

# KAKO SU INDUSTRIJALIZACIJA I DRUŠTVENE PROMJENE DJELOVALE NA RELIGIOZNOST U NAS?

Jakov Jukić

## Utjecaji industrijalizacije na religioznost u Jugoslaviji

Prije drugog svjetskog rata u Jugoslaviji su apsolutno dominirale tri konfesije: na zapadu rimokatolička, na istoku pravoslavna i u središnjem dijelu zemlje muslimanska vjera. Prvi popis stanovništva iz 1921. godine bilježi nešto više od 5 milijuna pravoslavnih, nešto više od 4 milijuna katolika i nešto više od 1 milijun muslimana; a svega 2.016 osoba bez konfesije. U drugom popisu iz 1931. godine ovaj se zadnji broj povećao na 138.355 osoba.<sup>1</sup>

Prvi poslijeratni popis stanovništva, koji je objavljen 1953. godine, zabilježit će 87,4% vjernika (16,936.573) i 12,6% ateista (2,127.875).<sup>2</sup> To je ujedno i zadnji globalni popis stanovništva u kojemu je postavljeno pitanje o religioznom uvjerenju ispitanika, jer su kasnija ispitivanja to izostavljala. Zato danas više ne raspolažemo s podacima o općem kretanju religioznosti na našem prostoru, premda se pojedinačna istraživanja — na određenim manjim uzorcima — redovito obavljaju, na čemu se i temelji naš prikaz.

Ta istraživanja pokazuju da je proces sekularizacije snažno zahvatio naše krajeve, pa se sociološka situacija u njima ne razlikuje mnogo od one u modernim industrijskim zemljama. Tako je potvrđeno da je sekularizacija u nas jače izražena među muškarcima nego među ženama; kod osoba zrele dobi nego kod djece i staraca; u gradovima više nego na selu; više među pravoslavnima i muslimanima nego među katolicima. Za nas je međutim važno pitanje: da li je taj proces sekularizacije izrazitije obuhvatio klase koje su neposredno povezane sa suvremenom industrijskom proizvodnjom, posebno radnike, nego što je zašao u tradicionalnije segmente društva, među zanatlije i male trgovce?<sup>3</sup> Ponovimo da su istraživanja u zapadnim zemljama pokazala značajne razlike u stupnju vjerske participacije između različitih profesionalnih grupa. Indeksi su općenito veći za zemljoradnike i službenike nego za radnike, pa ta razlika koincidira s podjelom religiozne prakse između društvenih klasa: zemljoradnike i srednji stalež karakterizira veći stupanj participacije od one posvjedočene u redovima radničke klase.<sup>4</sup>

Kakva je situacija u nas? Na to pitanje neće biti lako odgovoriti jer su različita istraživanja dala često različite rezultate. Jedno od posljednjih

<sup>1</sup> Ante Fiamengo, *Croyances religieuses et changements technologiques en Yougoslavie*, u *Archives de Sociologie de Religion*, 15, 1963, str. 101—111.

<sup>2</sup> Ante Fiamengo, *Faktori koji podržavaju religioznu svijest*, Beograd, 1958, str. 16.

<sup>3</sup> Federico D'Agostino, *Immaginazione simbolica e struttura sociale*, Bologna, 1977, str. 105.

<sup>4</sup> Jakov Jukić, *Religija u modernom industrijskom društvu*, Split, 1973, str. 265.

— što je provedeno na zagrebačkom području — otkrilo je u tom pogledu vrlo zanimljive podatke. Tako je religijsko opredjeljenje prema socio-profesionalnim grupama i klasama pokazalo slijedeći poredak:<sup>5</sup>

1. Poljoprivrednici	97%	vjernika
2. Nekvalificirani i polukvalificirani radnici	66%	„
3. Slobodne profesije	62,5%	„
4. Zanatlije	58,2%	„
5. Kvalificirani i visokokvalificirani radnici	45%	„
6. Niži i srednji službenici	40%	„
7. Viši službenici	25%	„
8. Rukovodioci	19%	„
9. Osoblje zaštite	—	„

Normalno je bilo očekivati da poljoprivredno pučanstvo ostane najmanje zahvaćeno sekularizacijom. Ako se kao pokazatelj uzme religijska indentifikacija, onda je to skupina u kojoj je postotak vjernika iznad 90%. Na drugo mjesto dolazi skupina pripadnika slobodnih profesija, zanatlija i radnika u kojih se postotak deklariranih vjernika kreće između 50 i 70%. Na dnu ljestvice dolazi skupina službenika, rukovodilaca i osoblja zaštite u kojoj vjernici ostaju uvijek ispod 35%.<sup>6</sup> Detaljnija podijela, međutim, pokazuje da su radnici veće kvalifikacije izrazitije ateizirani, što upućuje na povezanost te činjenice sa stupnjem tehnološke razvijenosti i industrijalizacije.

