (Geneve 1932.) da bismo vidjeli čemu Moralno oboružanje teži: "Ljudska inteligencija je podbacana. Suočen s rušenjem iluzija, kao som i sveopćom groznicom moderni svijet traži izlaz, ali po mjerilima svojega nereda. Želimo li rješenje problema, potrebno je da se ljudi promijene. *Mir u svijetu može doći samo po miru u ljudskim srcima. Tek dinamično iskustvo božanskog duha može biti lijek protiv regionalnih antagonizama, ekonomске krize, rasnih sukoba i međunarodnih napetosti*".

Pokret Moralnog oboružanja (MRA) koji u (Zapadnom) svijetu djeluje preko 50 godina na našim je prostorima, donešen demokratskim vjetrovima, počeo djelovati prije desetak godina. U svijetu je naročito poznat angažman MRA oko pomirenja međusobno sukobljenih naroda.

<sup>110</sup> Evo kratkog fragmenta iz brošure Zajednice MiR molitvena zajednica (bez mesta i godine izdanja): "Ljeto 1975. bilo je doba rođenja Molitvene zajednice MiR s onom silom i karizmom koju do danas ima. Bila je to u Katoličkoj Crkvi sveta jubilejska godina s geslom: "Obucite novoga čovjeka i dajte, pomirite se s Bogom". Toga su ljeta mladi iz zajednice odlučili tri tjedna zajednički moliti. *Po molitvi su dobili iskustvo Božje blizine i otkrili da se tu nalazi ključ za preobrazbu čovjeka i svijeta. Bilo im je jasno da su na izvoru autentične snage koju Crkva nosi u svojoj utrobi. Nova su iskustva Božjeg djelovanja bila sve očitija i poput baklje palila druge*" (istaknuo S. T.).

<sup>111</sup> "Boga se mora najprije naći da bi ga se još više tražilo!" -- vrlo često, citajući sv. Augustina, naglašava osnivač i voditelj seminara dr. Ivančić.

<sup>112</sup> "Odriješe čamac (života) od ovostrane obale i molitvom prijeđu na drugu (transcendentnu) obalu" – kako se to na seminaru figurativno govori.

<sup>113</sup> Molitvena zajednica MiR službeno je odobrena od Nadbiskupskog duhovnog stola 22. siječnja 1993. godine. Pri Ministarstvu uprave i pravosuda Republike Hrvatske registrirana je kao udruženje građana 22. srpnja iste godine.

<sup>114</sup> "Dr. Tomislav Ivančić i mr. sc. Dr. Marina Marinović, uz dopuštenje kardinala Kuharića, osnovali su Centar 1990. godine, kao društveno-humanitarnu organizaciju, kojoj je dr. Ivančić predstojnik a dr. Marina Marinović ravnateljica i u kojem radi pet djelatnika. Način i metoda liječenja "slomljenog srca" (moralnih rana), kako preporučuje papa Ivan Pavao II. u svojoj enciklici *Salviſi doloris*, nazvali su *hagioterapija-liječenje svetim*, a područje na kojem se dogada – duhovna medicina. To nije liječenje svetošću ljudskom nego milošću Božjom, koja se posreduje navještanjem Božje Riječi, poukom, savjetom, osobito molitvom, te primanjem sakramenata." MIR (brošura, bez mesta i godine izdanja).

uklanjanju njihovih duhovnih patnji. Na temelju praktičnog rada, teološkog i duhovnog iskustva razvio je autentičan model pružanja duhovne pomoći koji je nazvan *hagioterapija*... nadahnuće za "specijalizirani" način pružanja duhovne pomoći. Zajednica MiR pronalazi u enciklici pape Ivana Pavla II. "Spasenosno trpljenje" gdje Papa govori o duhovnoj dimenziji boli (SD 4). CDP pruža duhovno savjetovanje i terapiju:

