

# SOCIJALNA DINAMIKA MODERNOG KATOLIČANSTVA

Karlo Koračević

## Uvodne misli

Premda su termini »modernom društvu« i »religija u modernom društvu« često različito određeni, ipak se može govoriti o konsenzusu oko slijedeće tvrdnje: Karakter subjektivne religioznosti kao i mjesto i uloga religije u suvremenom društvu kvalitativno su drugačiji nego u tzv. tradicionalnom društvu. Dok je prije subjektivna religioznost bila relativno vjerna individualna verzija uzorka službene crkvene religioznosti, danas se govori o privatnoj i društveno jedva vidljivoj religioznosti kao dominantnom obliku. Prije su religiozne institucije bile u središtu društvene dinamike, a danas su potisnute u njenu periferiju.

Te promjene bivaju različito vrednovane. Neki sa žaljenjem gledaju u njima propadanje religije kao društvenog fenomena, drugi nazdravljaju konačnom oslobađanju čovjeka iz dugog zatočeništva u religijskom mračku, a neki opet misle da se radi samo o odumiranju jedne i rađanju nove forme, dakle o procesu koji po sebi nije nikakva povijesna novost.

Ovdje ćemo zaći u etiološku analizu stanja modernoga katoličanstva, identificirat ćemo i opisati društvene procese koji su do njega doveli. Za razliku od upotrebe u medicini, izraz »etiologija« ovdje ne uključuje neko apriorno negativno vrednovanje postojeće religijske situacije. U naslovu naznačenim sužavanjem religijskog polja na samo njegov katolički segment ne želi se nijekati da su (gotovo) svi ti faktori, s većim ili manjim efektom, na djelu i u drugim institucionalnim religijama modernog društva, nego izbjegnuti neutemeljena uopćavanja. Jer, uz mnoge sličnosti ni razlike nisu male.

## ČIMBENICI PROMJENA — NAČINI I POSLJEDICE NJIHOVA DJELOVANJA

Proces konfiguracije modernog katoličanstva može se promatrati u tri slijedeće perspektive: njegovu uvjetovanost društvenim kontekstom, vlastitim unutarnjim reformatorskim naporima i suodnosom s drugim religijama. U tom ćemo smislu razlikovati ekstraeklezijalne, intraeklezijalne i intereklezijalne čimbenike formiranja suvremenog katoličanstva u modernom društvu.

### 1. Ekstraeklezijalni čimbenik

U odnosu društva i Crkve ne može biti govora o jednosmjernoj uvjetovanosti, jer su oba aktera aktivna, utječu jedan na drugoga i mijenjaju se uzajamno. No budući da nas ovdje zanima način i intenzitet odražavanja određenih društvenih procesa na religijsku stvarnost, naše će promatranje biti svjesno jednostrano. Thomas Luckmann, koji se puno bavio analizom uvjetovanosti modernog katoličanstva suvremenim društvenim kontekstom,<sup>1</sup> razlikuje čimbenike strukturalne i kulturne vrste.

## 1.1. Strukturalne promjene

Mnogostruki su čimbenici koji pokreću proces razvoja srednjovjekovnog feudalnog društva i dovode do rađanja modernog društva. Oni se uzajamno isprepliću, nadopunjuju i pojačavaju. Razvoj poljoprivrede, porast pučanstva i urbanizacija omogućuju proces industrijalizacije koji sa sobom donosi podjelu rada, specijalizaciju. Time se stvaraju strukturalni preduvjeti za institucionalnu diferencijaciju privrednih institucija. One se sve više osamostaljuju, postaju u pravom smislu autonomne, tj. razvijaju svoje vlastite zakonitosti, ciljeve i norme ponašanja. Istovremeno se odvija proces institucionalne specijalizacije političkih institucija. Centralizacija vlasti, pojava nacionalnih država, sve jača birokratizacija pravosuđa i upravnih organa te pucanje starog saveza između imperiuma preduvjeti su za tu drugu liniju strukturalnih promjena iz kojih se rađa moderno društvo. Slijedeći korak je institucionalna specijalizacija socijalnih i kulturnih, dakle i religioznih institucija. One ne mogu biti bez svog čvrstog i precizno određenog strukturalnog temelja. Premda je Katolička Crkva, a to vrijedi u većoj ili manjoj mjeri i za druge religije, od uvijek bila zasebna institucija u društvu, ona se sada na neki način izdvaja iz cjelokupnosti društvene strukture. Moderna se država u načelu odjeljuje od religijskih institucija: niti ih brani niti napada, niti potpomaže niti štiti.

Rezultat institucionalne specijalizacije pojedinih sfera monolitnog feudalnog društva jest rastuća segmentacija socijalne strukture. Ona se gotovo lomi na autonomne sfere koje, naravno, ipak ostaju povezane zajedničkim političkim i gospodarskim interesima i potrebama. Kulturalni procesi, o kojima ćemo govoriti u nastavku, s jedne strane legitimiraju i pospješuju proces institucionalne specijalizacije i s druge nalaze u njemu svoje čvrsto uporište.

## 1.2. Kulturalni čimbenici

Dok je Marx u procesu društvenih promjena naglašavao primat ekonomske baze, Max Weber je u svom poznatom djelu *Die protestantische Ethik und der Geist des Protestantismus* razvio tezu o presudnoj ulozi duhovnih faktora za nastanak modernog društva. Jer bitno slična ekonomska baza postojala je u vrijeme pojave kapitalizma i u drugim geografskim sferama, pa se njegovo rađanje u zapadnim društvima može protumačiti samo prisustvom određenih kulturnih pretpostavki — npr. protestantske etike — u tim društvima.