U potvrdu toga navedimo da je jedno drugo istraživanje — izvršeno u isto vrijeme na području SR Srbije — osnažilo tezu o nereligioznom statusu industrijskog radništva, premda se dosta razlikuje od prvog, netom opisanog istraživanja. Zacijelo, i ovdje je ateizam ostao privilegij rukovodilaca (98%), ali je on u znatnoj mjeri već obuzeo upravo kvalificirane radnike u industriji (96%). Kontrastni slojevi su rukovodioci i seljaci. Postoji tendencija da je nereligioznost manje zastupljena, iako se radi o visokim postocima, u slojevima koji su najslabije obrazovani i društveno uvaženi, dotično u seljaka i nekvalificiranih radnika. S druge strane, u svim nemanualnim slojevima i među kvalificiranim radnicima postoci nereligioznih se približavaju maksimalnim granicama.

U ovoj anketi<sup>7</sup> dakle industrijski radnici se nalaze na samom vrhu ljestvice ateiziranih slojeva društva.

Sociološka istraživanja koja su poduzeta sa svrhom da pokažu koliki je intenzitet religioznosti među mladima — a njih je u našim prilikama bilo najviše — još su više učvrstila uvjerenje o postojanju spomenute korelacije između nereligioznosti i ozračja tehnološko-industrijskog svijeta.

Tako je prije deset godina u Splitu ustanovljeno da se najniži postotak religioznih javlja na tehničkim školama, dok je najveći postotak regi-

<sup>5</sup> Štefica Bahtijarević, *Religijska situacija u našoj suvremenosti*, u zborniku *Marksističko poimanje religije i politika SKJ prema Crkvi i religiji*, Zagreb, 1976, str. 29.

<sup>6</sup> Štefica Bahtijarević—Srdan Vrcan, *Religiozno ponašanje*, I knjiga, Zagreb, 1975, str. 180.

<sup>7</sup> Dragomir Pantić, *Vrednosti i ideološke orijentacije društvenih slojeva*, u

striran na školama izrazito društvene usmjerenosti. Također u studenata splitskih viših škola situacija nije bitno različita jer značajno varira: od 40% religioznih na Višoj ekonomskoj školi do 17% na Elektrotehničkom fakultetu. Što se pak tiče klasnog podrijetla, ista je anketa pokazala da se najveći postotak religioznih javlja kod studenata djece obrtnika, zatim dolaze djeca koja su svoje roditelje uvrstili u intelektualce, slijede djeca zemljoradnika, djeca službenika i, na kraju, djeca radnika.<sup>8</sup>

Najnovija takva istraživanja — sada provedena među zagrebačkim srednjoškolcima — iznijela su na vidjelo nešto složeniju situaciju, premda ona još uvijek ostaje na liniji općeg trenda. Primjerice, ukrštavanje religioznog opredjeljenja i zanimanja oca pokazalo je da najveći broj dječevjernika ima među poljoprivrednicima (60%), obrtnicima (51%) i radnicima (47%), a najveći broj djece-ateista među službenicima (23%) i ostalim zanimanjima (24%).<sup>9</sup>

Godinu dana poslije, istarski maturanti će odgovarati na ista pitanja.<sup>10</sup> Najreligioznija će biti djeca čiji je otac zemljoradnik i majka domaćica, zatim dolaze djeca čiji je otac radnik i majka domaćica, a najmanje su religiozna djeca u obiteljima gdje su otac i majka službenik. U pogledu odnosa tipa škole i religioznosti učenika, maturanti istarskih gimnazija i tehničkih škola su manje religiozni i više ateisti u usporedbi s učenicima iz drugih škola: u gimnazijama ima 24% i u tehničkim školama 29% religioznih učenika.

Sve nam to dopušta da zaključimo, doduše samo privremeno, kako se neka vrlo neodređena uzročna povezanost zaista može uspostaviti između procesa industrijalizacije, koji je predstavljen društvenim segmentom radništva, i procesa sekularizacije, koji je predstavljen stupnjem njihove dekristijanizacije, premda ta uzročnost na našem području, kao u ostalom na svakom drugom, nije još dovoljno sigurno i precizno provjerena, o čemu će poslije biti više riječi. Za sada je dovoljno ako ustvrdimo da su slični usporedni procesi zasvjedočeni u mnogim industrijskim zemljama i da su istraživanja na svjetskoj razini pokazala manje-više sličnu tendenciju općeg pomaka industrijskih klasa prema nereligioznim ishodima.