- osobama u duhovnim traumama (strahovi, potištenost, besmisao, agresivnost, krivica, samoubilačke misli, pesimizam, neuspjeh, neprihvaćanje sebe i drugih, krize u braku i obitelji, gubitak voljene osobe itd.)
- osobama iskrivljenih životno-moralnih stavova (ogorčenost, osvetoljubivost, zloča, vezanost uz ideologije, sekete, kriminal itd.)
- ovisnicima o drogi, alkoholu, kocki, okultnim praksama, ljudima itd.
- tragedatljima za smislom, Bogom, nadom, razumijevanjem.  
... Duhovna pomoć kod nas se, osim u Zagrebu, pruža u centrima u Osijeku, Virovitici, Slavonskom Brodu, Splitu, Karlovcu, Cresu i Rijeci te u inozemstvu u Austriji, Njemačkoj, Belgiji i Švicarskoj" (Majstorović, Barun, 1999., 29-36).

<sup>116</sup> U Njemačkoj i Austriji, odnosno na njemačkom govornom području najčešćalijii naziv za katolički karizmatički pokret je "Katolička karizmatička obnova zajednica", u Švicarskoj "Obnova iz Duha Božjega" (Baumert, 1988, 56), u Francuskoj "Obnova u Duhu" ili "Duhovna obnova" (Laurentin, 1979, 19). Za karizmatički pokret naš teolog I. Fuček (1977, 235) predlaže naziv "Pokret katoličkih pentekostalaca", tj. Pentekostalni ili duhovski pokret. Pentekostalni prema grčkom Pentekostes -- Duhovi.

<sup>117</sup> David Wilkerson, *The cross and the switchblade*, kod nas prevedena pod nslovom *Na život i smrt*, Osijek 1970.

<sup>118</sup> Evo samo jednog fragmenta o karizmatskoj dimenziji Obnove u Duhu iz poslanice predsjednika međunarodne službe katoličke karizmatske Obnove (ICCRS), Charlesa Whiteheada, povodom godine Duha Svetoga (1998.) i susreta novih crkvenih pokreta s Papom u Rimu: "Za sve koji su pozvani u karizmatsku Obnovu postoji stalna opasnost koja nas prisiljava da budemo poput budnih stražara: razvijanje prevelike želje da budemo prihváćeni i potvrđeni. Takva želja može nas odvesti u kompromizam i konformizam, tako da više niti ne činimo stvari zbog kojih bi se drugi mogli osjećati neugodno. Mislim, naravno, na "krštenje Duhom Svetim", govorenje u jezicima, prorokovanje, slavljenje Boga svom snagom i molitvu za iscjeljenje. Svi mi želimo biti prihváćeni, ali ako to znači podložiti se ljudskom mišljenju, tad je to cijena koja se ne smije platiti. To bi bilo oštro odbijanje volje Duha Svetoga, odbacivanje njegovih darova i poricanje stvarnog iskustva njegove nazočnosti koju su mnogi od nas upoznali. Moramo biti oprezni – znakovi upozorenja su tu. Mnogi od nas su umorni i prezaposleni i kad se to dogodi, ponovno se počinjemo oslanjati na tehnike umjesto na Duha Svetoga. Tada ono što je započelo kao Božje djelo dođe u opasnost da se nastavlja ljudskim naporima. Nije to ništa novo -- mnogo puta se već dogodilo u povijesti Crkve. Kada početno uzbudjenje postane samo sjećanje, a mnogo naših ljudskih problema ostane neriješeno, počinjemo graditi teologiju oko našeg vjerovanja, objašnjavajući zašto Bog vjerojatno neće djelovati ovaj put. Tako je lako zaboraviti što znači živjeti i ljubiti u slobodi i snazi Duha Svetoga. Možda se trebamo podsjetiti da Obnova mora ostati karizmatska – to je naš dar Crkvi." (Whitehead, 1998., 45-46).

