



crkva u svijetu

RASPRAVE I ČLANCI

RELIGIJA U VREMENU KRIZE SVJETOVNOSTI

Jakov Jukić

UVOD

Zaputiti se u ocjenu stanja suvremene religije i svjetovnosti krajnje je složen i težak zadatak. Nužno pretpostavlja dobro poznavanje moderne vjerske situacije i društva, što za sebe rijetko tko može ustvrditi. Osim toga, stvar dodatno komplicira činjenica da se oblici i sadržaji svetoga danas daleko brže mijenjaju od mogućnosti njihova praćenja. Zato o temi našega članka možemo govoriti u općenitom smislu, bez obveza na sveobuhvatnost.

Ima tridesetak godina da na svjetskoj duhovnoj sceni traje uzbudljivi proces sekularizacije. Poglavite poticaje za njegovo ubrzanje obično nalazimo u slijedećim društvenim pojavama: urbanizaciji prostora i demografskoj koncentraciji; industrijalizaciji i racionalizaciji života; razvoju tehnike i tehničkog mišljenja; birokratizaciji državne uprave i gospodarstva; podizanju razine općeg obrazovanja naroda; povećanju osobnog i društvenog blagostanja; zaokupljenosti potrošnjom, priklonu užitku i moćimo sredstava pripočivanja; širenju velikih političkih ideologija; vanjskoj i unutrašnjoj migraciji.

Upravo u trenutku kad se činilo da će plima svjetovnosti zagušiti sve religijske izvore i pretvoriti svijet u pustinju svetoga počeli su se iznenađeno i neočekivano javljati znakovi zanimanja za sakralno. O tom buđenju, obnavljanju i širenju religioznoga u društvu bit će ovdje ponajviše riječi.

Za tu se pojavu rabe posve različiti nazivi. Američki sociolozi govore o »novim religijskim pokretima«, »novo religijskoj svijesti« ili, dapače, o »novo religiji«. Nisu izašli iz upotrebe ni stari izrazi kao »sekte« i »kul-

tovi«. U Evropi su više u modi opisne skraćenice: »eksplozija svetoga«, »buđenje svetoga«, »povratak svetomu« ili jednostavno »religija za mlade«, »nove sljedbe«, »marginalna religioznost«, »mistične zajednice«, »novi kultovi«. Ne upuštajući se sada u rasudbu nazivlja, važno je da pod tim zapravo mislimo na sve one oblike i sadržaje religijskoga koji su nastali u razdoblju pune sekularizacije i u svezi su s njom, pa u neku ruku anticipiraju iskaze svetoga u vremenu koje nadolazi.

Osim mnogobrojnih istočnjačkih religija tu ulaze i razni kršćanski pokreti: neokarizmatičke, bazične i molitvene grupe, fundamentalističke i evangeličke skupine, pučka religija, jer svi oni pripadaju današnjem duhovnom obzoru. Postoji međutim sklonost da se što više proširi broj takvih pokreta i da im se pripišu obilježja sakralnosti i onda kad ih nemaju. Stoga se počinje češće upotrebljavati riječ sveto nego religijsko.¹ Odatle onda mnoštvo teškoća u određivanju pojma moderne religioznosti. Tako se, primjerice, razlike između svetoga i religijskoga koje uvodi J.-J. Wunenburger mogu smatrati odveć nategnute,² a one F. Ferrarottija premalo povijesno potvrđene.³ Prema tim i sličnim stajalištima područje bi svetoga — uz već spomenute pokrete — obuhvaćalo vrlo širok krug različitih religijskih, para-religijskih i čak svjetovnih traženja: obnovu zanimanja za šamanizam, ezoterizam, teozofiju, alkemiju, hermetizam i magiju; pojavu ideologija nenasilja, globalne i permanente revolucije, terorizma, kontrakulture, feminizma, homoseksualizma, ekologije; povrat tradicionalizmu i nacionalizmu; povećano povjerenje u parapsihologiju, psihoterapeutsku tehniku s religijskim obilježjima, praznovjerja i horoskope; bavljenje s izvanosjetilnim psihičkim sposobnostima, seksualnu revoluciju, nudizam, sakralni erotizam, znatiželju o putovanjima u smrt; otkriće satanizma, demonizma i primitivnih orgijastičkih religija; istraživanje grčkih misterija, orfizma, gnoze i gnosticizma; nicanje političkih mesijanističkih pokreta, vojničkih karizama i svjetovne eshatologije; eksploziju prikrivenih obreda, blagdana, luđačke igre i zabave; mitologiju sporta, estrade, *showa*, televizije i filma. Postoje međutim fenomeni koji ne ulaze u tu bujno razraslu floru svetoga u današnjem svijetu. Tako bazične družbe u Južnoj Americi — što stoje pod utjecajem teologije oslobođenja — ili Homeinijev šitski *revival* očito da izrastaju iz različitog društvenog podneblja: feudalizma ili mladog građanstva, pa u njih u stvari još nije započeo proces sekularizacije. A religioznost koja nije poticana od suvremenog stanja opće sekularizacije društva ne može biti predmetom našega opisa.

Naravno da ima oprečnih mišljenja. Sociolog J. Séguy drži da zapadnjačka znanstveno-tehnička racionalnost prodire, brže ili sporije, u sva područja gdje prevladava muslimanska religija. To posebno važi za masovna sredstva priopćavanja koja šire građanske ideje i reklamiraju način života evropske svjetovne kulture. U islamskim zemljama, dakle, sekularizacija je u punom zamahu. Slučaj Irana jasno pokazuje istodobno prisustvo procesa sekularizacije u islamskoj sredini i duboke poremećaje

¹ Julien Ries, *Le sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme*, Louvain-la-Neuve, 1983, str. 84.

² Jean-Jacques Wunenburger, *Le sacré*, Paris, 1981, str. 6—7.

³ Franco Ferrarotti, *Il paradosso del sacro*, Roma, 1983, str. 52—53.

koje taj proces uvodi.⁴ Stajalište J. Séguyja bit će zacijelo preuranjeno jer muslimanstvo danas napreduje daleko brže nego njegova možebitna sekularizacija.

Po sebi je razumljivo da nećemo ovdje ulaziti u cijeli kompleks moderne sakralnosti. Pokušat ćemo uhvatiti samo duh pomodnih usmjerenja i posebnih naglasaka nove religije. Prije toga moramo obaviti jedno terminološko razjašnjenje. U stručnoj literaturi češće se piše o novim religijama⁵ a manje o novoj religioznosti, što je ispravno, jer pojam religioznosti spada u psihologiju.⁶ Ipak se čini da je ponegdje bolje prihvatiti taj izraz i za fenomenološko-sociološko istraživanje. U našem su vremenu, naime, više uočene promjene u doživljavanju svetoga — od crkvenih do svjetovnih prostora — nego što se masovno obavlja strukturiranje novih vjerskih pokreta i ideja. No bit će potrebno koristiti se — u različitim kontekstima — obama spomenutim pojmovima.

TRI PRILAZA DANAŠNJOJ RELIGIJI

U metodičkom pogledu pojavi današnje religije može se pristupiti na tri različita načina, s gledišta triju znanstvenih disciplina. Prvo, metodom psihologije ili sociologije, prema kojoj je nova religija nastala kao posljedica promjena u duševnom ustrojstvu ili društvenom okružju; drugo, metodom teologije, prema kojoj je nova religija nastala kao posljedica promjena u doktrinarsnom području, i konačno, treće, metodom fenomenologije, prema kojoj je nova religija nastala kao posljedica promjena u sakralnom izražavanju. Ta tri prilaza nisu bez značenja jer svaki od njih vidi problem riješen upravo sa svoje točke motrišta. Odatle potreba da ih pokušamo sasvim kratko sažeti.

Psiho-sociologijski prilaz današnjoj religiji

Novi val religioznosti — razliven unutar i izvan Crkava — nije iznenađio samo svojom pojavom nego i nekom izazovnom posebnosti. Njegovi se pripadnici ističu isključivošću, čudnovatim ponašanjem, upornošću, ekcentričnošću. Nije onda bilo čudno što ih je ostali svijet, duboko ukorijenjen u svoj svjetovni mentalitet, počeo smatrati za čudake, pomalo bolesne i nastrane ljude. Tu je uskočila psihologija, bolje reći psihijatrija, koja je moderno religijsko buđenje protumačila kao tipičan fenomen duševne patologije. Osobe sklone fantaziji, bijegu od života, krhke i labilne, nejake i savitljive brzo su postale žrtvom kolektivne sugestije i liderskih moći tobožnjih karizmatičara. Ne samo pojedinci s psihotičkim obilježjima nego i zdravi ljudi šokirani od neugodnih životnih situacija lako padaju pod utjecaj novih mističkih skupina. Radi se o slučajevima gubitka prijatelja ili rodbine, o poteškoćama u međuljudskim odnosima, školskom neuspjehu, nezadovoljstvu u radu i zanimanju, obiteljskim tegobama, lošoj socijalizaciji. Poglavari sljedbi dobro znaju da postoje

⁴ Jean Séguy *L'insaisissable mouvement religieux ?*, u zborniku *Les mouvements religieux aujourd'hui, Théories et pratiques*, Montréal, 1984, str. 332.

⁵ Aldo N. Terrin, *Nuove religioni, Alla ricerca della terra promessa*, Brescia, 1985, str. 179.

⁶ Antoine Vergote, *Religion, foi incroyance, Etude psychologique*, Bruxelles, 1983, str. 7—109.

ranjive i nemoćne osobe, potrebne podrške i zaštite, te baš zato među takvima traže i nalaze svoje nove članove.