U tehničkim i industrijaliziranim sredinama primijećen je osjetan pad vjerske prakse. Od ukupno broja pučanstva u velikim gradovima samo 2 do 3% radnika prisustvuje nedjeljnom bogoslužju. To posebno vrijedi za Francusku,<sup>11</sup> gdje radnici tradicionalno stoje na začelju vjerskih praktikanata.<sup>12</sup> U Belgiji je slična situacija, premda radnici većih kvalifikacija redovitije prisustvuju obredu.<sup>13</sup> Nedavno ispitivanje populacije Rima ot-

zborniku *Društveni slojevi i društvena svest*, Beograd, 1977, str. 349—350.

<sup>8</sup> Srđan Vrcan, *Društveni položaj i idejne preokupacije splitske srednjoškolske i studentske omladine*, Split, 1968, str. 104—107.

<sup>9</sup> Štefica Bahtijarević, *Religijsko pripadanje u uvjetima sekularizacije društva*, Zagreb, 1975, str. 242.

<sup>10</sup> Pavao Petrić, *Mladi i religija*, Pula, 1973, str. 50—51. (magistarska radnja).

<sup>11</sup> Émile Pin, *Pratique religieuse et classes sociales*, Paris, 1956, str. 444.

<sup>12</sup> Lambert Bovy, *La vie religieuse à la périphérie de Paris*, u *Rivista di Sociologia*, VII, 1—3, 1969, str. 43—86.

<sup>13</sup> Liliiane Voye, *Sociologie du geste religieux. De l'analyse de la pratique dominicale en Belgique à une interprétation théorique*, Bruxelles, 1973, str. 120.

krilo je jednako usmjerenje, s napomenom da i ovdje faktor školske spremne i tehničkog znanja počinje igrati sve važniju ulogu u procesu de-sekularizacije. Osim toga, očitovale se da radnici doduše manje vjeruju, ali su nešto povezani s Crkvom nego što se pretpostavljalo.<sup>14</sup> Od svih klasa radništvo u Engleskoj najmanje prakticira svoju religiju i ispovijeda svoju vjeru, premda brojni pokazatelji nisu odviše negativni.<sup>15</sup> U Sjedinjenim Američkim Državama prilike su drugačije, pa je zabilježeno osjetno odstupanje od naznačenog općeg i tipičnog pada religijskog opredjeljenja u nižim društvenim slojevima i grupama. Tako radnici nešto manje pribivaju obredima i pokazuju veće neznanje o vjerskom učenju od drugih klasa, ali su zato privatno pobožniji i osobno religiozniji od ostalih,<sup>16</sup> posebnost je još u tome što prilikom istraživanja treba uvijek paziti na odnos socijalnog statusa skupine prema vrsti konfesije, jer je podjela po tom kriteriju velika,<sup>17</sup> a pojava sekta i denominacija, kao neočekivanih »religioznih stimulansa«,<sup>18</sup> u mnogome izokreće uobičajenu predodžbu o iščezavanju religije u nižim društvenim skupinama.

Iako je dakle danas rasprostranjenost religioznog uvjerenja i obredne prakse među radništvom u općem svjetskom prosjeku nekako izjednačena, naši će marksistički sociolozi — koristeći pojedine izvore o još drašćnijem stanju sekularizacije siromašnih na Zapadu<sup>19</sup> — pokazati nezadovoljstvo kad to stanje budu uspoređivali s podacima što su ih sami u konkretnim domaćim istraživanjima otkrili i objavili. Jer — priopćuje S. Vrcan, jedan od naših sociologa i voditelja projekta anketiranja u zagrebačkoj regiji — radništvo na istraživanom području očito ne tvori onaj segment u postojećoj populaciji za koji bi se smjelo s razlogom ustvrditi da se relativno najviše odvojio od religije i Crkve i da je u cijelosti naj snažnije zahvaćen procesima sekularizacije. Štoviše, radništvo nije ni onaj segment populacije za koji bi se smjelo ustvrditi da se relativno natprosječno odvojio od religije i Crkve. Drugo, relativno najviši stupanj odvajanja od religije i Crkve pokazuju oni segmenti populacije koji uglavnom pripadaju dobrostojećim socio-profesionalnim i klasnim skupinama. Sve se to, međutim, ne može smatrati nekom atipičnom pojavom, jer su slične tendencije konstatirane i u nekim drugim našim sredinama.<sup>20</sup>

Iz ovoga bi se moglo zaključiti — nastavlja isti sociolog — da religija dobiva u našim suvremenim prilikama u mnogim sredinama obilježja ideološkog okvira koji je relativno najprisutniji u pučkim seljačko-rad-

<sup>14</sup> Émil Jean-Pin, *La religiosità dei romani*, Bologna, 1975, str. 88.