<sup>119</sup> Slično mišljenje ima i jedan od prvih istraživača karizmatskog pokreta René Laurenten: "Obnova odgovara potrebi za osjetilnim znakovima koji su kršćanima bili pretjerano uskraćivani zbog pretjerane apstrakcije teologa i liturgičara. U takvoj se situaciji izgubljenosti mnogi od njih bacaju na bilo kakvu nadomjesnu hranu -- zemaljsku ili nebesku. S jedene strane, na psihodelička iskustva, a s druge strane -- u nabujale sekete, na nepotvrđena ili od Crkve odbačena ukazanja koja cvatu uza sve crkvene zabrane. Obnova čini velike usluge u ovo vrijeme neizvjesnosti, dajući gladnima zdravu hranu. Osim toga, ona pruža utočište onima koji se u velikom broju, gube tamo gdje pokreta nema." (Cit. u: D. Bušić, *Abeceda katoličke karizmatske obnove*, Zagreb, 2000. str. 32)

<sup>120</sup> Ovi svjetski poznati karizmatici, veliki pobornici i djelatnici Obnove u

Duhu, u Hrvatskoj su boravili na poziv pojedinih svećenika koji su ujedno i predvoditelji nekih molitvenih zajednica karizmatskog tipa u Hrvatskoj. Biskupska odluka da se bez njihova izričitog odobrenja takvi karizmatski seminari ne održavaju, odnosno da se bez njihove izričite dozvole svjetki poznati djelatnici karizmatske obnove ne dovode u Hrvatsku, govori i o napetostima koje su se poslijе tih seminara (ali samo na razini pojedinčnih vjernika!) i hijerarhijske Crkve znale pojavljivati.

<sup>121</sup> Molitvena zajednica - "Božji dodir" koju vodi vjeroučitelj Dražen Bušić, izdaje svoje glasilo Snaga za život, Zajednica "Dobri Pastir", koju vodi vlč. Dražen Radivojević, župnik u Čazmi, izdaje časopis za promicanje Duhovne obnove "Rhema". Zajednice Obnove u Duhu također izdaju svoje knjige, nude video kasete svojih seminara, imaju svoje WEB stranice, ...

<sup>122</sup> Franjevački svjetovni red (FSR) popularno se naziva i Trećim redom sv. Franje. Prvi red su redovnici (koji opet imaju tri velika ogranka: opservante, konventualce i kapucine), drugi su redovnike strogo kontemplativnog života "klarise", a pripadnici FSR su "Treći red"! ozajene ili udane osobe koje svoj vjernički život žive u svijetu po primjeru nadahnuća i karizme sv. Franje.

<sup>123</sup> Na simpoziju vjernika laika održanom u listopadu 2001. godine, u organizaciji Vijeća za laike HBK, rad VIII. sekcije bio je posvećen crkvenim pokretima i njihovu djelovanju. Osjećala se i potreba za jednim koordinacijskim tijelom ("krovnom organizacijom") među pokretima. Nažalost, osim manifestnih deklaracija, na tom se (hijerarhijskom) planu nije ništa značajnije dogodilo.

<sup>124</sup> Tako su zapravo nastali i sadašnji crkveni redovi. Najprije su bili crkveni pokreti, pa su se onda, kako to i inače biva, s vremenom strukturirali, organizirali i ustrojili. Na počecima njihova nastajanja obično je uvijek nazočna snažna karizmatska osoba utemeljitelja (Franjo Asiški, Dominik, Ignacije Loyolski, Terezija Avilska, Angela Merici, ...).

<sup>125</sup> I. Šešo kao glavne momente duhovnoga života u novim eklezijalnim pokretima i današnjem pojačanom zanimanju za religijsko-religiozno iskustvo navodi: kontemplaciju kao temeljni oblik svakoga duhovnoga života. Kristocentričnost i ekleziologiju kao univerzalni sakrament spasenja, Bibliju kao središnji momenat svih eklezijalnih okupljanja i liturgiju, kao najviši oblik zajedništva u svim novim eklezijalnim pokretima. Povratak (crkvenim) ocima ujedno je i znak traganja za izvornim kršćanskim iskustvima. Otvorenost za autonomne zemaljske vrednote naročito se naglašava nakon Drugog vatikanskog koncila. Koncil, naime, govoreći o Crkvi u suvremenom svijetu (LG) i autonomiji temporalnih vrednota, naglašava važnost djelovanja cijelog niza pokreta nastalih u suvremenom vremenu karizmatičkog, kerigmatskog, teologije zemaljskih stvarnosti, teologije laikata, misionarskog pokreta, ekumenizma, osnivanja novih svjetovnih instituta i nastojanje oko obnove duhovnog života u svim područjima Crkve (1981., 26).