Za konfiguraciju idealnog tipa koji zovemo »moderno društvo« posebno su važna ova tri kulturalna procesa: racionalizacija, sekularizacija i plu-

<sup>1</sup> Radi se o tezama koje su razrađene ponajprije u ovim djelima: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*, Rombach, Freiburg i. Br. 1963; »Verfall, Fortbestand und Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft«, u Oskar Schatz (Hg.), *Hat die Religion Zukunft?*, Styria, Graz, 1971, 69—82 i »The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies«, *Proceedings of Tokyo Meeting of the International Conference on Sociology of Religion*, Tokyo, 1978, 61—72.

ralizam. Ukratko ćemo promotriti njihovu prirodu i utjecaj na religijsku sferu.

### 1.2.1. Racionalizacija

Poznata je Weberova tipologija socijalnog djelovanja koja razlikuje afektivno djelovanje, tradicionalno i racionalno prema vrijednosti (wertrational) te racionalno prema svrsi (zweckrational). Racionalno djelovanje prema svrsi znači za njega da su svrha, sredstva i posljedice glavne odrednice djelovanja, tako da socijalni akter mora odvagnuti sredstva s obzirom na cilj i posljedice kao i na različite moguće ciljeve između njih.<sup>2</sup> Za Webera je jedna od konstanti povijesnog razvoja čovječanstva rastuća važnost racionalnog djelovanja, posebno onoga prema svrsi. Tu liniju povijesnog razvoja naziva procesom racionalizacije.

Na prvi pogled čini se paradoksalno da je upravo religija pokrenula i pospješivala proces racionalizacije čije se djelovanje onda, barem djelomično, negativno na nju odražava. Starozavjetna religijska misao jasno razlikuje Stvoritelja i stvoreno, Boga i svijet, a time ne samo da čovjeku otvara mogućnost, nego ga nalogom da sebi podloži zemlju upućuje na racionalno istraživanje svijeta i vladanje u njemu. Korjeni racionalizacije su dakle antropološki — čovjek je oduvijek težio da shvati, objasni svijet — i religijski. Židovski monoteizam donosi »otčaravanje« (Entzauberung) svijeta, pokušaj njegova tumačenja bez magijskih i mitoloških elemenata. On to postiže pomoću racionalne etike koja sadrži precizne upute, zapovijedi i zabrane, za ponašanje u svim konkretnim životnim situacijama. Kršćanstvo nastavlja tu razvojnu crtu koja prema Weberu dosiže svoj vrhunac u kalvinizmu.

Prirodno bi bilo očekivati da se proporcionalno s porastom racionalizacije života smanjuje prostor i potreba za religijom. Racionalan čovjek trebao bi biti svjestan svojih mogućnosti i granica i ne bi mu za osmišljenje njegova života bile potrebne nikakve tradicionalne predodžbe o onostranosti, niti kao motivacija niti kao lijek za frustraciju zbog neuspjeha. No nama je danas jasnije nego što je to moglo biti Weberu na kraju prošlog i početku ovog stoljeća da proces racionalizacije nije tako snažan ni sveobuhvatan. Ni moderni pojedinac ni moderno društvo nisu oslobođeni svih mitova;<sup>3</sup> ni ratio se nije pokazao sposobnim i dostatnim da izgradi bolje i pravednije društvo. Premda je u ekonomskoj sferi racionalizacija pustila duboke korjene i postigla nepobitne pozitivne rezultate, na drugim područjima života njezini dometi su skromniji. To posebno vrijedi kad se promatra njezin doprinos rješavanju problema smisla individualne egzistencije i kolektivnog suživota u modernom dru-

<sup>2</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1. Halbband, 3. Auflage, Mohr, Tübingen, 1947, 13.

<sup>3</sup> Hubert C. Greisman tvrdi, npr., da industrijska kultura ne otčarava svijet, nego ga zapravo mistificira, jer otežava uvjete u kojima bi ljudi trebali shvatiti svoje istinske potrebe. »Disenchantment of the World: Romanticism, Aesthetics and Sociological Theory«, u *British Journal of Sociology* 27, (1976), 505.

štvu. I teško je zamisliti da bi se na tom planu u budućnosti dogodile neke bitne promjene.<sup>4</sup>

U modernom je društvu posebno naglašena racionalizacija mišljenja i djelovanja u svom prvotnom zaletu izgledala kao smrtni neprijatelj svega racionalnoga pa tako i religije. Ona je uzdrmla pa i srušila neke oblike doživljavanja i izražavanja religioznosti i barem djelomično ju očistila od magijskih primjesa. Ona je prisilila religijske zajednice da svoje učenje i praksu bolje legitimiraju, u svojim temeljnim principima dosljednije formuliraju i vjernije u praksi primjenjuju. No racionalizacija ne može ozbiljno dovesti u pitanje opstanak same religije,<sup>5</sup> jer se racionalno i religijsko razumijevanje stvarnosti uzajamno ne isključuju, nego u svojim bitnim odrednicama upotpunjuju.