<sup>15</sup> Michael Argyle—Benjamin Beit Hallahmi, *The Social Psychology of Religion*, London, 1975, str. 161.

<sup>16</sup> Yoshio Fukuyama, *The Major Dimensions of Church Membership*, u zborniku *The Social Meanings of Religion, An Integrated Anthology*, Chicago, 1974, str. 24; Ronald L. Johnstone, *Religion and Society in Interaction, The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs, 1975, str. 213.

<sup>17</sup> Nicholas J. Demerath—Phillip E. Hammond, *Religion in Social Context, Tradition and Transition*, New York, 1969, str. 246.

<sup>18</sup> John Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion*, London, 1970, str. 307.

<sup>19</sup> Silvano Burgalassi, *Italiani in Chiesa*, Brescia, 1967, str. 56; Charles Glock—Rodney Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago, 1966, str. 193.

<sup>20</sup> Marko Kerševan, *Industrijski radnici i religija u Sloveniji*, u *Naše teme*, 16, 1972, 10, str. 1645.

ničkim segmentima populacije, dok se izričiti ateizam po pravilu relativno najčešće susreće kod onih pojedinaca što pripadaju dobrostojećim društvenim slojevima. Što je pojedina socio-profesionalna skupina čvršće vezana i izravnije uklopljena u središnje strukture i institucije vladajućeg društvenog sustava i još uže vladajućeg društvenog poretka, to je veći stupanj njezina odvajanja od religije i Crkve. I obratno, što je jedna socio-profesionalna skupina slabije vezana za središnje institucije i strukture vladajućeg društvenog sistema, to je stupanj njezine vezanosti za religiju i Crkvu u prosjeku veći. Radništvo na istraživanom području očito nije onaj segment populacije za koji bi se moglo reći da se relativno najviše odvojio od religije i Crkve u ideologijsko-intelektualnoj dimenziji, odbacujući radikalno i dosljedno religijska vjerovanja i ispunjavajući vlastitu svijest izrazito racionalnim sadržajima. Ako tehnička i industrijska sredina oduzima spontano tlo ispod nogu religijskih vjerovanja, onda se to na istraživanom području ne događa ni vrlo intenzivno ni u masovnim razmjerima.<sup>21</sup>

Ovaj smo poduži odjeljak izdvojili s namjerom da pokažemo kako naši marksistički sociolozi ne prihvaćaju takvo shematsko objašnjenje religiozne situacije koje bi se jednostrano oslanjalo na funkcioniranje dvočlanog uzročnog mehanizma industrijalizacija-sekularizacija, u čemu su podržani rezultatima socioloških ispitivanja, jer, posve dosljedno, nastoje religijski fenomen domisliti pretežno u njegovom klasnom kontekstu.

Zažimajući poglavlje o negativnim efektima industrijalizacije na religiozni mentalitet u nas, recimo na kraju da su ti efekti u dosadašnjim istraživanjima svakako zamjetljivi, premda nije uvijek dovoljno razvidno koliki je njihov intenzitet i doseg u općem procesu sekularizacije društva, pa su stoga podjednako podložni i kritičkoj ocjeni i novom vrednovanju.

### **Utjecaji društvenih promjena na religioznost**

Dok je u prethodnom odjeljku predmet naše zaokupljenosti bio jednostavan, jer se u stvari radilo o jedinstvenom procesu industrijalizacije, u ovom drugom, koji govori o odnosu društvenih promjena i religioznosti, stvar je malo složenija, s obzirom da tih promjena u jednom društvu može biti više i da nisu sve istog značenja. Mi smo se međutim opredijelili, zbog kratkoće i nemogućnosti da iscrpimo sve ostale promjene, na samo jedan društveni fenomen, koji po iskazu naše marksističke teorije religije stoji u središtu svih bitnih zbivanja. Riječ je o samoupravljanju. Pri tome treba imati na umu da su nosioci društvenih promjena, dotično procesa samoupravljanja oni isti radnici koji su bili nosioci procesa industrijalizacije, što znači da neće trebati ponavljati podatke o stupnju njihove sekularizacije, jer je to već poznato.