<sup>126</sup> Osim nekih fragmentarnih istraživanja: S. Tadić, Mali tečaj - Kursiljo (1998.); K. Peračković, KUMI, Katolička udruga mladih Istre, (1999.), drugih empirijskih istraživanja pripadnika crkvenih pokreta nije bilo.

<sup>127</sup> Usporedbe radi, donosimo podatak da, prema istraživanju Vjera i moral u Hrvatskoj, svakodnevno moli 30, 3 %, a dosta često moli 24, 6 % što je ukupno 54,9 % ispitanika. Do sličnog rezultata došao je i dr. I. Grubišić na istraživanom području Splitsko-makarske nadbiskupije među katoličkom populacijom. Prema njegovu istraživanju postotak onih koji se svakodnevno, redovito moli iznosi 58,2 % (Usp. Valković 1998.; Grubišić, 1996.).

<sup>128</sup> Gotovo identičan rezultat glede obiteljske molitve dobio je i S. Tadić kod anketiranih pripadnika Malog tečaja Kursilja: Prema tom istraživanju u obiteljima pripadnika toga crkvenog pokreta svakodnevno moli 30, 7 %, dok se u 19, 9 % obitelji uopće nikada ne moli zajedno. (Tadić, 1998.) Usporedimo li to opet s obiteljskom molitvom u navedenom istraživanju u Splitsko-Makarskoj nadbiskupiji dobivamo gotovo identičan rezultat. Prema tom istraživanju, naime, svakodnevna molitva u katoličkim obiteljima prisutna je kod 27 % ispitanika (Grubišić, 1996.).

Razlika od samo nekoliko postotaka gotovo da je zanemariva. Drugačije stoji stvar s obiteljskom molitvom u istraživanju Vjera i moral u Hrvatskoj gdje se svakodnevno moli samo u 5,5 % obitelji ispitanika, odnosno 21, 6 % uopće se nikada ne moli zajedno u obitelji (Valković, 1998.). Razloge tome svakako treba potražiti da se u potonjem radilo o istraživanju opće populacije i na cijelovitom području, dok se u prethodnim radilo o istraživanjima katoličke populacije, odnosno selektivnih skupina u Crkvi.

<sup>129</sup> Intervju br. VI.

<sup>130</sup> Roza Hrštić, Čaša se moja prelijeva, Đakovo, 1996. str. 67. Suradnica Kursilja je već dugi niz godina.

<sup>131</sup> Evo Grubišićeve tipologije vjernika glede njihova molitvenoga života. Glede "učestalosti posjeta sv. Misama: *pobožni*, koji na misu odlaze svaki dan; *redoviti*, koji na Misu odlaze svake nedjelje i blagdanom; *prigodničare* koji na Misu odlaze prigodno – blagdanima; *godišnjake*, koji na misu odlaze jednom ili dvaput godišnje i to samo za velike blagdane; *apstinenti*, koji se samo deklariraju kao vjernici, ali ne odlaze nikada na misu.

S obzirom na učestalost osobne molitve tipologija bi bila sljedeća: *redoviti* koji mole svaki dan; *prigodničari*, koji mole prigodno; *povremeni*, koji mole povremeno, ali češće od "prigodničara"; *apstinenti*, koji ne mole nikada.

S obzirom na učestalost obiteljske molitve tipologija je nešto drugačija i dijeli se na: *redovite* koji mole svaki dan; *nedjeljnike* koji u obitelji mole svake nedjelje i blagdana; *prigodničare*, koji mole samo prigodno i u osobitim prilikama; *godišnjake*, koji mole samo za velike blagdane, *apstinenti*, koji ne mole nikada" (Grubišić, 1996., 253). Ako bismo s tim tipovima "vjernika" usporedivali istraživanje pripadnika anketiranih pokreta, onda doista možemo ustvrditi da bi nam od tih triju tipologija samo prve dvije katgorije vjernika bile relevantne.