Kolektivno samoubojstvo stotine zaluđenih pripadnika sljedbe *Hram naroda* u džunglama Gvajane⁷ — kao i drugi skandali — spektakularno su potkrijepili pretpostavku o bolesnoj religioznosti privrženika novih zajednica. Na njihovo čelo znaju često doći paranoidni tipovi što je također potaklo sumnju o psihopatološkom podrijetlu nove religije. Istraživanja su otkrila postojanje stanovitih oblika indoktrinacije, »mentalne kontrole« i »ispiranje mozga«. Te nasilne radnje obično pojačavaju i umnožavaju razne vrste regresivne neuroze. Prisila pak redovito uništava slobodnu volju pripadnika seksti. Zato neki znanstvenici njihovu bolesnu religioznost određuju kao duševnu regresiju⁸ ili gubitak moralne odgovornosti.⁹ Mjestimična pojava lažne svijesti o vlastitoj veličini i nadmoći nije ništa drugo doli nadomjestak osjećaja nemoći i smetenosti adepta prije ulaska u vjersku zajednicu.¹⁰

Osobe zahvaćene novom religioznošću — prema psihijatrijskom nalazu — zapravo su »programirani«, slično kompjuteru, pa jedini način da se oslobode jest u njihovu ponovnom i drugačijem »programiranju« ili, još bolje, »deprogramiranju«. Ta je riječ — *deprogramming* — u suvremenoj američkoj socijalnoj psihologiji došla u sam vrh znanstvenog interesa.¹¹ Polazište teorije o deprogramiranju jest slijedeće: nove religije ili barem neke od njih rabe sredstva propagande i oblikovanja osobnosti koji su nalik poznatim uzničkim tehnikama »ispiranja mozga« i »mentalne kontrole«, pa time provode psihičko silovanje, što može imati kobne posljedice za njihove pripadnike. Stvara se navodno ozračje mistifikacije, podjarmljenosti, nasilja, izmjene ličnosti, moralne i intelektualne krutosti, samoljublja, ropske poslušnosti, seksizma i apokaliptičke panike. U toj situaciji postupak deprogramiranja stavlja u pokret skup terapeutskih tehnika s ciljem da se »dekonvertiraju« pripadnici novih religija, odnosno pomire s rodbinom i prijateljima, uvrštavajući ih ponovo u prostor redovne socijalizacije.

Prevelika zaokupljenost psihologije s iznimnim zastranjenjima i ekscenim slučajevima potamjela je očitu činjenicu da danas postoje mnoge nekontroverzne religijske skupine koje miroljubivo žive i okupljaju vjernike u istinskom religioznom zanosu. Njih je dapače više nego ozloglašanih sekta, ali im se glas ne čuje nadaleko. Zato rastu prigovori na račun postupka deprogramiranja. Ono sada biva viđeno kao povreda prava pojedinaca na religioznu slobodu. Ako deprogramiranje vrijedi za nove religijske družbe, zašto se ne bi taj terapeutski postupak proširio na tradicionalne Crkve, političke stranke ili društvene pokrete? Osim

⁷ Jacques Gutwirth, *Le suicide-massacre de Guyana et son contexte*, u *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 47, 2, 1979, str. 167—187.

⁸ Margaret Singer, *Coming out of the Cult*, u *Psychology Today*, 1, 1979, str. 72—82.

⁹ Frederick Bird, *The Pursuit of Innocence, New Religious Movements and Moral Accountability*, u *Sociological Analysis*, 40, 4, 1980, str. 335—346.

¹⁰ Yves de Gibon, *Des sectes à notre porte*, Paris, 1979, str. 9.

¹¹ Anson D. Shupe-David G. Bromley, *Apostates and Atrocity Stories: Some Parameters in the Dynamics of Deprogramming*, u zborniku *The Social Impact of New Religious Movements*, New York, str. 179—215.

toga, u psihologiji je normalan duševni život shvaćen u smislu društvenog standarda građanskoga poretka, a ne religijske tradicije. Nadođajmo, konačno, da su brojna sociološka ispitivanja u Sjedinjenim Državama pokazala da je postotak slobodnog ulaska i izlaska iz vjerskih skupina izrazito visok.¹²

Iz svega proizlazi da se hipoteza o novoj religiji kao pribježištu i zakloništu duševno oslabljenih i mentalno poremećenih osoba nije do kraja potvrdila. Ima doduše psihički bolesnih članova i među pristalicama tih pokreta, ali je njihov omjer u odnosu na broj zdravih uglavnom jednak omjeru u općoj populaciji. To je 1981. godine utvrdio svojim ispitivanjima W. Kühner.¹³

Razumljivo da će sociologija biti još više uposlena u traženju razloga za pojavu nove religioznosti. Predstavnici su te znanosti naime prvi objelodanili podatke o ekspanziji sekularizacije. To je trajalo do 1970. godine, kada je vjetar počeo puhati iz suprotnog smjera, najavljujući povratak, buđenje i pojavu svetoga.¹⁴ U spomenutom pristupu treba razlikovati mikro i makro-društveni plan. Na prvom planu, sociologija pokušava uglaviti temeljne poticaje razmahu religijskih grupa u užem društvenom krugu. U tom se kontekstu trudi da dokaže kako male vjerske zajednice pružaju skroz krive — iako nerijetko utješne — odgovore na probleme egzistencijalne izolacije, socijalne osamljenosti, neljudskih odnosa, koji svoje dublje izvorište imaju u modernom super-organiziranom i tehnologijskom društvu, lišenu nad-koristovnih i nad-osobnih perspektiva. Privlačnost novih religijskih pokreta leži u obećanju spasenja od samoće, bezličnosti, izgubljenosti i anonimnosti koje su njezini članovi prethodno iskušali u svijetu.¹⁵ Osobito mladi traže toplinu i prisnost suživota u malim družbama.

Prema sociologijskom uvidu čovjekova se potreba za zajedničkim ciljem i time za samosvojnim zajedništvom danas dakle iskazuje u zabludjelim sadržajima, mistifikatorskim oblicima i afektivnim odnosima vjerskih iracionalizma. Zato uspostavljanje nove religije ima za svrhu da poništi stanovite negativne posljedice koje producira upravo moderno društvo. Sociolog J. A. Beckford sazeo je u tri točke društvene uzroke pojave religijskih pokreta: Prvo, novi pokreti služe kao nadomjestak onim čovjekovim potrebama koje drugačije nebi bile zadovoljene. One pružaju, recimo, socijalni prostor gdje se potisnuta čuvstva mogu doista do kraja izraziti i izživjeti. Drugo, novi pokreti su neka vrsta ventila sigurnosti, a služe kao sastajalište za marginalne, neuspjele, hendikepirane, drogirane, nezadovoljne, odbačene. U religijskim zajednicama oni ublažuju svoje destruktivne pomive, pa su kao model pedesni da odvrate mlade

¹² Dick Anthony-Thomas Robbins-Paul Schwartz, *Les Mouvements religieux contemporains et le postulat de sécularisation*, u *Concilium*, 19, 1, 1983, str. 15—27.

¹³ Bert Hardin, *Quelques aspects du phénomène des nouveaux religieux en République Fédérale d'Allemagne*, u *Social Compass*, 30, 1, 1983, str. 26.

¹⁴ Roberto Cipriani, *Sécularisation ou retour du sacré?*, u *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 52, 2, 1981, str. 141—150.

¹⁵ Roy Wallis, *The New Religions as Social Indicators*, u zborniku *New Religious Movements, A Perspective for Understanding Society*, New York, 1982, str. 216—231.

od političkog radikalizma i terorističkog bjesnila. Treće, novi pokreti su ipak neka pomoć i utjeha, jer donekle smiruju tjeskobne, reintegriraju rubne, a one što pate od nesmisla usmjeruju i za trenutak spašavaju.¹⁶ U toj je fazi argumentacija sociologa izrazito politička. Budući da postojeće ustanove ne zadovoljavaju sve potrebe ljudi, oni zbog toga bježe u religijske skupine, pa treba samo te društvene ustanove što prije iz temelja mijenjati i riješiti će se odmah svi problemi ekstremnih vjerskih sljedbi. Društvo je dakle ono koje na kraju uvijek ima krivo.

Time prelazimo na makro-povijesni plan. Razlog pojave novih religijskih pokreta može biti tražen u području kulture koja se u naše vrijeme potpuno otuđila od istinskih ljudskih potreba. Stoga ti pokreti pružaju više utočište i zaštitu od naopake kulture, nego što dotičnoj kulturi pridonose. Bez obzira na razlike, religijske zajednice obavljaju različite funkcije za pojedince koji im se pridružuju, ali ne za društvo od kojega se oni udaljuju.¹⁷

Očito da je time stavljena u pitanje sama smislenost društvenog poretka. Cijelo je naše industrijsko društvo u krizi, a ne samo funkcioniranje nekih njegovih odvojenih dijelova. Znači da su globalni navodi — pogrešan odgoj, krivi politički sustavi, klasna napetost, izokrenutost ljestvice vrednota, nedovoljna socijalizacija, otuđenost rada i zabavljanja — poglaviti uzročnici pojave nove religije. U tome sklopu mnogi dovode u odnos pokret kontrakulture s novim religijskim rješenjima. Kontrakultura se naime pojavila kao politička reakcija na opću instrumentalizaciju ponašanja u društvu. Mladi se osjećaju frustrirani u svojem iskrenom idealizmu jer su stalno provocirani od zapadne produktivističke metafizike. Neuspjeh svibnja 1968. godine prouzročio je opći pad revolucionarnog oduševljenja u mladima. Tijekom 1970. godine taj će neuspjeh dovesti do potpune političke apatije i otklona svake ideologije. Na taj način »novi naraštaj« ulazi u društveno i obiteljsko disidenstvo, rascjep, neposluh, raskol. Kolektivni društveni projekt političkog obrata izgubio je za njih svaku vjerodostojnost. U takvim prilikama, zajednice novih religija dobivaju veliku šansu da postanu realne alternative spomenutom političkom krahu, što se u mnogim slučajevima uspjelo i ostvariti. Ukratko, za sociologe današnja religioznost raste iz promašaja društvenih pothvata.