### 1.2.2. Sekularizacija

Termin »sekularizacija« često se u raznim značenjima (zlo)upotrebljava. Za nekog je ona proces u kojem religijska misao, praksa i institucije gube društveno značenje.<sup>6</sup> Ta definicija očito naglašava jedan za religiju ipak sekundarni, vanjski momenat; tj. nije važno da li i kako se ona kvalitativno mijenja, nego koliki je njezin utjecaj na konkretno društvo, njezin kvantitativni impakt na njega. Drugi stavljaju jednostavno znak jednakosti između sekularizacije i iščezavanja religije iz društva i svijesti ljudi.<sup>7</sup> Poteškoće kod ove definicije tiču se (ne)mogućnosti njezine empirijske provjere. Jer, kad bismo pouzdanim tehnikama istraživanja i mogli izmjeriti kvantitativnu prisutnost religije u modernom društvu odnosno svijesti tipičnog modernog čovjeka, nemamo takvih preciznih podataka za npr. prošlo ili pretprošlo stoljeće, pa uspoređivanje na temelju kojega bi bila potvrđena ili odbačena hipoteza o iščezavanju religije praktično nije moguće. A dokle to nije moguće, spomenuta hipoteza ostaje samo proizvoljna spekulacija.

Najkorisnije nam se zato čini upotrebljavati Luckmannovu definiciju sekularizacije kao proces emancipacije raznih institucionalnih sfera od

<sup>4</sup> Čini nam se da su suprotna očekivanja nerealna. Jedno takvo razmišlja o modernom čovjeku ovako: »It is to be expected that he should, even if only to work the machines, have come to embrace a similar logic to that which machines (including social 'machines') incorporate...« Bryan R. Wilson, »A Sociologist's Introduction«, u Id. (Ed.), *Rationality*, Blackwell, Oxford, 1970, XIII.

<sup>5</sup> Za sve one koji su prorokovali razvod braka između religije i modernog racionalnog čovjeka vrijedi ono što Jean Séguy kaže za Webera: »Weber avait, de toute évidence, sous-estimé les capacités de survie, d'adaptation, de recomposition, de création novatrice de la religion dans le monde moderne«, »Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber«, u *Archives de Sciences Sociales des Religions* 61, (1986), 136.

<sup>6</sup> Cf. Ernst Krausz, »Religion and Secularization. A Matter of Definitions«, u *Social Compass* 18, (1971), 203.

<sup>7</sup> Tako npr. Peter L. Berger, »Some Second Thoughts in Substantive versus Functional Definitions of Religion«, u *Journal for the Scientific Study of Religion* 13, (1974), 132.

<sup>8</sup> »Vorrei riservare il termine 'secolarizzazione' ai processi in virtù dei quali i principali ambiti istituzionali della struttura sociale sono stati 'emancipati'.

religijskih normi.<sup>8</sup> Sekularizacijom dakle razne institucionalne sfere (ekonomska, politička, kulturna itd.) gube »sveti baldahin«,<sup>9</sup> tj. religija više ne legitimira, ne blagoslivlja »odozgo« normativne sklopove tih institucionalnih sfera. Ta definicija s jedne strane najvjernije opisuje ono što se događa s religijom u modernom društvu. S druge strane ona izbjegava identifikaciju religioznosti i crkvenosti, a time i čestu pogrešku da se kriza i opadanje crkvenosti u modernom društvu tumače kao iščežavanje religije kao socio-antropološkog fenomena općenito.

Posljedice tako shvaćenog procesa sekularizacije su mnogostruke. Prvo, ako on ne znači jednu opću relativizaciju religijskih normi, onda se svakako smije govoriti o bitnom smanjivanju njihova radijusa djelovanja. On biva ograničen na specifičnu religijsku institucionalnu i za određeni broj pojedinaca na privatnu sferu. U parlamentu, sudnici, školi ili kazalištu vrijede za te institucije njihove vlastite norme. Ako se te promjene i vrednuju barem djelomično pozitivno — kao legitimna emancipacija — nemoguće je previdjeti probleme koje one sa sobom donose. Religiozni subjekti se u svojoj svakodnevici osjećaju kao oni koji stalno prelaze granice, odlaze na teritorije gdje vladaju drugačije vrijednosti i zakoni. Prisiljeni su živjeti »svjesno ili nesvjesno u jednom stanju institucionalizirane šizofrenije. U takvim okolnostima svaki pokušaj objedinjavanja raznih životnih sfera u jednu harmoničnu cjelinu izgleda na prvi pogled sizifovski posao. No moderna demokratska društva trude se oko zakonskih normi koje izbjegavaju konflikte u savjesti subjekata time što dopuštaju ostvarenje raznih svjetonazora odnosno ne sile na ponašanje u suprotnosti s vlastitim religijskim principima (npr. liječnik katolik i abortus). Ipak i hijerarhija i baza u Crkvi osjećaju barem stanovitu napetost između zahtjeva da religiozna motivacija prožme sva područja djelovanja religioznih subjekata, tj. da ne bude ograničena na privatnu ili službeno religijsku sferu, i objektivne (ne)možućnosti da se provodi nekakva istinska katolička politika, na primjer. Jer, politika je po svojoj prirodi nužno pragmatična, teži realno mogućim ciljevima u danoj situaciji, a ne idealnim rješenjima (npr. abortus je, barem se čini, u Bavarskoj nemoguće zabraniti i CSU to i ne pokušava postići). Isto tako je u ekonomiji profit glavni cilj, zakon i motiv; za pokretanje dobrotvornih akcija treba se netko drugi brinuti. Ta situacija stavlja pred velike probleme one koji se trude oko religiozne socijalizacije. Jer, ako ona u fazi primarne socijalizacije relativno dobro i uspije, sekundarna socijalizacija (studij, radno mjesto) sve te interiorizirane religiozne sadržaje i vrijednosti postavlja, u većini slučajeva, ozbiljno u pitanje. Sve su to problemi religije u modernom društvu koji su teorijski i iskustveno dobro poznati i teško rješivi.