#### *Marksističko stajalište*

Polazište novog empirijskog pristupa religioznosti jest marksistička teorija o otuđenju i razotuđenju<sup>22</sup> za koju pretpostavljamo da je dovoljno

<sup>21</sup> Štefica Bahtijarević—Srđan Vrcan, *Religiozno ponašanje*, I knjiga, Zagreb, 1975, str. 180—182 i 199.

<sup>22</sup> Dragutin Leković, *Marksistička teorija otuđenja*, Beograd, 1968, str. 436;

poznata. Nju treba dovesti u svezu sa samoupravljanjem, koje se povijesno pokazuje kao proces negacije otuđenja. Tim procesom čovjek pobjeđuje svoje trostruko ograničenje. Prvo, on stvarno sudjeluje u raspodjeli proizvoda svojega rada, stavljajući u odnos svoj rad s radom drugih ljudi, pa mu se time vlastiti proizvod vraća kao njegov i društven; doista, on time dobiva uvid u prirodu vlastitog djela, praktično se uvjeravajući u moć svoje osobne djelatnosti u zajednici s drugim ljudima. Radniku se dakle proizvedeni predmet prestao oduzimati, čime je on povijesno postao djelatlan subjekt i jedini stvaralac svoje sudbine.<sup>23</sup> Drugo, uvođenjem samoupravljanja omogućen mu je racionalan uvid u odnose među ljudima. Zato čovjeku više nisu potrebni posrednici koje će samoupravno društvo ionako dokinuti, sučeljavajući ljude samo u njihovoj izvornoj ljudskosti. Bivajući gospodari sebe i svojeg djela, oni se osjećaju sve manje podređeni osobnim moćima i tuđim vlastima. Konačno, treće, praktična spoznaja svezanosti osobnih i društvenih interesa ostvaruje se tek praksom samoupravljanja. Stoga se u njoj društveni interesi ne razlikuju mnogo od interesa pojedinca. Društvo nije otuđena vlast izvan čovjeka, nego široki prostor za njegove neočekivane podvige i traženja u obzoru slobode.<sup>24</sup>

Tim trostrukim oslobođenjem — što se pobliže izražava kao prisvajanje svojega rada, ukidanje svih posrednika osim samog čovjeka i poistovjećenje društvenih i osobnih interesa — istodobno je dokinuto odgovarajuće trostruko otuđenje u kojem je čovjek živio, a označeno je suprotnim svojstvima: apstrakcijom, osjećajem nemoći, bijegom u samoću, potrebom posrednika (bogova, države, stvari, novca) i shvaćanjem društva kao otuđene stvarnosti. Zato, zaključuje naša marksistička teorija, ako je samoupravljanje u praksi ostvarena spoznaja vlastitih ljudskih moći, ako je ono proces koji odgovara ljudskoj prirodi, ako čovjek u njemu stalno i stvarno određuje sam sebe, onda ono doprinosi oblikovanju jasne svijesti o vlastitom položaju i znači prevladavanje otuđenosti.<sup>25</sup>

U toj perspektivi marksistička teorija predviđa da će praksa samoupravljanja sve više činiti čovjeka ovisnim o njemu samome, odnosno sve manje ovisnim o načemu što je izvan njega. Čovjek se tako vraća, razini svoje stvaralačke naravi. A upravo to vraćanje čovjeka sebi, unutar bogatstva dotadašnjeg svijeta, ruši temelje religije, jer, kako smo vidjeli, samoupravljanje je u praksi ostvarena spoznaja vlastitih ljudskih moći.<sup>26</sup> Stoga je odnos između samoupravljačke prakse i religije uvijek suprotno usmjeren: što se samoupravljanje bude brže razvijalo, to će religija više slabiti i, dapače, potpuno iščeznuti. U marksističkom kontekstu to je po sebi razumljivo, jer je samoupravna praksa označena atributima djelatnosti i ispunjenosti, a religiozna praksa atributima apstrakcije, nemoći i

Dimitrije Sergejev, *Otuđeni čovjek, Teorija alijenacije u tradiciji i suvremenoj misli*, Zagreb, 1974, str. 182.

<sup>23</sup> Esad Ćimić, *Drama ateizacije, Religija, ateizam i odgoj*, Sarajevo, 1971, str. 104.

<sup>24</sup> Esad Ćimić, *Socijalističko društvo i religija*, Sarajevo, 1966, str. 63.

<sup>25</sup> Nav. dj., str. 251.