Porast broja rubnih religija izraz je dakle krize suvremene civilizacije, rasapa njezine kulture i potresa ustaljenog građanskog poretka. Mladi raskidaju sveze s društvom ili ga radikalno odbijaju. To najprije rade u obliku političke oporbe, pa onda bijegom u zajedništvo zatvorenih skupina. Nemoćni da promijene svijet, oni se povlače u svoja »legla«, »gnijezda«, »utočišta«, »skrovišta« i tamo pokušavaju barem preobraziti sebe. Stoga bujanje novih sljedbi ima više oznaku protiv-društvenog

¹⁶ James A. Beckford, *Cults, Controversy and Control, A Comparative Analysis of the Problems posed by New Religious Movements*, u *Sociological Analysis*, 42, 3, 1981, str. 249—264.

¹⁷ John Whitworth-Martin Shiels, *From Across the Black Water, Two Imported Varieties of Hinduism*, u zborniku *New Religious Movements, A Perspective for Understanding Society*, New York, 1982, str. 155—172.

pokreta nego protiv-crkvene pobune.¹⁸ No, svi sociolozi ne misle tako.¹⁹ Za njih nove religije nisu ni pobuna ni odbjegništvo nego sastavni dio konzumističkog društva. Dapače, one ulaze u proces sekularizacije a ne buđenja svetoga. To oprečno sociologijsko stajalište vidi u množenju duhovnjačkih i ezoteričnih družina potvrdu nezaustavljivosti sekularizacije. Jer, novi pokreti zapravo pokazuju do koje je mjere religija postala zbiljski nevažna za moderno industrijsko društvo. Ti su pokreti naime sveli religiju na neobičan egzotički predmet potrošnje — rijedak i skupocjen — u golemom super-marketu lažne duhovnosti. Zato spomenuta »potrošačka« religioznost ne proizvodi nikakve posljedice u društvenom poretku, političkom sustavu ili tehnološkom ustrojstvu. Moćne su birokracije ravnodušne spram religijskih opredjeljenja građana jer njihov vjerskih izbor i privatna gorljivost uopće ne utječu na tijek povijesnih događaja. U tom smislu može se reći da novi vjerskih pokreti nisu religije u sociološkom pogledu, kao što su bile velike svjetske religije u prošlosti, sposobne da stvaralački preobrazu društvo i kulturni život naroda. Danas je religija, suprotno tome, odbačena na sami okrajak društva, pa njezino djelovanje ostaje bez odjeka u zbilji.

Bez obzira na ta dva različita gledišta — koja se čak isključuju — sociologija ipak uvijek nalazi ishodište religijskih promjena u promjenama društvenog bića.

Teologijski prilaz današnjoj religiji

Za razliku od sociologa, teolozi nisu pokazali neku veću brigu za proniknuće u probleme nove religioznosti. Nema u njih o tome ni članaka, a kamoli brojnih i dobrih znanstvenih knjiga. S obzirom da je suvremena kršćanska teologija pretežno prakticistička i pastoralno usmjerena njezina zabrinutost ide samo do upozorenja na opasnost od sektaških pokreta. Oni je kao teologijski i teorijski problem uopće ne zanimaju. Umjereniji pastoralci međutim pokušavaju nadići puki katehetski vidik. Stoga skreću pažnju na zle i dogmatski pogrešne sastojke, ali istodobno u njima otkrivaju znakove moralne krize naše materijalističke kulture.²⁰ Na žalost, ima i drugih pastoralaca koji iskazuju čudnovatu mržnju spram svega što je u svezi s novim religijskim pokretima. U tome je jamačno najdalje išao pastor F. W. Haack koji u njima vidi čak veliku društvenu opasnost, najgori oblik političkog i religijskog ropstva, gotovo obnovu totalitarističkih i fašističkih ideologija u malome.²¹ Srećom ta prevelika pastoralna revnost nije još i teologija. A u teologiji se svejedno nađe, posebice u novije vrijeme, po koja vrijedna iznimka. Tako se djelo R. Bergerona mora u svakom slučaju izdvojiti jer na sustavan i povijesno-teologijski način pokušava osmisliti današnja učenja marginalnih i drugih religijskih skupina. S njegova stajališta moderna se

¹⁸ Jean Ségué, *Les sectes chrétiennes et le développement*, u *Archives de Sociologie des Religions*, 13, 7, 1962, str. 5—15.

¹⁹ Bryan R. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, 1976, str. 96.

²⁰ Jean Vernet, *Des chercheurs de Dieu »hors frontières«*, *Sectes et nouvelles religions*, Paris, 1979, str. 158.

²¹ Friedrich W. Haack, *Jugendreligionen, Ursachen, Trends, Reaktionen*, München, 1980, str. 415.

religiozna situacija otkriva kao neočekivani nastup i proširenje dvaju starih teologijskih učenja: shizme sekte i shizme gnoze.

Osobitost sekte treba tražiti iznad uobičajenih obilježja rascjepa, etičkog dualizma ili prosvjeda protiv službene Crkve. To su naime više socio-loške, a manje teološke oznake. Za teologiju je pak sekta označena prije svega svojim spajanjem eshatološkog radikalizma i osobnog religijskog nadahnuća ili prosvjetljenja. Sekte se pokazuju kao autonomne i paralelne grupe vjernika koje, nadahnute isključivo kršćanskom objavom, hoće oblikovati vjerodostojnu duhovnu Crkvu, što je pozvana da živi vrlo strogi moral i prezir spram svijeta. One dakle nisu neki nerazvijeni tip crkvene ustanove nego posebni teologijski tijek naučavanja u povijesti kršćanstva. Sekte prenaglašavaju eshatološko i pneumatološko načelo u kršćanstvu, dok potpuno zanemaruju dogmatsko i učiteljsko načelo. Izolirajući eshatološku krajnost od utjelovljenja i duhovsku krajnost od učiteljstva, sljedbe poremećuju ravnovjesje kršćanske poruke. Zato sekte odbacuju povijest, sakramente, svećenstvo, teologiju; zagovaraju elitizam »čistih« i »izabranih«; govore tvrdim jezikom obraćenika i optužuju moderno društvo za pokvarenost, a Crkvu za nagodbu sa svijetom. Sljedbe se dakle rađaju spajanjem — naravno u povoljnim prilikama — eshatoloških i pneumatoloških sadržaja kršćanstva, a na štetu zahtjeva utjelovljenja i obveze učiteljstva.²²

Druga teologijska struja koja preplavljuje današnju religioznost jest gnoza. Nju treba razlikovati od gnosticizma. Gnoza je religijski sustav poznat u drevnom Iranu i indijskom hinduizmu, babilonskoj astrologiji, istočnjačkim misterijima i kultovima, orfizmu, platonizmu, egipatskoj mitologiji, helenističkom sinkretizmu i okultnim znanostima, dok je gnosticizam prva velika kršćanska hereza iz II. stoljeća. Jasno da je gnosticizam također gnoza, ali nastala u posebnim uvjetima susreta kršćanstva i grčko-rimske kulture. Gnozi nije toliko vlastit poseban sadržaj, koliko način na koji se mnogobrojni sastojci — bilo kršćanski ili poganski — raspoređuju i slažu u duhovnu cjelinu. Stoga svaka religija ili ideologija može biti pogodna za gnozu.

Povijesno gledajući gnoza je izrazito pesimistička reinterpretacija mitova, religijskih tema i sakralnih ideja. Čovjek je zatvorenik tijela jer je njegovo rođenje »pad u materiju«. Svijet je pak djelo demonskih sila i zlih bića. U gnostičkom učenju prevladavaju slijedeći motivi: pad, zaborav na svoju iskonsku božansku bit, san, obamrlost, neznanje, nostalgija. Oslobođenje dolazi kroz »tajnu povijest« i »tajno znanje«, a postizava se otrežnjenjem, sjećanjem, vraćanjem, buđenjem, otkupljenjem i besmrtnošću. Gnostici žive u apokaliptičkom ozračju, produbljujući opreku između Boga i svijeta. Nebesko spasenje im donosi *Salvator salvatus*, nosilac svete i tajne objave, ali prije toga moraju proći kroz teško iskustvo izгона i progonstva. Ono se izražava u simbolima čovjeka stranca i uznika zatvorenog svijeta, terora vremena i kozmičkog kruženja. U srži gnosticizma stoji osjećaj tjeskobe, svršetka svijeta i spase-nja. Transcendencija je prije svega neka soteriologija.

²² Richard Bergeron, *Le cortège des fous de Dieu, Un chrétien scrute les nouvelles religions*, Montréal, 1982, str. 227—240.

U polazištu gnostičkog svjetonazora nalazi se spoznaja. Ta spoznaja je prvenstveno jedna samo-objava, posredstvom koje čovjek postaje svjestan sebe i prisjeća se svoga dubokog i božanskog jastva. Gnoza je dakle umijeće da se nađe Bog u samom sebi, razvijajući sve one tajne i skrivene moći u svijesti. Zadnja namjera gnostičke spoznaje jest da pojedinca dovede do toga da postane svjestan svojeg svetog podrijetla i božanske naravi. Otkriće transcendentnog načela u čovjeku »sacinja temeljnu okosnicu svake gnostičke religije«. ²³ Čovjek je odlomak Božjeg bića, sjajna svjetlosna čestica božanskog tijela, pa se spašava kad dođe do svijesti te svoje rodbinske srodnosti s božanskim bićem. Zahvaljujući gnozi, ljudi uče ne samo da spoznaju svoj transcendentni identitet nego otkrivaju opće zakone i stalna načela, koji ravnaju svemirom. Božanstvo je istodobno duša čovjeka i svemira. Uzevši to u obzir, u gnozi se ne govori o etici nego mistici, ne o vjeri nego spoznaji, ne o eshatologiji nego o prapovijesti, ne o odluci nego o iskustvu, ne o obvezi nego o prosvjetljenju, ne o zlu nego o neznaju.