• da norme specificamente religiose. In questo senso tutte le società industriali sono secolarizzate. Tutti gli altri usi del termine li considero mitologici o teologici.« Thomas Luckmann, »Religiosità individuale e forme sociali della religione«, u *Religioni e Società* 1, (1986), 38.

<sup>9</sup> Taj izraz stoji u naslovu poznate knjige Petera L. Bergera, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, N. Y., 1967.

### 1.2.3. Pluralizam

Segmentacija socijalne strukture i sekularizacija stvaraju situaciju u kojoj tradicionalno religijsko osmišljenje svijeta i djelovanja biva svedeno na jedan između mnogih svjetonazora. Koristeći sliku iz ekonomske sfere moglo bi se reći da se događa prijelaz iz situacije monopola na situaciju slobodne konkurencije.<sup>10</sup> U prvom slučaju postoji samo jedan delegirani i zaštićeni liferant smislenih sadržaja, a u drugom više proizvođača nudi na tržištu alternativnu robu za zadovoljavanje iste potrebe. Ta promjena statusa koja pogađa religijske sadržaje proteže se i na religijske institucije. Od monopolističkog vladara na pozornici javnog društvenog života one se sve više transformiraju u dobrovoljne konkurentne institucije privatne sfere.<sup>11</sup> U svijesti religioznih subjekata toj promjeni bi onda odgovarala relativizacija tradicionalnih religijskih sadržaja. Jer, ako je ponuđeno više odgovora na ista pitanja, nijedan od njih ne može pretendirati na status jedino ispravnog i nužnog. Moderni »vjernik« tako bi bio per definitionem heretik,<sup>12</sup> onaj koji slobodno bira njemu najbolje odgovarajući svjetonazor, jer za Luckmanna je svako osmišljenje života religija. Štoviše, mnogi se ne odlučuju u cjelini za jedan određeni svjetonazorski model, nego iz ponuđenih uzimaju pojedine elemente i kombiniraju ih u svoj privatni model bez neke prevelike brige o njihovoj logičkoj povezanosti.

No Luckmann je previdio da ta uzročno-posljedična veza između pluralizma i relativizacije religije nije nužna i jedino moguća u danoj situaciji. Sigurno je da određeni broj subjekata reagira na taj način. Ali nameću se neka pitanja koja pokazuju mogućnost drugačijih tipova reakcije. Nije li npr. kršćanstvo baš u religijskom pluralizmu rimskog carstva ne samo preživjelo nego uživalo veliki prosperitet? Dosljedno gornjoj tezi religijske institucije bi morale biti u najvećoj krizi u najpluralističkim društvima. No gledajući njihovu snagu u SAD-u ili BRD-u ta tvrdnja ne nalazi svoj fundamentum in re. Bogata ponuda može, barem kod nekih pojedinaca, izazvati jedan svjesniji i odlučniji izbor određenog artikla (ako je samo jedan ponuđen nema se što birati). Zašto dakle pluralistička situacija ne bi dovodila i do svjesnije religijske identifikacije, intenzivnije veze sa svojom religijskom institucijom?

Naravno da s ova četiri procesa nismo iscrpili sve društvene čimbenike relevantne za stanje modernog katoličanstva. Moglo bi se i u jednoj kompletnijoj analizi trebalo bi spomenuti i druge kao modernu znanost, tehniku i mass-media. No mi smo samo htjeli naglasiti one najvažnije.

## 2. Intraeklezijski čimbenici

Teorije koje pokušavaju protumačiti promjene u religiji mogu se podijeliti na tri vrste prema tome gdje lociraju uzroke promjena. Ako bismo

<sup>10</sup> Poznat je tržišni model za istraživanje ekumenizma koji je koncipirao Peter L. Berger u svom članku »A Market Model for the Analysis of Ecumenicity«, u *Social Research* 30, (1963), 77—93.

<sup>11</sup> Cf. Peter L. Berger and Thomas Luckmann, »Secularization and Pluralism«, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 2, (1966), 80.

<sup>12</sup> Ibid., str. 81: »Strictly speaking, every religion in the pluralistic society is heresy — that is, a haeresis, or choice.

ih nanosili na jednu skalu čije bi ekstremne točke bile društvo odnosno religija, onda bismo dobili slijedeće tri grupacije, tri tipa teorija.

U blizini pola »društvo« bile bi vulgarnomarksističke i neke neomarksističke teorije kao i teorija sistema kojima je zajedničko da religijske promjene svode u konačnici na promjene u nekim drugim područjima društvenog života. Tu se može raditi o ekonomskom, sociostrukturnom ili kojem drugom redukcionizmu.<sup>13</sup> Glavna poteškoća za obadva tipa teorija jest kako objasniti promjene u religiji kada se društvo ne mijenja; npr. razvoj u egipatskoj religiji u vremenskim razdobljima kada se u socioekonomskoj bazi društva odnosno njegovim drugim strukturama nisu dogodile nikakve značajne promjene. No, metodološki je neprihvatljivo apriorno svodenje religije na epifenomen, načelno traženje egzogenih uzroka religijskih promjena.

U blizini pola »religija« nalaze se one teorije koje sve promjene u religiji »tumače« nekom varijantom tzv. »theory of the life cycle of a religious body«.<sup>14</sup> Pojedine religije su u toj teorijskoj perspektivi organizmi koji se razvijaju po određenim unutarnjim zakonima gotovo potpuno autonomno. Društveni čimbenici imaju samo sekundarnu ulogu da pospješuju i podržavaju odnosno priječe i usporavaju određene promjene. Evolutivna linija jednog takvog religijskog organizma prolazi kroz slijedeće stadije: počinje kao kult, prelazi u sektu, zatim u denominaciju i na kraju, eventualno, u Crkvu. Suprotno prvoj grupi teorija ovdje su očito prenaplašeni endogeni čimbenici promjena i religijski »organizam« biva nemilosrdno amputiran s matičnog društvenog tijela.