<sup>26</sup> Nav. dj., str. 71.

izgubljenosti; samoupravljanje ukida sve posrednike, religija od njih živi. Iako samoupravljanje — to treba naglasiti — ne ide za tim da čovjeka oslobodi od religije, nego samo da mu omogući život koji odgovara njegovoj prirodi, ipak taj život sam po sebi vodi ukidanju religije.<sup>27</sup> To je razlog zašto više ne postoji potreba neposredne borbe protiv religije, ali postoji potreba borbe za ljudske odnose koji će posredno i naknadno podrezati korijenje svakoj religiji.

Da bi se ta teorijska stajališta verificirala, poduzeto je u nas jedno zanimljivo sociološko istraživanje, premda na dosta ograničenom i nedovoljno tipičnom području. Cilj je istraživanja bio utvrditi stupanj povezanosti između samoupravljačke prakse — šire označene kao društvena angažiranost — i religijske svijesti. Pokazalo se da je u ispitnika koji su društveno neangažirani izrazito prisutna religioznost (96%), dok je u vjernika opet veći dio onih koji su društveno neangažirani (61%) od onih koji su društveno angažirani (39%). Postoji dakle visoka povezanost između društvene angažiranosti i religijskog vjerovanja, pa koeficijent korelacije od 0,79 upozorava na povećanu zavisnost upravo između iskazane društvene angažiranosti i odsustva religijskog uvjerenja. Rezultati istraživanja su dakle pokazali da je stupanj intenziteta ateizacije našeg društva u mnogome zavisano od stupnja ostvarenja samoupravljanja.<sup>28</sup>

Pokušali smo — gotovo doslovce — reproducirati jednu novu i zanimljivu marksističku teoriju religije, koja bi, polazeći od temeljnog pojma otuđenja, htjela dokazati postojanje uzročne ovisnosti između pojave društvene angažiranosti izražene u samoupravljačkoj praksi i nereligioznosti. Zaključak teorijskog dijela i praktične provjere ukratko glasi: religija se javlja kao indeks otuđenja, a samoupravljanje kao indeks razotuđenja u socijalističkom društvu.<sup>29</sup>

U okviru predloženog teorijskog modela nije se, očito, moglo očekivati da procesu industrijalizacije bude priznato prvo mjesto na ljestvici uzroka suvremene sekularizacije društva. S druge pak strane, nije mu zaniijekana ni svaka važnost. Bolje rečeno, proces industrijalizacije tek omogućuje nastup religijske krize. Industrijalizacija izravno ne ugrožava religiju većeg dijela građanskog pučanstva jer je nametnuta izvana i do sada postignuti rezultati, premda imaju neposrednu vrijednost, velikim dijelom su čisto mehanički, pa nisu postali radnikova »druga priroda« — tvrdi A. Gramsci. Zato proces industrijalizacije može, doduše, sam po sebi potaknuti privremeno napuštanje obredne prakse u gradu, ali ne uvijek napuštanje religijskog uvjerenja. I spomenuto istraživanje je pokazalo — na temelju uvida u stanje religije u hercegovačkim gradovima — da se trajno ateističko opredjeljenje ne može postići samo industrijalizacijom, iako je ona neophodan preduvjet. To onda znači, zaključuju naši marksistički teoretičari,<sup>30</sup> da tek na industrijalizaciji izgrađena društvena angažiranost daje trajnije ateističke posljedice.

<sup>27</sup> Nav. dj., str. 251

<sup>28</sup> Nav. dj., str. 176—177.

<sup>29</sup> Esad Ćimić, *Drama ateizacije, Religija, ateizam i odgoj*, Sarajevo, 1971, str. 220.

<sup>30</sup> Esad Ćimić, *Omladina i religija*, Beograd, 1967, str. 95—96.

Nema sumnje da je u ovom odjeljku odnos između religioznosti i društvenih promjena nešto drugačije postavljen nego u prethodnom, gdje se radilo o odnosu prema industrijalizaciji. Sada je naime društvenim odrednicama dan povlašteni položaj, jer su uzdignute na položaj efikasnog i konačnog uzročnika procesa sekularizacije, što je dakako u punom skladu s marksističkom teorijom klasne strukturiranosti religije.

### **Rasudba: ekološki ateizam, ideologija sekularizacije i pastoralni vakuum**

Teško je točno procijeniti kolika je stvarna vrijednost i teorijski domet sociologijskih istraživanja koja smo mjestimice navodili. Sigurno, u pogledu metode i brojčanog iskaza ne bi trebalo u njih sumnjati. Druga je međutim stvar kakvo im se značenje pridaje i koji teorijski koncept podupiru. Zato na kraju moramo s pravom pitati da li je možda moguće neke od nabrojanih iskaza drugačije protumačiti, otvarajući znanstveni prostor za višeznačno i složeno osmišljavanje sociologijske građe.