Učenja sekte i gnoze nisu međutim samo dvije krive teologije nego i dvije stalne kušnje u Crkvi, kojima se više ili manje uvijek opasno približavala. Gnoza povlaćuje pol spoznaje do točke koja isključuje pol vjere. Sekta čini suprotno. Gnoza se rastvara u mudrosti, religijskoj filozofiji, panfilozofiji; sekta je fideistička i afirmira tvrdoću i zahtjevnost objavljene Riječi, svejdoću ludost Božju u sablazni Križa. Gnoza zavodi mudročću; sekta šokira radikalizmom. Razmjerno tomu koliko postaje religija mudrosti kršćanstvo klizi u gnozu, a prema tomu koliko je fideističko teži prema sekti. 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 korištenja psihologije grupe sve do najnovijih humanističkih teologija. Moderna je religioznost vjerskih pokreta izravno obilježena ideologijom sekte i ideologijom gnoze. ²⁴ Kršćanstvo ih može podnositi samo kao težnje u sebi, ali nikako kao bitne teološke odrednice vlastite poruke. U tome je konačno i sva drama suvremenog kršćanstva koje — usprkos suprotnim tokovima — mora izboriti vjernost cjelovitom pologu vjere.

U naše doba gnostički sadržaji nisu samo postali sastavni dio vjerskog učenja novih religijskih pokreta nego su se proširili i zahvatili mnoge znanstvene, misaone i kulturne pokrete. Dovoljno je spomenuti gnostičku školu u Pasadeni i Princentonu. To je zanimljiv pokušaj da se razradi jedno religijsko viđenje svijeta koje polazi od nove sakralnosti. Skupine znanstvenika — fizičara, astronoma, biologa — postavljaju pitanje Božjeg postojanja putem njihova disciplinarnog postupka. Poslije slijedi sinteza. Nova gnoza obećava duhovnu viziju svijeta koja je istodobno

²³ Hans Jonas, *The Gnostic Religion, The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, 1963, str. 124.

²⁴ Richard Bergeron, *Le cortège des fous de Dieu, Un chrétien scrute les nouvelles religions*, Montreal, 1982, str. 348 i 378.

duboko religiozna i strogo znanstvena. Ona će biti istinska mudrost svemira.²⁵ Slične ideje prodiru u etiku, estetiku, lingvistiku, povijest, književnost, film. Dosad se znanost razvijala u neovisnosti o pojedinim njezinim disciplinama pa je zapala u krizu; zato treba što prije uspostaviti opću međuovisnost pojedinih disciplina i duhovnih kategorija. Moderni gnostici to nazivaju apsolutnom strukturom.²⁶ Nasuprot kartezijskoj logici traži se sad dijalektička cjelovitost bitka. Iz toga proizlaze ciljevi gnoze i apsolutne strukture: buđenje unutrašnjeg čovjeka i stvaranje nove duhovnosti.

Fenomenologijski prilaz današnjoj religiji

Pokazali smo dva moguća pristupa novoj religiji: psiho-sociologijski i teologijski; preostaje nam da završimo s prikazom trećeg i zadnjeg pristupa: religijskoga. Taj treći postupak sabire metodičke postavke fenomenologije i povijesti religija. Dok teologija tumači suvremenu religijsku situaciju s obzirom na određeno učenje pojedine Crkve, fenomenologija pokušava proširiti tematski obzor i protumačiti to isto s gledišta dostignuća povijesti religija. Nebrojni su narodi naime kroz svoju dugu povijest živjeli vrlo različite religijske sustave. Ipak ima nešto zajedničko što povezuje te sustave i zbog čega se može uopće reći da se radi o religijama, a ne o nečemu posve drugome. Ta baština sakralnoga jest golema, ali je sastavljena od sličnih značenja i sadržaja.²⁷ Iz nje onda bivaju izvučene sve dragocjene intuicije o svetome.²⁸ Fenomenologija ne utvrđuje samo izvanjske oblike ovisnosti o svetome nego kani prokriknuti u jedinstveni fenomen religioznosti koji se ostvaruje u mnoštvu pojedinačnih religija. Zbog toga je religija čovječanstva mišljena kao jedna zaokružena i smislena cjelina, čiji iskazi idu od najjednostavnijeg oblika sve do vrhunskih duhovnih ostvarenja. Teško je pojmiti religiju bez obreda, molitve, meditacije, mistike.²⁹ Drugim riječima, povijesni poklad religijskoga jest nešto dovoljno konsistentno u sebi da bude uzeto i kao mjerilo za procjenu svake suvremene sakralne pojave.

To se fenomenologijsko mišljenje otvoreno protivi novovjekovnom učenju o religiji kao posebnom ideološkom govoru izvorne društvene i gospodarske zbilje. Dapače, ono preokreće problem i tvrdi da religija nije odsjev svjetovnih događaja nego da su svjetovni događaji odraz religijskih traženja. Iz toga slijedi da zapravo nema čistih svjetovnih poticaja, iako ima mnoštvo svjetovnih ostvarenja. Svaki ljudski čin je duboko motiviran religioznom žudnjom. U današnjem vremenu, međutim, taj je čin sve manje osviješćen, pa se neupućenima može učiniti da je sva zbiljnost već svjetovna. A u stvari pribivamo »preinvestiranju« svetoga iz starih u nove predmete. Taj postupak još uvijek traje i nije

²⁵ Raymond Ruyer, *La Gnose de Princenton, Des savants à la recherche d'une religion*, Paris, 1974, str. 306.

²⁶ Raymond Abellio, *Approches de la nouvelle Gnose*, Paris, 1981, str. 252.

²⁷ Juan Martin Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1978, str. 204.

²⁸ Julien Ries, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris, 1985, str. 278.

²⁹ Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961, str. 18—20.

dovršen. Za njegova trajanja religija doduše polako iščezava u društvu, ali religioznost u čovjeku uporno ostaje. Ljudsko je biće u tolikoj mjeri potrebno božanstva — kao smisla, odgovora, nade, ljubavi, spasenja — da jedva izdržava u tom stanju »polusvjesne« spoznaje svetoga. Štoviše, današnjem se čovjeku — zbog društvenog odsustva religioznoga — često i svjetovno prikazuje u liku svetoga. Zadnja etapa desakralizacije odgovara savršenu pritajivanju i skrivanju svetoga ili, još točnije, njegovu poistovjećivanju sa »svjetovnim«. No to je čista halucinacija i bolest duše gladne zadnjega značenja.

Nova religioznost je samo pokušaj da se na bilo koji način dosegne smisleno i sveto, premda u uvjetima koji baš nisu za to povoljni. Jer, čovjek ima neotuđivu potrebu da vjeruje u bilo što. U tom traženju nećeg »drugog« i »drugačijeg« razabiremo elementaran izraz religioznog nemira. Sveto dakle uvijek jednako dobro funkcionira, ali danas na drugačiji način i na drugom mjestu nego jučer. Sekularizacija je podrezala korijenje podrške religioznome, pa treba čekati da izrastu nove mladice. U međuvremenu čovjekova prirodna potreba za svetim biva zadovoljena na krivim područjima i kroz naopake putove. No to nije iznimka u povijesti. Uvijek kad Bog odlazi — a on to često radi jer njegovo kraljevstvo nije od ovoga svijeta — dolaze demoni, idoli, lažni proroci, prodavači svetoga, nasilnici, trgovci u hramu, farizeji, slatko-rječivi mudraci, cirkusanti i zli pobožnjaci. A ljudi ipak hrle i sve obmane naivno kupuju, jer su doista do neizlječivosti gladni svetoga.

Fenomenologijski pristup novim religijskim pokretima uvažava prije svega tu potražnju svjetovnog čovjeka za svetim. Nije presudno da li na čelo tih skupina dolaze nastrani ili pohotni tipovi nego u kolikoj mjeri sekularizirani narod iskazuje žed za religioznim. Moguće ga je čak prevariti — što iznimno biva — ali se time ne dira u njegovu trajnu potrebu da pronalazi sveto. Zato fenomenologija religije daje prvenstvo vjerničkom doživljaju nad znanstvenim tumačenjem toga doživljaja. Mjerodavan je sadržaj religioznoga, a ne društveni uvjeti njegova postanka. Ne zaboravimo da zapravo ne postoji druga religija osim one koju žive vjernici. Želimo li doista razumjeti religiju, moramo se pozivati jedino na svjedočanstvo vjernika. Ako se pak naše mišljenje razlikuje od mišljenja vjernika, onda to znači da mi ne govorimo više o religiji nego o nečemu sasvim drugom; okrenuli smo leđa povijesnoj stvarnosti i gledamo isključivo sebe.³⁰ To fenomenologijsko načelo primata religijskog iskustva može se proširiti na suvremene sakralne pokrete i sljedbe. Postoji naime predrasuda da će istraživanje fenomena moderne religije biti tek onda »objektivno« i »znanstveno« ako polazi od ne-religiozne, svjetovne točke gledišta. Naravno da je ta »objektivnost« čista iluzija. Vjerujući da je kritička teorija s kojom se tumače religijski fenomeni istinitija od samoga religijskog vjerovanja, sociolozi u stvari optiraju za aprioristički pozitivizam, koji prije ili poslije završava kao kvazi-religija.³¹

³⁰ William Brede Kristensen, *The Meaning of Religion, Lectures in the Phenomenology of Religion*, Leiden, 1960, str. 17.