Treći put može i ovdje biti samo srednji koji promjene u religijskom polju nastoji protumačiti kombinacijom egzogenih i endogenih čimbenika. Dok su općedruštveni faktori koje smo prikazali manje problematični, o unutarcrkvenim čimbenicima i njihovoj (ne)povezanosti, (ne)ovisnosti od onih prvih teže je govoriti. Pa i sociolozi ove treće teorijske perspektive nerado se bave istraživanjem unutarcrkvenih gibanja i promjena, možda zato što se ne smatraju kompetentnima da procijene, odvagnu njihov realni utjecaj i domet. Tu je potrebna suradnja stručnjaka za crkvenu povijest, razvoj dogmi, morala i religiozne prakse. No ovi često pate od tipične profesionalne deformacije da sve žele protumačiti samo iznutra. Religijske ideje i norme imaju sigurno neku vlastitu unutarnju dinamiku, ali ona nije imuna na globalne društvene procese nego je s njima neprestano u kompleksnoj interakciji.

Ono što bi još trebalo na dugo sistematski istraživati ne može ni ovdje biti prikazano u jasnim uzročno-posljedičnim koordinatama. Pokušat

<sup>13</sup> O vulgarnomarksističkoj teoriji religije kao »odrazu« socioekonomskih odnosa u bazi u nas je mnogo pisano pa je to izlišno ponavljati. Teorija sistema ima međutim isti cilj, ona je pokušaj »den Gehalt und die Entwicklung von Deutungsmustern als blossen Reflex sozialstruktureller Differenzierungsvorgänge zu begreifen«, Rainer Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, 140.

<sup>14</sup> Cf. David O. Moberg, *The Church as a Social Institution. The Sociology of American Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1962, 100 ss.

ćemo samo nabrojiti neke od unutarcrkvenih faktora koje bi trebalo ugraditi u teoriju promjena u modernom katoličanstvu.

Budući da se Crkva sama definira kao hijerarhijska struktura, vjerojatno se smije tvrditi da se njezina piramida više trese, mijenja, ako se pomaci događaju u bazi. Možda stoga nije pretjerano tvrditi da su glavni uzroci promjena u katoličanstvu povezani s promjenama u »materijalu« od kojeg je ono u moderno vrijeme sagrađeno.<sup>15</sup> Promijenio se »narod Božji«, »ovce« su postale daleko kritičnije prema metodama kojima se služe i ciljevima kojima ih vode »pastiri«. Johann Baptist Metz govorio je prije nekoliko godina na jednoj tribini u Rimu na tu temu; predava-nje je imalo vrlo rječit naslov: »Quando i sudditi cambiano« (Kad se podanici mijenjaju). Istini za volju, počevši od Helenista koji su mrmljali zbog zapostavljanja njihovih udovica u karitativnoj djelatnosti prve Crkve, uvijek je u povijesti bilo onih koji su bili neka vrsta opozicije. No nikad taj fenomen nije poprimio takve razmjere kao danas. Novo je također što se to pravo na opoziciju pokušava ekleziološki i moralno legalizirati. Ne može se također previdjeti široki disidentski front koji se u najnovije vrijeme formirao među onima koji su pri samom vrhu crkvene piramide. Dovoljno je podsjetiti na »Kölner Erklärung«, kritike pojedinih nacionalnih biskupskih konferencija na vatikanski prijedlog budućeg dokumenta o statusu i kompetencijama tih konferencija, otvoreno pismo bavarskih parlamentaraca papi povodom nekih formulacija Carla Caffare (predstojnik papinskog instituta za obitelj) na kongresu moralista u Rimu potkraj studenog prošle godine (formulacije koje je papa ponovio u svom pozdravnom govoru sudionicima tog kongresa) te otvoreno pismo poznatog moraliste Bernharda Häringa papi. Uz sve pokušaje da se ti događaji minimaliziraju karakterizirajući ih s vatikanske strane kao pojave »lokalnog karaktera«, trebat će sigurno pokazati znatno više truda i dobre volje s obje strane da se sadašnja »vertikalna šizma«, kako neki suviše drammatizirano ocjenjuju stanje, prevlada. Nama se čini da su spomenuti oblici kritike službene linije Crkve samo simptomi nekih dilema na koje će se u bliskoj budućnosti morati naći zadovoljavajući odgovori. Dilema ovdje znači napetost između dvaju opravdanih zahtjeva; npr. između dužne poslušnosti crkvenom autoritetu i slobode savjesti, između poslanja naučavanja u ime Crkve i slobode znanstvenog istraživanja-pisanja-govorenja, između nužnog jedinstva univerzalne Crkve i opravdanih različitosti partikularnih Crkava, itd. Dok neki imaju dojam da sa ljudskim i vjerskim slobodama nije sve u redu u samoj Crkvi, sve kritike koje ona na taj račun upućuje određenim političkim sustavima nisu na najčvršćim nogama.