To se ponajprije odnosi na prvi odjeljak, jer o drugome smijemo suditi samo u zavisnosti od rezultata sekularizacije iz prvog odjeljka. Preciznije rečeno: ako ateizacija nije u dovoljno mjeri zahvatila svoje nosioce — radništvo — onda ni efekti društvenih promjena na prostor religioznosti nisu tako drastični kakvim se čine.

Ali vratimo se industrijalizaciji iz prvog odjeljka.

Danas je u sociologiji religije posve očevidno da se globalni proces sekularizacije ne može odrediti samo jednim uzrokom. Stoga su pomalo uzaludna ona nastojanja koja žele doznati da li je kriza religije samo jedan fenomen karakterističan za urbani ili pak industrijski život, očekujući da će uvođenje tercijalnih zanimanja to pitanje konačno riješiti.<sup>31</sup> Isto su tako nedovoljna ona stajališta koja reduciraju kompleks modernog života na samo jedan od njegovih brojnih sastojaka. Ispravnije bi bilo govoriti o totalitetu uzroka, o nekoj otkolini novih uvjeta ili o ekološkom ateizmu koji se objavljuje u šoku otkrića suvremenog načina življenja. Razloge za vjerski nehaj ne valja dakle tražiti u jednom jedinom razlogu — obitelji, dobi, blizini crkve, naobrazbi, klasnoj pripadnosti, školi, vjerskoj obuci, ateističkoj propagandi — nego u cjelokupnom kompleksu modernog industrijskog i gradskog života. Sigurno će u pojedinim konkretnim slučajevima prevladati ovaj ili onaj element, ali će u općoj konstelaciji ipak biti odlučujući spomenuti cjeloviti kompleks. A on je, makar dosta neodređen, po sebi vrlo zamjetljiv: nove ideje prodiru zajedno s tehničkim i znanstvenim podnebljem, stvarajući s vremenom druge navike, nove oblike ponašanja i reagiranja, suprotne tradiciji i prošlosti. Tvornice, prostrane tehnološke aglomeracije, radničko mnoštvo, urbane četvrti, znanstveni instituti — nove su jezgre razlijevanja i širenja svjetovnosti, izvorišta areligioznih organizama u suvremenom društvu.<sup>32</sup> Ako se tome do-

<sup>31</sup> Franco Demarchi, *Religione demitizzata per una società industriale*, u zborniku *Industria e religione*, Brescia, 1969, str. 41.

<sup>32</sup> Sabino S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano, 1966, str. 237—240; Sabino S. Acquaviva, *Automazione e nuova classe*, Bologna, 1964, str. 48.



daju: moralna popustljivost, konfuzija vrednota, konformizam i poziv sredstava za priopćivanje na svečanost svjetovnosti — onda smo dobili pravu sliku o stanju stvari na svjetskoj razini.

Mogu se, naravno, tražiti neke dublje i zajedničke oznake procesa sekularizacije kao što su primjerice: opća racionalizacija društvenih procedura<sup>33</sup> ili pluralističko-tržišna situacija religioznosti,<sup>34</sup> ali se time neće izbjeći potreba uvažavanja i drugih mogućih tumačenja. Monistički model je znanstveno manjkav jer se odviše veže uz ideološki motive.

Primijenjeno na naše prilike, to otkriva da se proces sekularizacije — više nego ateizacije — pojavio zapravo otkrićem modernog načina života, u kojem industrijalizacija zauzima mjesto primjereno njezinoj stvarnoj ulozi. Zato neki marksistički sociolozi počinju zastupati ideju da univerzalni trend brze sekularizacije treba pripisati prije svega procesima industrijalizacije, deagrarijacije, urbanizacije, masovnom znanstvenom obrazovanju i slično.<sup>35</sup> Takav pluralistički okvir razmišljanja u stvari nabroja elemente koji su vlastiti modernim društvima i tvore najvažnije sastojke spomenutog totaliteta ili općeg kompleksa urbano-industrijskog svijeta. Da sociološka istraživanja ne slijede uvijek vidik uvažavanja svih elemenata društvene situacije, razlog je kako u metodskom izboru, tako i u predviđanju činjenice da je naše društvo doduše industrijsko po usmjerenju, ali ne dovoljno po mentalitetu i nadvladavanju agrarnih impulsa: 54% Beograđana, 61% Zagrepčana i 66% Ljubljančana vuku podrijetlo sa sela, pa su mnogi tradicionalni obrasci utkani u njihov suvremeni život, kao što su zatvorenost prema svijetu, nepovjerenje u novo, sklonost autoritetu, grupni egoizam.<sup>36</sup>