³¹ Robert N. Bellah, *Religions Studies as »New Religion«*, u zborniku *Religious Movements in Contemporary America*, New York, 1974, str. 106—112.

PRETPOSTAVKE ZA POJAVU DANAŠNJE RELIGIJE

Teško je odlučiti kojemu od tri predložena pristupa današnjoj religiji: sociologijskom sa psihologijom, teologijskom ili religiologijskom dati prednost. Vjerojatno da je u svakom od njih ponešto istine. Za nas je najvažnije da ta nova religioznost ima svoj izvor u suvremenom prostoru potpune svjetovnosti društva i života.

Još će biti potrebno sam pojam sekularizacije do kraja pojasniti i problematizirati. Nije dakako riječ o društvenom procesu koji uklanja mitološke predodžbe i tradicionalnu magičku religioznost, otvarajući put nadolasku izvornog kršćanstva. To su pomalo naivna teologijska priželjkivanja koja se, jasno, nisu obistinila. Vihor sekularizacije i modernog načina života bio je jednako koban za kršćanstvo kao i za sve druge religije. Niti su mitovi iščezli, niti je kršćanstvo trijumfiralo. O tome zacijelo nema smisla šire pisati jer su to poznate stvari. Manje je zapaženo da je svjetovnost imala gotovo religioznu funkciju. Ideal sekularizacije, naime, pokazao se kao sustavan, čvrst i logičan svjetonazor. On ima svoju političku, društvenu, etičku i filozofsku podlogu. Jednom riječju, sekularizacija je ideologija — da ne kažemo religija — modernog industrijskog i tehnologijskog svijeta. Postalo je razvidno da između sekularizacije i sekularizma zapravo nema razlike. Ako se nekome sviđa može ih nazvati neokapitalizmom ili postindustrijskim društvom. Marksiisti se također raduju efektima sekularizacije, ali nisu uočili da je nemoguće htjeti sekularizaciju i istodobno ne htjeti potrošački neokapitalizam. Sekularizacija nije neutralan proces i nepristrano stajalište nego istančan ideologizirani sustav koji nemilosrdno otklanja sve što mu je suprotno. Tko bi posumnjao u neku od temeljnih načela te ideologije — napredak, razumnost, znanost, slobodu, demokraciju, tehnički racionalizam, obiteljski moral — ne bi naravno završio u zatočeništvu, ali bi jamačno samim tim iskazom bila dovedena u pitanje njegova opća društvena prihvaljivost. To proizlazi iz uvjerenja da je proces sekularizacije neizbježiv i da samo on uvodi čovječanstvo u najsretniji od svih svjetova.

Kriza konzumističke religije

U drugom je razdoblju sekularizacija najavila opipljive dokaze za svoju istinitost. Rodilo se društvo blagostanja. Ostvareni su, kažu, snovi starih vidjelaca, proroka, milenarista i utopista. Gladi je nestalo, a čovjek je u bogatstvu i slasti trebao provoditi svoj budući zemaljski život. On čak više nije definiran religijom, umjetnošću, razumom ili radom nego samo potrošnjom. Mjerilo čovjekove vrijednosti jest trošenje. Tko više troši taj je bliži ispunjenju obećanja o potpunoj sreći.

Kao sve svjetovne utopije ili religije tako je ova konzumistička počela propadati upravo onda kada je najviše obećavala. Ono što je pred desetak godina proživljavala Crkva u svezi s nadolaskom potrošačkog društva to danas isto proživljava potrošačko društvo, ali sad u svezi sa shvaćanjem sebe kao religijskog bića. Jer sve svjetovno što je življeno kao religiozno biva redovito osuđeno na raspadanje i propast. Stoga je danas kriza sekulariziranog društva i njegovih mitova očita, trajna i

poučna. U situaciji sakralizacije blagostanja i gospodarskog života, sveto ne osigurava više doticaj s božanskim nego uspostavlja oko ljudi mrežu protezā koje podržavaju umnažanje želja, ali ne mogu na kraju učiniti ništa drugo doli vratiti se natrag čovjeku kao slika njegove vlastite konačnosti i ništavosti. Racionalizirani, urbanizirani i individualizirani građanin otkriva se kao nedovršen, nepotpun i osakaćen čovjek: biće uhvaćeno u žrvanj zupčanika nesmislenog rada, praznine dokolice i obiteljske uznice. A ni trošenje na duži rok ne donosi radost nego često širi tihu tugu i nesmirenost. Na zemlji ima istodobno ljudi koji su nesretni jer nemaju kruha, ali i ljudi koji nisu sretni jer imaju previše kruha. Svjedoci smo stečaja velikih obećanja jedne materijalističke civilizacije. Blagostanje ne usređuje, jer je sreća etička kategorija, a ne puko biološko ispunjenje potreba. Uostalom religija ide dalje i u prvi plan stavlja smisao, a ne sreću. Tehnika ne pruža jamstvo oslobođenja nego — suprotno tome — tišti čovječanstvo novim i strašnim prijetnjama potpunog uništenja ljudskog roda. Grad, središte svjetovnog blagdana, rađa u naše doba tjeskobe i strahove od nasilja, ucjena, terorizma, droge i promiskuiteta.

Čovjek zapadne kulture ne vjeruje više ni u ono što u sadašnjosti radi, ni u ono što je nekad od budućnosti očekivao; još manje pronalazi neko dublje značenje u svojem svakidašnjem življenju. Zato sebe razgrađuje u nečistoj savjesti i pretjeranom stavljanju u pitanje vlastitog bića. Sve što je smatrao da je sigurno i stalno — uključujući i samoga sebe — sada se ruši pod njegovim nogama i nestaje. Kriza je toliko duboka da je već dobila svjetske razmjere: iz Evrope i Sjeverne Amerike počinje se polako izvoziti — zajedno s blagostanjem i potrošačkom ideologijom — u treći svijet.³² Nekada su sa svih strana pljuštala obećanja, sada vrebaju opasnosti; nekada velike nade, sada prijetnje. Konzumističko društvo ulazi dakle u razdoblje definitivne i nepovratne krize. Pokazalo se još jednom da čovjek ne može živjeti samo od kruha, iako bez njega sigurno umire.

Sociolozi koji su skloni sekularističkoj ideologiji priznaju njezin poraz.³³ Doduše, religijski razum ne gospodari više potpuno ni u jednom društvu. Ali se odmah može pitati da li je sekularizirani razum — njemu oprečan — uspio potpuno zavladati u svijetu. Sigurno da nije. U potvrdu tome mogu se spomenuti povremene izjave sovjetskih predstavnika o slabim rezultatima »ateizacije« u zemlji, zatim zapadnjačke probleme »krize znanstvene racionalnosti« i pobunu islama protiv zahtjeva prevlasti sekulariziranog razuma. Religija je u krizi, ali se ni svjetovni potrošački optimizam nije iskazao kao njezina realna alternativa.

Kriza političke religije

Racionalističko, tehnološko i potrošačko društvo — to je samo jedan tijek u suvremenom sekulariziranom svijetu; drugi je političko društvo, a ima ga posvuda na Istoku, Zapadu, Jugu i Sjeveru. Obilježja su mu

³² Jean Vernet, *Au pays du nouveau sacré, Voyage à l'intérieur de la jeune génération*, Paris, 1981, str. 95—96.

³³ Jean Séguy, *L'insaisissable mouvement religieux?*, u zborniku *Les mouvements religieux aujourd'hui, Théories et pratiques*, Montréal, 1984, str. 336.

slijedeća: prekomjerno povjerenje u politička rješenja i oporba otuđenim sastojcima potrošačkog poretka. Mnogi osporavateljski pokreti imaju danas isključivo političko tumačenje za nered u društvu, pa nije čudno što samo od političke akcije očekuju oslobođenje. S političkim se sredstvima sve rješava. To je začarani krug jednog načina razmišljanja koje se također kreće u ozračju sekularizacije. Poput konzumističkog tako i političko društvo nerijetko poprima ideološko, utopijsko i religijsko značenje. To je druga moćna svjetovna religija današnjice. Za neideologiziranu će svijest suvremena euforičnost političkoga biti pojnapije doživljena kao neka religiozna činjenica, posebno ako se od politike očekuje da nadvlada i otkloni sve ono što je tištilo ili otuđivalo ljudsko biće u povijesti. Tko u naše doba želi nešto korjenito mijenjati u svijetu taj se bavi politikom jer je ona najuspješnija djelatnost od svih ostalih. Politika je tako postala neka izrazito svjetovna metafizika, eshatologija i soteriologija. U nju vjeruju milijuni porobljenih i manjina na vlasti; oni što nemaju moći i oni što je uporno drže. Novi se svijet začinje u znaku politike i njezinih velikih obećanja.

Po nekoj čudnoj logici ta je politička vizija budućnosti dospjela jednako u krizu kad i konzumistička utopija. Nećemo se ovdje vraćati nedavnoj prošlosti. Dovoljno je da podsjetimo na poznata zbivanja: jesen praškog proljeća, brodolom kontrakulture u Americi, neuspjeh omladinskog bunta i svibanjskih studentskih nemira 1968. godine, otkriće Gulaga i događaji u Poljskoj. Crv sumnje počeo je ozbiljno nagrizati idiličnu sliku o sretnoj sutrašnjici. Nade su odgođene, a poziv na upornost počeo je slabiti. Ne sekularizira se danas samo religija nego i svaka politika shvaćena kao religija. Jer ono što je mišljeno kao religiozno — a u stvari je svjetovno — to uvijek zakazuje. Zato smo svjedoci krize politike koja hoće živjeti na razini profane soteriologije i eshatologije.