<sup>132</sup> Prema kanonskom, crkvenome pravu, naime, valjano sklopljen brak se ne može rastaviti. Međutim, ukoliko se pred crkvenim ženidbenim sudom dokaže da je brak nevaljano sklopljen, odnosno da su nedostajali bitni momenti za njegovu valjanost: pitanje prisile, zatajenje neke teške bolesti ili mane prije braka, proglašenje da je brak "non consumatum", etc ... brak se od crkvenog ženidbenog suda može proglašiti nevaljano sklopljenim, odnosno ništetnim, nepostojećim i, običnim gvorom kazano -- "crkveno rastaviti".

<sup>133</sup> Navod donosimo cijelovito objavljen u Jubilarnom biltenu o 20. obljetnici Maloga tečaja -- Kursilja "Zajedno" 5/1995: "U Zagreb smo došli koncem 91. god. kao prognanici iz Vukovara ili kao ranjene ptice iz slavonskog jata. Zahvaljivali smo Bogu što smo došli živi iz onog pakla i prebrojavali one koji nisu uspjeli biti među nama. Onako uplašenima i zbuđenima, ne vjerujući da smo među živima, dolazi nam vlč. Andrija (Vrane). Uz nekoliko riječi utjehe i ohrabrenja, ponudio nam je da se održi trodnevni Mali tečaj u hotelu "Panorama", što smo i prihvatili. Došli su jednoga četvrtka, njih cijela ekipa, i Tečaj je započeo. Kroz predavanja, razgovore i molitvu, međusobno smo se dublje upoznavali. I Bog nam je postao bliži. Osjetili smo ga među nama. U prvi mah bilo je i neslaganja u mišljenjima kao npr. s mr. Marijom Šaler (jednom od prvih suradnica Kursilja op. S. T.) koja je govorila o potrebi oprštanja. Ja se s time nisam mogao složiti, jer sam prošao kroz neprijateljske ruke i logore: Sremsku Mitrovicu, Aleksinac i Niš. Doživio sam i iskusio divljačka ponasanja i poniženja: od fizičke tuče do prisiljavanja da rokćemo, revemo, mučemo kao svinje i stoka pri čemu bi nam govorili: evo, što ste! Da ne govorimo što smo proživjeli kao obitelji! Za suprugu i majku nisam ništa znao. Rastavljeni smo na zbornom mjestu Ovčara. Za starijega sina sam znao da je teško ranjen odvezен u Zagreb sa svojom suprugom. Ostao je invalid. Mlađi sin Ivan otisao je one kobne noći u bolnicu i radio do jutra. Poslije o njemu ne znam ništa. Kao stolar brinuo sam se da imam za sebe i djecu pristojan život. Imali smo dvije kuće, dva osobna automobila i stolarsku radionicu. Kad sam tada odlušao izlaganje gde. Šaler nisam bio spremam oprostiti takvo neprijateljsko i neljudsko ponašanje ovih neljudi koji su sve ovo učinili mojim najbližima i meni. Razgovarali smo dugo dok nisam shvatio što znači osveta. *Osveta znači produženje neprijateljstva, a to mora netko prekinuti ili nas neće biti.* Tko će to prekinuti? Sigurno je da neće onaj koji je odgojen i rastao

kao ljudski lik bez vjere u Boga i čovjeka. Kroz trodnevno druženje i molitvu osjetio sam bliskost -- kao da smo braća. Mogli smo reći sve o sebi jedni drugima. *Doživio sam u te dane Tečaja Boga kao veliko bogatstvo, premda sam i prije bio vjernik. Mogao sam oprostiti i ne osjećam osvetu i do danas sam ostao pri tome. Moji neprijatelji neka razmišljaju o sebi – predajem ih Božjem sudu.* To mi je dalo snage da i dalje djelujem u raznim odborima i udružama gdje želim pomoći ljudima kao što su i meni pomogli kursilisti na tom tečaju gdje sam osjetio veliko jedinstvo duša i vjere u Boga. Zahvalan sam Bogu koji mi pomaže da mogu izdržati sve ove nevolje, nanesene nama prognanima, koji smo ostali bez svojih najmilijih i bez svega što smo imali. (*Ilija Buovac*)

<sup>14</sup> Obitelj ove suradnice pripadala je imućnijim građansko-obrtničkim obiteljima u Banjoj Luci. Prema vjeri je bila ravnodušna do svoje 22 godine, a onda je doživjela obraćenje. To je, kako nam sama reče, za nju osobno "bio Božji zov i njezin odziv!".