Nakon obrambenog stava koji je karakterizirao I. vatikanski koncil i oštre borbe protiv modernizma, II. vatikanski koncil je značio veliku promjenu. On predstavlja čimbenik bez kojeg se ne mogu razumjeti ni pozitivne ni negativne pojave u suvremenom katoličanstvu. Crkva priznaje

<sup>15</sup> Ta naglašena uloga individualnog momenta u religiji i kritičnost prema instituciji mogli bi se shvatiti kao dio općeg procesa koji Barbara Hargrove i drugi nazivaju »proces protestantizacije«. Cf. njezino djelo *The Sociology of Religion: classical and contemporary Approaches*, AHM Publishing Corp., Arlington Heights, III., 1979, 124 ss.

mnoge pozitivne tekovine modernog društva, potvrđuje pravo na autonomiju pojedinih institucionalnih sfera, prihvaća pluralizam i izražava punu spremnost na dijalog s modernim svijetom. Proglašeno je legitimno što je prije bilo heretično (vjerska sloboda, ekumenizam) i promovirala je svoju bazu, »narod Božji« u nosioce crkvene organizacije kojoj hijerarhija treba služiti. Recepcija rezultata tog koncila je, međutim, vrlo selektivna. Većina ga je načelno prihvatila sa zadovoljstvom, ako ne i s oduševljenjem. Međutim, ipak tek načelno, jer je njegov duh još suviše skromno »ukvasio« crkveno »tijesto«. Mnogi su bili razočarani zbog, prema njima, polovičnih rješenja, nedostataka hrabrosti da se u nekim pitanjima ide radikalno do kraja. Istupanja iz Crkve i masovna napuštanja svećeničke službe u pokoncilskim godinama daju naslutiti obujam tog razočaranja. Drugi su bili jednako tako razočarani, bolje reći šokirani »skandaloznim« izdajama »jedine prave tridentinske vjere«, »svetog poklada«, koje su si crkveni oci na Koncilu heretički uz podsmjeh Lucifera i društva dozvolili. U obranu te »prave« vjere laici i svećenici su zbili redove oko nadbiskupa iz Ecône i nastavili tamo gdje je stao za njih posljednji veliki i dostojni nasljednik na katedri sv. Petra, Pio X. Koncil je dakle značio za mnoge velik dobitak, za Crkvu stanoviti kadrovski gubitak te veliku nutarnju polarizaciju (efeministička etiketa za ono što je u slučaju integralista zapravo šizma). U svakom slučaju Crkva je ad intra i ad extra nakon Koncila znatno drugačija, dobila je »novo lice«. Ne radi se o zahvatima »na restauraciji fasade«, nego o promjenama s ciljem da se adekvatnije shvati i odgovori na sve ono što je »radost i nada, žalost i tjeskoba ljudi našeg vremena«. Promjene su pogodile sve razine institucionalnog katoličanstva, počevši od onog što je njemu »fons et cūlmen«, do liturgije. No sigurno je prerano da bi se moglo govoriti o tipu pokoncilskog katoličanstva, jer tek trebaju postati dominantne u Crkvi one generacije koje su u tom vremenu rođene i u tom duhu religijski socijalizirane.

Spomenimo još neke novije fenomene koji su posljedica i gore spomenute promjene »materijala« i primjene koncilskog duha. Tu spada, npr., pojava i uloga bazičnih grupa. Alergija na sve što je uhodano, institucionalno i anonimno te potreba za veće prostore izražavanja vlastite subjektivnosti neki su od razloga procvata takvih grupa. Za sada one službeno ne predstavljaju neki problem crkvenoj instituciji, ali u konkretnim sredinama očite su napetosti i obostrano nepovjerenje koji se njihovom pojavom negdje stvaraju. I tu će trebati tražiti efikasne modele suživota, integracije. Drugi fenomen je feministička teologija koja je barem djelomično odjek njezina sekularnog ekvivalenta u krilu Crkve. Ciljevi su doduše u biti isti, iako argumentacija traži svoja biblijska i teološka uporišta. Gledajući praksu drugih Crkava i reakcije na najnovija službena stajališta o »ženskom pitanju« u Crkvi iznesena u *Mulieris dignitatem* postavlja se pitanje, hoće li Katolička Crkva uspjeti »obratiti« svoje »nevjerne« žene odnosno dokle će ih uspjeti držati dalje od onih mjesta i službi koje su im u sestrinskim Crkvama sada dostupne. Tzv. afrička teologija i teologija oslobođenja mogu biti shvaćene kao teološka promišljanja radosti i tjeskoba ljudi svog vremena i geografskih prostora. Premda je ova posljednja u nekim svojim temeljnim postav-

kama, kao i neki njezini protagonisti, bila iz Rima dosta oštro kritizirana (uz terapijsku primjenu nekih disciplinskih mjera), radi se o općem gibanju u bazi, koje se disciplinskim mjerama i osudama sigurno neće zaustaviti, a u svojim motivima i ciljevima samo će se iz preciznog geo-političkog konteksta ispravno prosuđivati. Konflikt je svakako predstavljao primjer gdje se jedna partikularna Crkva osjećala nepoštivana u svom pravu na različitost. Uz već spomenutu poraslu samosvijest laika sigurno je i kadrovska kriza jedan važan razlog njihova intenzivnijeg uključivanja u strukture koje su im prije bile zatvorene. Po ulicama modernih gradova sve je manje crnih »mrlja«, ako se njihova populacija promatra iz ptičje perspektive. Djelomičan razlog je u tome što su one u međuvremenu promijenile boju (mijenjajući zvanje ili ostajući u istom zvanju a napuštajući službenu odoru), ali je svakako najveći razlog smanjeni prtok nove krvi, nesposobnost crkvenih kadrovskih struktura da se u zadovoljavajućem stupnju regeneriraju. To već sada ima u nekim modernim društvima značajne posljedice, a u budućnosti će one biti još mnogostrukije i dalekosežnije. U nekom smislu bit će to neželjeni povratak prvog Crkvi kada je bilo veoma malo profesionalnih crkvenih službenika te su laici nosili većinu tereta. A to bi onda moglo značiti da takva budućnost ne bi za Crkvu bila crna samo u optičkom nego u puno dubljem i važnijem smislu.