Odatle onda — poslije poraza — vraćanje politike skromnostima svoje specifične djelatnosti i odricanje od radikalnih povijesnih obrata. Ne obećava mnogo, ali u malome ispujnavna očekivanja. Spomenuta je sekularizacija počela polako istiskivati religiozne sadržaje iz područja politike. Svjetovni pojam politike uključuje racionalnost i praktičnost, pa je njegov glavni zadatak da na najbolji način uspostavi — u prostoru mogućega — odnose među ljudima i skupinama. Tražiti od politike da razriješi u potpunosti sve sukobe vlastite pojedincu i društvu znači napustiti politiku i preći u prostor utopije i mita.³⁴ Sekularizacija politike, razumljivo, neće dovesti do odreknuća od promjene neljudskih ustaljenih poredaka nego će učiniti da se oni dokuju u ozračju mogućega, ljudskoga, ograničenoga, relativnoga, privremenoga. Stoga je politička djelatnost zapravo zbiljski moguća tek onda kad se demitizira.

Kriza crkvene religije

Moderni se proces sekularizacije dakle završava s dvjemama krizama: krizom konzumističke religije i krizom političke religije. Obje krize su prouzročene nemogućnošću da se živi samo u svjetovnom i pokušajem

³⁴ Christian Duquoc, *Ambiguïté des théologies de la secularisation, Essai critique*, Gembloux, 1972, str. 141—143.

da se zato to svjetovno religiozno živi. Čovjek se teško miri s tim neuspjehom jer ga tumači isključivo svjetovnim idejama. Uostalom, cijela se povijest čovječanstva može prikazati kao pokušaj da se sveto odmah i sada — *hic et nunc* — dostigne, da se transcendentno ostvari prije nego što čovjek prođe inicijacijski krug kušnje, patnje, labirinta, sumnje, zla i smrti.

Treću krizu doživjela je crkvena religija. Taj događaj nije bez uzročne povezanosti sa zbivanjima u suvremenom svijetu i s dvjema već označenim krizama svjetovnih utopija. Poglavitni razlog krize Crkve u novim uvjetima jest u tome što je ona u mnogim točkama podlegla kušnjama svijeta i prihvatila njegove ideale. Na izazove konzumizma nije dovoljno srčano odgovorila prihvatom siromaštva, iako je tu preporuku imala opetovano zapisanu u samim temeljima Evandjelja. Današnja je Crkva ipak previše bogata i napravljena za bogate. Naravno, pri tome mislimo na zapadnjačku Crkvu, što ne 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.

S druge strane, Crkva također nije dosta odlučno odgovorila na izazove praznih političkih obećanja i to s krepostima služenja bližnjemu, nego je prihvatila mogućnost utopije svjetovnog oslobođenja. To je osobito došlo do izražaja u njezinim političkim i politiziranim teologijama. Kako se ideal kršćanstva nije u sekularizaciji počeo spektakularno ostvarivati, mnogi su teolozi postali nestrpilivi i zbog toga su racionalistički reagirali. Možda je kriv — pitali su — sam koncept kršćanstva? Nije li odveć individualistički nedjelotvoran i idealističan? Odgovorom na ta pitanja počeo se oblikovati politički koncept kršćanstva. Po tom zamišljaju ljudima najbolje služimo ako im pomognemo u borbi za novi svijet u kojemu neće biti bespravljiva i bijede, otuđenja i neslobode. U drugom dijelu ta teologija se okreće budućnosti, nastojeći da pomogne u stvaranju sretnoga svijeta sutrašnjice. Da bi mogla biti do kraja kritička spram društva, Crkva mora najprije u sebi postati »domovina slobode«. Te se misli nalaze razasute u tezama političke teologije,³⁵ ali također u teologiji zemaljskih vrednota, teologiji revolucije i teologiji oslobođenja. U razdoblju krize svih religija i jačanja sekularizacije, te su teologije u jednom trenutku svjetovnog oduševljenja vjerojatno više povjerovala u učinkovitost političke religije nego u kršćansko strpljenje i njegove nužne zemaljske poraze. Kao da se zaboravilo da religijski čovjek vjeruje u transcendenciju, a ne u zemaljska društvena ostvarenja. Novo Nebo i Nova Zemlja nisu ljudsko djelo. U tom smislu kršćansko služenje bližnjemu jest napor koji suspašava svijet, ali ne čini da se svijet uvijek ostvaruje u služenju.

³⁵ Johann Baptist Metz, *Politische Theologie in der Diskussion*, u zborniku *Diskussion zur »politischen Theologie«*, München, 1969, str. 267—301.

OBILJEŽJA DANAŠNJE RELIGIOZNOSTI

Nova se religija dakle povijesno ispunjuje na poprišu triju neuspjeha: krize konzumističke religije, krize političke religije i krize crkvene religije. Naravno, krivo bi imao onaj tko bi pomislio da je ta situacija neka iznimka i da nikada sličnih prilika nije bilo u prošlosti. Naprotiv, čovjek je stavljen uvijek i u svim vremenima pred istu kušnju: da umjesto Bogu povjeruje zlatu, vlasti i zemaljskim nadomjescima svetoga. To su klasične napasti, samo ostvarene danas u naročitim okolnostima i drugačijim obilježjima. A upravo nas ta obilježja sad najviše zanimaju. Poznato je da se religija u svojoj biti nikad ne mijenja, premda njezini unutrašnji sadržaji i izvanjski oblici mogu biti različiti. Nema apsolutno nove religije, ali ima novih kombinacija njezinih starih sastojnica. Kakva je današnja nova religioznost? Američki sociolog S. M. Tipton nabraja četiri oznake i sučeljava ih idealima suvremenog društva:

- Ekstatičko iskustvo naspram tehničkog uma i mentaliteta.
- Holistički zamišljaj, odnosno globalan i cjelovit koncept svijeta naspram ograničavajućeg postupka znanstvene analize i disciplinarne specijalizacije.
- Primanje naspram aktivizma koji je okrenut rješavanju izvanjskih problema.
- Intuitivna izvjesnost naspram pluralističkog relativizma.³⁶

Za neke teoretičare svojstva nove religioznosti ogledaju se u tome što je sveto sada postalo sposobno da se stalno preoblikuje i mijenja. Osim toga, vjerski doživljaj nije nešto apstraktno ili racionalno nego izrazito iskustveno, opipljivo i dodirljivo u svojim posljedicama. S druge strane, nitko ne propušta spomenuti da je u današnjoj religioznosti vrlo prisutna potreba za zajedništvom koja je oslonac i potpora ljudima u njihovu stanju krajnje svjetovne otuđenosti. Mnogim pokretima — osobito onim neprijepornim i brojnijim — zajednička je težnja za holizmom ili cjelovitom slikom svijeta. Dapače, J. M. Beckfort³⁷ drži da je to sržna točka nove religije: mjesto gdje se sveto otkriva čovjeku modernog industrijskog društva. Holistička slika jest sredstvo objavljivanja svetoga ukoliko stvara logičku cjelinu zadnjega značenja za ljudski život, ističući međuovisnost tjelesnih, duhovnih i materijalnih moći u svemiru. Još detaljniji je u razradi A. N. Terrin; on obilježava nove religijske skupine s najviše oznaka, čak sedam: promaknuće sreće, potreba istinskoga religioznog iskustva, isticanje pozitivnosti ljudskog tijela pa i u njegovoj erotskoj dimenziji, traženje sklada između religije i znanosti, veličanje i slavljenje vlastita jastva, proširenje svijesti i ekumensko otvaranje.³⁸ M. I. Maciotti³⁹ ostaje na samoj jednoj odrednici, ali je pro-

³⁶ Steven M. Tipton, *Getting Saved from the Sixties*, Berkeley, 1982, str. 21.

³⁷ James A. Beckford, *Holistic Imagery and Ethics in New Religious and Healing Movements*, u *Social Compass*, 21, 2—3, 1984, str. 259—272.

³⁸ Aldo N. Terrin, *Nuove religioni, Alla ricerca della terra promessa*, Brescia, 1985, str. 165—176.

³⁹ Maria I. Maciotti, *Teoria e tecnica della pace interiore, Saggio sulla Meditazione Transcendentale*, Napoli, 1980, str. 124—126.

⁴⁰ Peter L. Berger, *From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity*, u zborniku *Religion and America, Spirituality in a Secular Age*, Boston, 1983, str. 17.

dubljuje. Nove vjerske zajednice — misli ona — koriste sve više znanstvene postupke, sredstva i rezultate. U njima se obavlja dakle susret znanosti i religije, ali na posve novim temeljima. Umjesto da religija bude dokinuta od znanosti, sada religija uklapa modernu znanost u svoju sakralnu viziju svijeta. Znanost je u funkciji mistike, a ne obrnuto. Na taj se način počinje polako okretati stanje prevlasti pozitivizma koji je suvereno vladao posljednjim stoljećima u evropskoj misli i znanosti.

Naša tipologija bit će nešto drugačija jer se nadovezuje na tri spomenute krize iz kojih u stvari i proizlazi. Zato obilježja današnje religioznosti nalazimo sažete u slijedećim trima njezinim značajkama: prvo, ta je religioznost izrazito nesvjetovna s obzirom na neuspjeh konzumističke religije; drugo, ona je izrazito nepolitična s obzirom na neuspjeh političke religije; i konačno, treće, ona je izrazito necrkvena s obzirom na neuspjeh crkvene religije.