<sup>15</sup> Na pitanje o razlogu zašto ili motiviciji zbog čega ljudi čine dobra djela drugima: izdvajamo kao egzemplarno mišljenje odgovor jedne suradnice Malog tečaja - Kursilja: "*Nevjernik to čini iz humanosti ili jednostavno što je dobar čovjek, dok vjernik to čini iz ljubavi prema Bogu i bližnjemu.*" *I vjernik i nevjernik mogu, dakle činiti drugima dobra djela, ali je razlog zbog kojega to čine različit!* (Intervju br. I).

<sup>16</sup> U novim eklezijalnim pokretima pri pokušaju svodenja vjernika na nekoliko tipova uvijek će vam reći da je to nemoguće, citirati riječ Biblije i reći da "Bog svakoga (osobno!) imenom zaziva" (Iz 43, 1).

<sup>17</sup> Prisjetimo se da smo u dimenziji religioznoga iskustva ustvrdili da je "iskustvo uvijek "moje", "tvoje", "njegovo", ... dakle subjektivno. Ako to vrijedi za iskustvo uopće onda a fortiori vrijedi za religiozno iskustvo koje je, per se et proxime, još "subjektivnije".

<sup>18</sup> Pripadnik jednog anketiranog crkvenog pokreta efektno reče: "Bog uvijek subjektivno govori".

<sup>19</sup> Možda se ovdje, ilustracije radi, zgodno prisjetiti Tinove pjesme:

Mi smo išli putem  
Put je bio dug.  
Kasno opazimo  
Da je put taj – KRUG.

No, ovakav tip lutajućeg tražitelja, ili nikada to "ne opazi", ili ga to pak uopće ne brine.

<sup>140</sup> Evo samo jednog primjera (a moglo bi ih se naći znatno više) tako preoštrog, uopćavajućeg i diskvalificirajućeg suđenja jednoga svećenika. On kaže da su pripadnici novih eklezijalnih pokreta "selektivni u aktiviranju i prihvaćanju poklada vjere, teško se uklapaju u opću Crkvu, radije ostaju na njezinom rubu ili se vladaju kao Crkva u Crkvi, ne idu dublje u teološkom razmišljanju, ostaju na razini osjećaja i u određenoj mjeri karakterizira ih priličan broj psihički labilnih osoba" (Ilija Vrdoljak, *Pastoralne šanse duhovnih pokreta*, u: AKSA, 11/5, 1990., br. 19, 3.) Ali kad bi se po "bolesnim okrajcima" (Jukić) izricali generalni sudovi loše bi prošle i neke već strukturirane redovničke zajednice pa i pripadnici hijerarhije.

<sup>141</sup> Jedan od "radikalnih tražitelja" s postavljanjem pitanja u osobnom životu kaže: "Da! Potrebno je naučiti postaviti odlučujuće pitanje: *pitati se naime što Bog od mene traži, što od mene namjerava učiniti, što traži i zahtijeva, što želi (u)činiti s mojim životom. Riječ je o pitanju koje, možda na previše svjetovan, profan pa čak i ateističan način, postavlja svaki čovjek tijekom svoga života - onda kada se pita o smislu vlastitoga života!*" (Intervju br. XI.). Komentar nepotreban.

<sup>142</sup> Ne možemo ovdje ne citirati riječi pripadnika jednog crkvenog pokreta koji nam reče da je "svako interioriziranje vjere osobna konverzija" (Intervju br. VII.).