Oživljavajuće impulse u modernom katoličanstvu mnogi vide u tzv. povratku svetoga i porastu interesa mladih za religiju. Ali tu se radi o fenomenima kojih su empirijska provjera i posebno tumačenje dosta problematični. Jer, i tamo gdje se konstatira povratak ljudi »svetome« nije jasno da li se radi o istinskoj religioznosti ili povratku tradicionalnim vrijednostima nakon neispunjenih obećanja raznih ideologija. Isto vrijedi za mlade: traže li oni religiozne sadržaje ili toplinu i blizinu koju nisu našli u svojim obiteljima i u anonimnosti života modernog društva? U našim i sličnim društvenim kontekstima taj je govor o porastu religioznosti još više problematičan. Statistički podaci odslikavaju stanje, ali nam ne mogu reći što se zapravo dogodilo. Moguće je da je zaista u posljednje vrijeme porastao broj religioznih ljudi u našem društvu. Ali je jednako tako kredibilna hipoteza da se radi samo o oseki vode koja ledenjak čini u našim očima većim, tj. padom negativnog teoretskog i praktičnog odnosa društva prema religiji gotovo svi su religiozni ljudi postali slobodni da svoju vjeru javno očituju. Zato nije uputno preuranjeno govoriti o postateističkom vremenu niti se radovati kvantitativnom porastu religije.

Unutarnja gibanja u katoličanstvu danas su u mnogim svojim aspektima zagonetna, kontra(dikto)rna, višeznačna i trebat će dosta studija i vremena da se tokovi razvoja jasnije naslute i adekvatnije vrednuju.

### 3. Intereklezijalni čimbenici

Berger i Luckmann misle da bi ekonomski razlozi sami po sebi, tj. i da nije bilo teoloških pomaka u stavu prema drugim religijama, bili doveli

do ekumenskog pokreta.<sup>10</sup> U pluralističkoj situaciji bilo bi u interesu svih proizvođača religioznih sadržaja da na tržištu ne vlada kaos, nego da se dogovore oko uvjeta i pravila ponašanja. U praksi bi to značilo da između raznih ponuđenih sadržaja postoji tek marginalna diferencijacija, da se teži standardizaciji ponuđenih modela. Nama se čini da su autori ovdje pretjerali u primjeni izvanreligijskih uzročnih shema na fenomen ekumenizma. Taj pokret je ipak nastao prvenstveno kao teološka korekcija krive prakse, kao dosljednija primjena nekih centralnih religijskih principa. Ekumenizam je zapravo jedna »Selbstverständlichkeit« i jedini je problem kako je bilo moguće čekati Drugi vatikanski koncil da bi se taj pokret afirmirao, kad su oduvijek postojali dovoljni teološki preduvjeti za njega.

Ako se kod nijednog iskrenog dijaloga ne mogu i ne smiju predvidjeti rezultati, a ekumenizam znači dijalog s onima koji drugačije shvaćaju i žive vjeru, onda se smije i u ovom slučaju tvrditi da je nemoguće predvidjeti rezultate, konkretne posljedice do kojih će taj međucrkvjeni dijalog dovesti. On će svakako dovesti do stanovite relativizacije, postavljanja u pitanje nekih dogmatskih, moralnih i organizacijsko-disciplinskih postavki pojedinih sudionika dijaloga. Jer, ako se na isto pitanje može na više načina odgovoriti, onda nijedan odgovor ne može biti partout et pour tous nuždan. To ne znači da će pojedine Crkve odustati od određenih sadržaja, normā i disciplinā, ali neće više moći da ih kao takve proglašuju »bogonadahnutima«, nego će ih prikazati kao konkretizaciju nekih univerzalnih religijskih sadržaja i normi, kao jednu od mogućih konkretizacija koja se iz određenih razloga u danom vremenu i društvenom kontekstu čini najplodnijom za realizaciju viših ciljeva. No ne mogu se unaprijed isključiti i neke konkretne promjene upravo zbog ekumenskih kontakata.

Na konkretne pojedince ekumenski kontakti djeluju različito. Neke manifestacije ekumenskog duha kao npr. molitveni skup u Assizu pojedinci su doživjeli s oduševljenjem, a za druge je on bio kamen smutnje. Čini nam se da su se Crkve prerano, tj. prije nego su svoje prosječne vjernike na to pripremile, upustile u jedan kompleksan proces koji tako (ne)pripremljen može imati dosta negativnih posljedica. No već je prijedan point of no return pa je jedino pametno pitanje kako prosječnom vjerniku objasniti realne mogućnosti i granice ekumenskog gibanja, njegove ciljeve i njegovu opravdanost. Inače se nameće slijedeći smjer zaključivanja: sve je to u biti isto — dakle sve je relativno — dakle ništa nije nužno, »sveto«. Sporno je raspravljati o teo-logičnosti takvog razmišljanja. Ono je de facto rasprostranjeno i očito ne može biti za nijednog sudionika ekumenskog dijaloga korisno pa je potrebno nešto učiniti da se ono ne podržava. Žestoko suprotstavljanje svakoj vrsti ekumenizma koje karakterizira Lefevbra i njegove pristaše u tom smislu je samo kriva reakcija na stvarni problem.