Nesvjetovnost današnje religioznosti

Prvo obilježje današnje religioznosti jest njezina nesvjetovnost i protiv-konzumizam. U tom smislu nova se religija iskazuje kao oporba suvremenoj svjetovnosti, potrošačkom mentalitetu i idolatriji materijalnog blagostanja. Pripadnici religijskih pokreta trude se da žive drugačije, suprotno od modernog sekulariziranog društva. Oni su neki anti-svijet. Američki sociolog P. L. Berger ustvrđuje da danas jačaju upravo one Crkve koje su se najmanje kompromitirale duhom modernizma i sekularizma. U uzmaku su jednako i teologije koje nas uvjeravaju da kršćanstvo treba što prije prilagoditi zahtjevima svjetovnog čovjeka.⁴⁰ Istraživanja su još pokazala da se novi religijski pokreti javljaju pretežno u onim društvenim slojevima gdje je došlo do povećanja općeg obrazovanja i životnog standarda, utjecaja *mass-media* i pojave kulturnog pluralizma.⁴¹ Znači da sljedbe novače svoje pristalice najviše među imućnima, urbaniziranim i prosvijećenim pojedincima, dakle upravo u onom dijelu pučanstva koji je u nedavnoj prošlosti bio prethodnica i elitna pokretnica ideologije sekularizma i sekularizacije, racionalizma i potrošačke pomame. Nova plima sakralizacije povijesno se nadovezuje na »tajnu religiju obrazovanih klasa«⁴² pa je izrazito post-svjetovna pojava.

U ishodištima spomenutog protiv-konzumizma sadržajno stoje fenomeni misticizma i askeze koji u mnogome obilježavaju današnju religioznost.⁴³ Mistički temelji obraćenja ubrzavaju povlačenje u sebe i udaljavanje od svijeta. Naglasci stavljeni na teme eshatologije i apokalipse umanjuju značenje sadašnjosti. Sve je dano u budućnosti, onostranosti, svršetku svijeta. Nema ničega ovdje dolje, osim zla i patnje. Vremena su opaka i svijet se izrodio. Taj radikalizam u mnogim slučajevima dovodi do moralne krutosti, pretjerane strogosti, doktrinarne tvrdokornosti, suro-

⁴⁰ Robert Wuthnow, *Experimentation in American Religion, The New Mysticism and their Implications for the Churches*, Berkeley, 1978, str. 189—190.

⁴² Colin B. Campbell, *The Secret Religion of the Educated Classes*, u *Sociological Analysis*, 39, 2, 1978, str. 146—156.

⁴³ Enzo Pace, *Asceti e mistici in una società secolarizzata*, Venezia, 1983, str. 9.

vog antiekumenizma, potcjenjivanja intelekta i mržnje na svjetovno. Djelatnost je sekta upravljena na pojedinca, pa društvene promjene prolaze samo kroz preobrazbu srca. Tu je onda, razumljivo, sve prisutniji vjerski elitizam sljedbi. Za današnju religiju jedino nova svijest odabranih može stvoriti novi svijet.

To su neka obilježja starijih sekti. Međutim, dolaskom na scenu istočnjačkih religija stvar se malo promijenila.⁴⁴ Nova religioznost nije uvijek protiv svijeta nego više protiv stanovitog svijeta. Dok su stare sljedbe bile ratoborne u svojem protivljenju društvu i Crkvi, današnji sakralni pokreti žele radije uobličiti jedan autonoman anti-svijet. Istočnjačka je duhovnost tako, pod mnogim vidovima, pružala više nego čistu opreku individualističkom utilitarizmu i konzumizmu. Ona je donijela i pozitivni sadržaj toj opreci. Umjesto izvanjskog uspjeha, današnja nova religioznost stavlja unutarnje iskustvo, umjesto iskorištavanja prirode suglasje s njom, umjesto neosobne i anonimne organizacije intenzivan odnos s karizmatičkim vođom, nasuprot industriji ručni rad i poljoprivredu, nasuprot birokraciji i izoliranom obiteljskom egoizmu male i prisne ljudske zajednice, nasuprot izobilju i raskoši jednostavnost u odjevanju i umjerenost u hrani, čak vegetarijanstvo, nasuprot seksualnoj revoluciji prijateljstvo, čistoću i uzdržljivost.

Prečitana na simbolički sakralni jezik mnoga će navodno bizarna i nestrana ponašanja pripadnika novih religijskih skupina dobiti neočekivano značenje. Tako se površnom promatraču može činiti čudnim što primjerice mladi ljudi žive u prljavštini i jedva se peru. To je ponašanje međutim izražaj vlastite volje da se javno i trajno protestira protiv društva izobilja i da se silovito obavi odvajanje od moralnih, političkih i estetskih ideala jedne posve svjetovne civilizacije. Možda zvuči malo drastično, ali se ovdje naspram komercijaliziranoj erotici lažne ljepote izazovno pokazuju prljava i ružna tijela. Jer drugog puta za uspješan prosvjed u korist duhovnoga doista nema.

Daleko od toga da bude izraz ljudske bijede — kako je mislio K. Marx — današnja religija je postala baš suprotno: izraz nezadovoljstva s ljudskim bogatstvom. Po svojim bitnim obilježjima, nova religija je pobuna protiv besplodnosti društva izobilja koje beskrajno povećava materijalna sredstva i mogućnosti, dok istodobno dokida duhovne ciljeve ljudskoga življenja.

Nepolitičnost današnje religioznosti

Drugo obilježje današnje religioznosti jest njezina nepolitičnost. To je onda dovoljan razlog da se ta religioznost iskazuje kao opreka suvremenim političkim eshatologijama i soteriologijama. Neočekivano bujanje sakralnih sljedbi i vjermičkih skupina posljedica je neuspjeha ostvarenja velikih planova društvene i političke ideologije. U starijih religijskih pokreta sve je bilo usredotočeno na preobrazbu srca. Vjera, govorili su, nije pozvana da mijenja društvene i političke strukture — u vidu veće

⁴⁴ Robert N. Bellah, *New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity*, u zborniku *The New Religious Consciousness*, Berkeley, 1976, str. 341.

pravednosti — nego da čovjeka učini što boljim i savršenijim. Zato se sekte nisu bavile politikom. Danas nove religijske grupe polaze od nešto drugačijeg stajališta. Smatraju da osobno obraćenje svijesti nužno povlači za sobom promjenu u političkom i društvenom poretku. Nekorisno je dakle neposredno udarati na nepravedno društveno ustrojstvo jer je ono tek proizvod lažne i iskrivljene svijesti. Iz toga slijedi da je najvažnije čovjekovu svijest preobraziti, ostalo će se već samo nadodati. Čista je utopija htjeti promijeniti svijet a da se u to ne uključi moralni napor i dobrota služenja. Politička djelatnost i društveni rad bit će beskorisni i ništavni ako nisu poticani novom probuđenom sviješću. Očito je dakle da predstoji prvenstvo osobnog nad društvenim, nevidljivog nad vanjštinom, kontemplacije nad djelatnim činom, pojedinačnog morala nad političkom praksom, iskustvo svijesti nad objektivnim djelom.

Mnogi su primijetili kako nepolitizirana religioznost ima ponekad funkciju adaptiranja. Tako razne pseudo-znanstvene i religijsko-mističke terapije za ozdravljenje duše pokušavaju prilagoditi čovjeka postojećem društvu, a ne traže ispravak svijeta. Ima sociologa — kao Ch. Lasch — koji takvu religioznost nazivaju narcisoidnom. Ona je određena pretjeranom fiksacijom na vlastito »ja« Stoga se isključivo bavi unutarnjom svijesti, a ne mari mnogo za druge. Za tu društveno »nevidljivu« religioznost ima još naziva. E. Schur je imenuje kao »samo-zaokupljenost«, R. Sennet kao »tiraniju intimnosti«, a P. Heelas »samo-religiju — *Self Religion*. Religijsko oslobođenje je znači potpuno apolitička kategorija, pa u njoj nema ni društvenog protesta, ni htijenja da se svijet promijeni. Taj narcisoizam ide na ruku društvenoj ravnodušnosti i političkoj pasivnosti. Doduše, neka su novija istraživanja pokazala da u religijskim zajednicama počinje rasti zanimanje za društvena pitanja.⁴⁵ No to ide samo do želje da se služi bližnjemu, a nikada do namjere da se ostvare veliki povijesno-politički projekti. U pitanju je moral, a ne revolucija. Pripadnici tih skupina ne drže više mogućim korjenit preobražaj svijeta kroz političku akciju koja bi bila nadahnutu religijskim vrednotama.⁴⁶ Za političku religiju ima mjesta još samo u nerazvijenim i pretkapitalističkim zemljama trećega svijeta. U sekulariziranoj sredini zacijelo vrlo malo ili ništa.

Ta nepolitičnost prožima svu religiju našega vremena, ne samo rubne skupine i divlje kultove. Ona se duboko uvukla u Crkvu i njezine članove. G. Milanesi je ispitivao religioznost mladeži u Italiji i utvrdio da je na djelu visok stupanj subjektivizacije vjere.⁴⁷ To se pobliže pokazuje kao podređenost religijskog traženja i življenja potrebama osobnoga identiteta, samoostvarenja i samoprocjenjivanja. Time se hoće još reći da je religija mlade generacije izložena jakom pritisku privatizacije i »psihologizacije«. Kršćanska im vjera dakle pruža rješenje i daje odgovore na psihičke probleme, odnosno postaje predmet pasivne potražnje. Za politiku, čini se, ta mladež nema nikakva zanimanja.

⁴⁵ Robert Wuthnow, *The Consciousness Reformation*, Berkeley, 1976, 320.

⁴⁶ Albert Bastenier, *Dissidence sociale des jeunes générations et nouveaux mouvements religieux*, u *La Revue Nouvelle*, 39, 5—6, 1983, str. 578.