**Dr. Stipe Tadić** (1953.) radi kao znanstveni suradnik Instituta društvenih znanosti Ivo Pilar u Zagrebu. Na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zadru predaje sociologiju sekti i novih religijskih pokreta. Bavi se suvremenim religijsko-religioznim temama, sociologijom novih eklezijalnih i religijskih pokreta, te (post)modernom religijom. Sudjelovao je u domaćim i međunarodnim istraživačkim socio religijskim projektima. Iz spomenutih područja objavio je dvadesetak znanstvenih i stručnih radova i knjigu *Službenici svetoga*.

## SADRŽAJ:

UVOD .....	5
<b>I. POJAŠNENJE TEMELJNIH POJMOVA</b>	
Uvodne napomene .....	13
Pokret .....	14
Društveni (socijetalni) pokret .....	15
Eklezijalni pokret .....	19
Zajednica – zajedništvo .....	22
Grupa .....	24
Crkva .....	28
Sekta .....	31
Sekta u Crkvi .....	33
Zaključne napomene .....	36
<b>II. METODOLOGIJSKI PROBLEMI RADA</b>	
Značenje i relevantnost teme .....	41
<b>III. METODOLOGIJSKI PROBLEMI SOCIOLOGIJE RELIGIJE</b>	
Dimenzija religijskog vjerovanja .....	52
Dimenzija religijske prakse .....	55
Dimenzija religijske spoznaje .....	58
Dimenzija religijsko-religioznog iskustva .....	60
Dimenzija religijske pripadnosti .....	69
Zaključne napomene .....	73
<b>IV. OPĆI TEORIJSKI OKVIR RADA</b>	
Uvodne napomene .....	79
Fenomen i proces sekularizacije .....	79
Modernizacija društva .....	88
Ideologizacija .....	92
Revitalizacijas religije .....	94
Zaključne napomene .....	100
<b>V. NOVI EKLEZIJALNI POKRETI U SVIJETU I NA NAŠIM PROSTORIMA</b>	
Uvodne napomene .....	105
Društveno povjesni i socioreligijski čimbenici i fenomen crkvenih pokreta	108
Pokret fokolara («Djelo Marijino») .....	114
Pokret fokolara u Crkvi u Hrvata .....	118

Mali tečaj – Kursiljo .....	119
Kursiljo u Crkvi u Hrvata .....	132
Zajednica «MIR» («Molitva i Riječ) .....	137
Karizmatička obnova .....	145
Karizmatička obnova u Crkvi u Hrvata .....	151
Zajednica bračnih susreta – Bračni vikendi .....	153
Zajednica bračnih susreta u Crkvi u Hrvata .....	155
FRAMA (Franjevačka mladež) .....	156
Recepција нових еklezijalnih покрета од hijerarhijske Crkve .....	157
Zaključne napomene .....	163
<b>VI. MOLITVENI ŽIVOT I VJERNIČKO PONAŠANJE PRIPADNIKA CRKVENIH POKRETA</b>	
Molitva i stavovi anketiranih eklezijalnih pokreta prema moralnim normama Katoličke crkve .....	173
<b>VII. TIPOLOGIJA VJERNIKA U NOVIM EKLEZIJALNIM POKRETIMA</b>	
Uvodne napomene .....	205
Lutajući tip .....	207
Tip radikalnog tražitelja .....	210
Tradicionalno ukorijenjeni i osobno zreli vjernik .....	215
<b>VIII. ZAKLJUČNO RAZMIŠLJANJE: PERSPEKTIVE NOVIH EKLEZIJALNIH POKRETA U KATOLIČKOJ CRKVI U HRVATA</b>	
Kratice .....	233
Literatura .....	237
Sažetak .....	253
Bilješke .....	265

Biblioteka STUDIJE, knjiga 8.

*Stipe Tadić*

TRAŽITELJI SVETOGA

Prilog fenomenologiji eklezijalnih pokreta

*Recenzenti:*

dr. sc. Siniša Zrinščak

dr. sc. Vine Mihaljević

*Nakladnik:*

Institut društvenih znanosti Ivo Pilar

*Lektura:*

Ivan Rašić

*Korektura:*

Božo Barun

*Tisk:*

Offset Markulin

*Naklada:*

800 primjeraka