<sup>10</sup> Peter L. Berger and Thomas Luckmann, »Secularization and Pluralism«, op. cit., str. 78.

## Moderno katoličanstvo i sociologija religije

Ako je iz ove kratke analize situacije katoličanstva u uvjetima modernog društva nešto nepobitno jasno, onda je to činjenica da je ta situacija nedovoljno istražena. To znači da je za sociologiju religije, i za druge discipline naravno, još vrlo široko polje problematike kojoj bi se trebalo posvetiti. Za razliku od situacije u nas i u nekim sličnim društvenim kontekstima, u zapadnim se zemljama primjećuje stanovita stagnacija empirijskog istraživanja religije. Uzroci, očito ne leže u nedostatku profesionalnih kadrova za takve zadatke, pa ni u pomanjkanju financijskih sredstava ili opadanju interesa za samu problematiku. Nama se čini da je glavni uzrok nezadovoljstvo s rezultatima dosadašnjih istraživanja. Ono što se radilo pedestih godina i poslije, tj. sakupljanje pukih statističkih podataka o tobožnjoj rasprostranjenosti religije, danas teško može nekoga zadovoljiti. I ti su podaci korisni, npr. za političke i religijske institucije, ali nije potrebno biti sociolog religije da se to prikupi. Osnovno poznavanje statistike je dostatno. No, ti podaci su suviše slijepi ili nijemi, a da bi mogli obogatiti naše spoznaje o situaciji religije u konkretnim povjesno-društvenim uvjetima. Kao što je npr. nama ovdje jasno da puko posjedovanje knjižice sa srpom i čekićem ništa ne govori o shvaćanju opće i društvene stvarnosti, moralu i životnoj praksi njezina vlasnika, tako ni statističko prikazivanje podataka iz crkvenih matičnih knjiga ne može otkriti ništa više od konstatacije da određeni postotak ljudi u određenom kontekstu i u određenoj mjeri prakticira neke religijske čine. S kakvom motivacijom oni to čine, kakav to ima utjecaj na njihovu cjelokupnu egzistenciju, koliki je stupanj konformiteta sa službenim institucionalnim modelom itd. — na ta neobično važna pitanja takva istraživanja nisu u stanju dati nikakav zadovoljavajući odgovor. Isto tako iz njih ne možemo ništa spoznati o (ne)religioznosti onih službeno nereligioznih, njihovim motivima, vrijednostima i životnoj praksi. Još manje ima smisla u njima tražiti neku psiho-sociologiju dinamike religioznog iskustva, interakcijske procese s konkretnim socijalnim procesima u danom kontekstu ili analizu procesa razgradnje i restrukturacije pojedinih subjektivnih i kolektivnih sfera religijskog polja. Razlog slabe plodnosti empirijskih socioloških istraživanja za precizaciju teorije religije u modernom društvu leži i u teorijskom pristupu i u tehnikama istraživanja.

Teorije su većinom teorije crkvenosti, a ne teorije religije. Iz njih slijede onda i tehnike istraživanja, najčešće su to klasični upitnici, koji jedino mogu verificirati stupanj rasprostranjenosti jednog službenog modela. Takva istraživanja nisu sposobna otkriti nove tipove religioznosti, nove sadržaje i vrijednosti i nove načine njihove organizacije u spoznajno-vrijednosne sklopove. Ponekad su teorije suviše široke pa zapravo nije jasno što se istraživanjem traži. To slično bacanju guste mreže koja svašta izvlači na površinu bez jasnih kriterija što je od toga iz domene religije, a što je iz drugih područja. Trebamo naprotiv istraživanja koja će zahvatiti religijsku stvarnost u njezinoj cjelokupnosti i životnoj povezanosti s drugim sferama egzistencije u konkretnom kontekstu. Nas zanima koliko je ljudi religiozno danas, ali posebno kako su oni religiozni, kako

oni religiju doživljavaju i izražavaju u konkretnosti svoje egzistencijalne stvarnosti. Tek kad bude učinjeno dovoljno istraživanja s tim ciljem, dobit ćemo dijelice iz kojih će biti moguće složiti donekle precizan mozaik religijske situacije katoličanstva u modernom društvu.

## DIE SOZIALE DYNAMIK IN DER KATHOLISCHEN KIRCHE

### *Zusammenfassung*

Die soziale Dynamik in der katholischen Kirche unserer modernen Zeit ist das Thema dieses Artikels. Er ist ein Versuch, die Entstehungsgeschichte und den jetzigen Wandlungsprozess aus drei folgenden Perspektiven zu betrachten. Aus der ausserkirchlichen Sicht scheinen einige soziale Prozesse wie die institutionelle Differenzierung der Sozialstruktur, die Rationalisierung, die Säkularisierung und der Pluralismus für die Entstehung der modernen Gesellschaft sowie für die Formung des modernen Katholizismus besonders wichtig zu sein. In der innerkirchlichen Perspektive sind es folgende Phänomene: kritische Distanz der Individuen gegenüber der Lehre und dem Führungsschicht der Amtskirche, die feministische Theologie und die Befreiungstheologie, die Schwierigkeiten mit der Rekrutierung des Personals sowie der Reformgeist des Vatikanums II. Die dritte Betrachtungsebene sind die interkonfessionellen Beziehungen und ihre Folgen für die subjektive Religiosität. Am Ende werden kurz die Möglichkeiten und Aufgaben der Religionssoziologie angesprochen, die für ein besseres Verständnis der Situation des Katholizismus in der modernen Gesellschaft von grosser Bedeutung sind.