⁴⁷ Giancarlo Milanesi, *La domanda di religione dei giovani tra »eclissi« e »ritorno« del sacro*, u zborniku *Il fattore religione nella società contemporanea*, Milano, 1983, str. 63.

Necrkvenost današnje religioznosti

Treće obilježje današnje religioznosti jest njezina necrkvenost. Pri tome se naravno ne misli isključivo na mnogobrojne vjerske pokrete što su prokljali potpuno izvan utjecaja Crkve nego i na mentalitet koji polako nadire u Crkvu, a po svojoj usmjerenosti nije dovoljno eklezijalan. Tradicionalni zamišljaj Crkve očito je u krizi. Dakako, najviše onaj koji se veže za neku vrstu svjetovnosti: uz vlast i moć institucija. Za novu religiju je već sama organizacija zlo, jer je u najvećoj opreci s duhovnim buđenjem. Strukture doslovce guše karizmu i okivaju Duh, spriječavajući ih da se pojave kada i gdje hoće. Na udaru svih sljedbi je crkveno ustrojstvo i birokracija. Pripadnici pak crkvenih zajednica — među kojima su karizmatici najbrojniji — žele doduše ostati vjerni svojoj Crkvi, pa ne kidaju odnose s njom, ali je hoće iznutra radikalno preproditi. Zato obuzeti neviđenim religioznim žarom pokušavaju Crkvu ozdraviti od svjetovnosti koja je za mnoge postala putokaz i mjerilo. Odatle u njih predviđanje da će karizmatički pokret iščeznuti kad cijela Crkva postane duhovnom, što znači onda kad se do kraja bude dezinstitucionalizirala. Moguće je danas zamisliti da najzauzetiji vjernici u Crkvi budu upravo oni koji su bliži izvaneklezijalnim mističnim pokretima i njihovu duhu nego posvjetovnjačenim vjernicima u svojoj vlastitoj Crkvi.

To zacijelo nije nikakva novost. Dovoljno se sjetiti Joakima iz Fiore koji je prije gotovo 800 godina zastupao vrlo »karizmatičke« ideje. Podijelio je povijest u tri razdoblja. Prvo je obilježio vladavinom Boga Oca, strahom čovjeka i potpunim autoritetom Zakona; drugo je obilježio dolaskom Sina, vjerom čovjeka i uspostavljanjem Crkve; treće razdoblje ima neposredno nastupiti, a bit će obilježeno silaskom Duha Svetoga i nastupom vjerskog života koji će dostići puninu ljubavi, radosti i duhovne slobode. Prvim razdobljem su dominirali oženjeni ljudi, drugim učeni, a treće će predvoditi monaški duhovnjaci. U prvoj epohi najveća je vrijednost rad, u drugoj znanost i disciplina, a u trećoj će to biti kontemplacija i molitva. Predviđeno je da upravljanje Crkvom bude duhovno, a ne institucionalno.⁴⁸ Iako je Joakim iz Fiore očekivao pojavu Crkve Duha Svetoga davne 1260. godine, ona se ni do danas nije ostvarila, ali je zato čežnja za njom i dalje ostala.

No vratimo se necrkvenosti današnje religioznosti koja nas uvodi u problem »divlje« sakralnosti.⁴⁹ Sociolozi su primijetili da je suvremena religioznost općenito obilježena neodređenošću, nestalnošću, bezobličnošću. Novo sveto je bez obraza i obrisa, prije nakana nego sustav. Dok tradicionalna društva polaze od neke »divlje«, »samonikle«, »neukročene« religioznosti i s vremenom prelaze na »pripitomljenu«, »oblikovanu«, »institucionaliziranu« religioznost, naše zapadnjačko društvo, suprotno tome, hoće najprije razgraditi i rastvoriti već postojeće »pripitomljeno« sveto, kako bi onda moglo lakše dohvatiti, u podzemlju i na izvoru bića, »divlje« sveto u njegovu zaletu i silini. Budući da je Crkva ustrojena da »ukročuje«, »kultivira«, »posjeduje«, »upravlja« s tim izvorno

⁴⁸ Bernard McGinn, *Vision of the End, Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York, 1979, str. 126—141.

⁴⁹ Roger Bastide, *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, 1975, str. 214—236.

religioznom, nije čudo što svi moderni vjerski pokreti nastupaju vrlo kritički spram njoj. To »administriranje« sa svetim sigurno ima pozitivne posljedice: dopušta religiji da nastavi trajati u prostoru i vremenu. S druge pak strane, »nadziranjem« i »ravnanjem«, to religiozno se »ukrućuje«, »zatvara«, »standardizira«, »rutinira«, čime se izbija iz njega svaki naboj novosti i izazova. U procjepu te dijalektičke igre, današnja religija pristaje bez iznimke i kolebanja uz sveto kao »divlje«, »difuzno«, »bezrazložno« i »slobodno«. Nije drugačije ni u Crkvi, premda je izraženo na manje otvoren način. Sociolozi su naime upozorili da brojni pokreti i oblici mišljenja u službenoj Crkvi već predstavljaju neku emigraciju u njoj, svojevrsnu »drugu Crkvu« koja je izmakla eklezijalnim strukturama, pa svojom novom pozicijom cijepa jedinstvo vjernika na dva dijela: na one koji doslovce, unutarne i izvanjski, ostaju vjerni svojoj Crkvi i one koji dopunjuju svoju institucionalnu vjernost osobnom redefinicijom kršćanstva.

ZAKLJUČAK

Na cijelom se prostoru današnje religioznosti — u Crkvi i izvan nje — rađa poseban, nov tip vjernika. On pokušava doći u dodir sa svetim, ali u neposrednom i izravnom doživljavanju božanstva, neovisno o bilo kojem institucionalnom posredništvu. Religija nije tražena kao kvalifikacija stvari: svetih mjesta (crkava, džamija, hramova), ni svetoga vremena (blagdani i obrednih dana). Ona se pojavljuje kao subjektivno iskustvo koje otvara čovjeku slutnju o *Apsolutno Drugom*. Stoga — suprotno starim sektama u kojim je doktrina imala odlučujuću ulogu — novi religijski pokreti »insistiraju na afektivnim elementima, emotivnosti i unutarnjem iskustvu«. ⁵⁰ Posebno u mladih raste želja za svetim, smislom i duhovnim vrednotama, ali to ne ide nikada mnogo iznad osobnog traženja i subjektivnog doživljaja. Religija se dakle iskazuje više neodređenošću i čuvstvenošću nego artikuliranim sustavom vjerovanja koji je prakticiran u povezanosti s institucionalnom tradicijom stanovite Crkve.

U tom kontekstu postaje zaista neprimjereno rabiti naziv sekta — bilo u cilju ideološke diskvalifikacije ⁵¹ ili popularnog prikazivanja ⁵² — za sve ono što se danas zbiva na području buđenja zanimanja za sveto i tajnovito. Takvo nazivlje, naime, unaprijed kompromitira svaku zdravu religioznost u vjerskim zajednicama. R. Hummel ⁵³ ističe da su istočnjački religijski pokreti toliko duhovno uzvišeni da se ne mogu podvesti pod naziv sekta jer je on izrazito zapadnjački i negativno obilježen. Tome treba još nadodati okolnost da pojam sekte nosi na sebi trag ozloglašnosti i sumnjive nakane, a temeljen je povijesno na motivu odvajanja i rastavljanja manje grupe od neke veće religijske tvorbe — obično

⁵⁰ Julien Ries, *Religion, magie et sectes, Une approche phénoménologique*, Louvain-la-Neuve, 1981, str. 119.

⁵¹ Michèle Mat-Hasquin, *Les sectes contemporaines*, Bruxelles, 1983, str. 119.

⁵² Alain Woodrow, *Les nouvelles sectes*, Paris, 1981, str. 218.

⁵³ Reinhart Hummel, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, Stuttgart, 1980, str. 10.

Crkve — koja se u pravilu smatra dogmatski ispravnijom i pravovjernijom. Za današnje vjerske zajednice to međutim ne vrijedi, jer se one nisu ni od koga otcijepile. Sve to pokazuje da ime »sekta« ne može biti primijenjeno na suvremene religijske pokrete, osim u polemičkom tonu, što je onda zapravo već »sektaški« odnos, ali sada upostavljen od strane kritičara, a ne religijskih skupina.

Tko pažljivije prati pisanje o religijskim temama taj jamačno opaža kako se u naše doba u središtu pažnje — posebno sociologa — našla dilema: da li sekularizacija još uvijek napreduje ili je pak u povlačenju.⁵⁴ Ta je dilema nehotice zasjenila mnoge druge novosti. Među inim važnu i zanimljivu činjenicu da je na cijelom području traženja svetoga — podjednako u Crkvi li izvan nje — došlo do velike promjene u sadržaju religioznog doživljaja. Taj sadržaj više nije društveno i politički određen nego mistički i duhovno ustrojen. Time se religioznost samo približila istini o sebi i postala vjernija dugoj tradiciji shvaćanja vlastitog bića kao sjećanja i nostalgije za Svetim.

RELIGION IN AN ERA OF THE CRISIS OF SECULARISM

Summary

At the time when it seemed as if the escalation of secularism would englobe the entire planet, signs of an interest for the sacred began unexpectedly to appear. This contemporary religious revival could be analysed and interpreted from three aspects: psycho-sociological, theological and phenomenological. The background for this appearance of new religions is the obvious failure of secularism which manifests itself in three crises: the crisis of consumer religion, the crisis of political religion and the crisis of church religion. If the expressions of the new religiosity are put into relationship with these crises, we obtain the following traits of this religiosity: it is nonsecular, nonpolitical and nonecclesiastical.

⁵⁴ Gustavo Guizzardi-Renato Stella, *Teorie della secolarizzazione*, u zborniku *Sociologia della religione*, Roma, 1985, str. 173—212.