Sve pokazuje da procesu industrijalizacije — shvaćenu kao odsječak ekološkog ateizma — ne može ni u kojem slučaju pripasti uloga isključivog uzročnika sekularizacije jugoslavenskog društva, ali se još manje smije umanjivati njegovo značenje, posebice kad se uzme u obzir činjenica da je upravo industrijalizacija okosnica novog načina i stila života u prostorima svjetovnosti.

Neka u potvrdu tome posluži mišljenje novije marksističke sociologije u nas, koja na sličan način pristupa problemu, navodeći da se »ni u socijalističkim zemljama nije mnogo sporije odvijao proces napuštanja religioznih normi. Iako je u različitim sredinama slika dekristijanizacije, odnosno napuštanja religije značajno različita, i ovdje vrijedi tendencijska pravilnost slabljenja religije u vezi s industrijalizacijom i promjenama koje ona nosi«. <sup>37</sup>

<sup>33</sup> Bryan R. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, 1976, str. 48.

<sup>34</sup> Peter L. Berger, *A Market Model for the Analysis of Ecumenicity*, u *Social Research*, 30, 1963, str. 77.

<sup>35</sup> Sergej Flere, *Teorijsko-metodološki pristup izučavanju religije u vojskarskom društvu*, u *Zborniku za društvene nauke Matice srpske*, Novi Sad, 1975, str. 69—92.

<sup>36</sup> Stipe Šuvar, *Vrednote tradicionalne kulture u našem društvenom razvoju*, u *Sociologija sela*, 33, 1971, str. 5—13.

<sup>37</sup> Nikola Dugandžija, *Bilješke o religiji*, u *Naše teme*, 2, 1978, str. 317.

U uskom odnosu s već više puta spominjanim totalitetom sekularizirajućih učinaka jest i pojava ideologije sekularizacije. Dok je u prethodnom slučaju prevladavao neki društveno-psihološki obrat, ovdje je na djelu prvenstveno ideologija. To je razlogom zašto stanovita sociologija religije doživljava sekularizaciju kao primjer društvenog mita.<sup>38</sup> U podtekstu tog suptilnog procesa ideologizacije modernog načina življenja stoji potrošačka groznica koja je u naše vrijeme marcuseovski izjednačila sve ljude, bivajući to moćnijom što je oni manje prepoznaju kao ideologiju i više otkrivaju kao »stvarni« život. Zacijelo, to vrijedi za Zapad gdje je ideologizacija potrošačkog mentaliteta u punom tijeku. Istraživanja što su nedavno obavljena pokazala su da u mnogim zemljama baš mladenačka religioznost postaje »privatizirana«, s vidljivim rascjepom između religijskog usmjerenja i stvarno življenih vrijednosti, zahtjeva vjere i profesionalnog života, religijskih rješenja i opće prihvaćenih mišljenja u društvu. U mladim vjernika slične su sklonosti: najprije dolaze uspjeh u životu i zvanju, standard, obitelj i seks, a tek onda slijede vjerski ideali.

Taj proces opće sekularizacije, okrećanje prema potrošačkim dobrima, prizemljenje ukusa, zatvaranje u obiteljski egoizam, slavljenje malograđanstva, zamiranje interesa za društvene vrednote i tuđe nevolje — svojstven je mnogim suvremenim društvima. Pojava potrošačkog mentaliteta uzima vrlo opasne razmjere, ona je nova ideologija privatiziranog i sekulariziranog svijeta, a nije, čini se, ni nas mimoišla. Tako učenici zagrebačkih srednjih škola preferiraju: voditi miran i povučen život (79%), mogućnost brzog napredovanja u zvanju (69%), dobre stambene mogućnosti (64%), itd. Na toj rang-listi osobnih vrijednosti zadnja tri mjesta zauzimaju: mogućnost društveno-političkog rada (33%), steći rukovodeći položaj (25%) i živjeti u skladu s vjerom (18%). Komentirajući te rezultate, Š. Bahtijarević primjećuje da se u mladeži radi o disperziji interesa s tendencijom privatizacije, tj. povlačenja u »povučen i miran život« s »dobrim stambenim mogućnostima« i »uspjehom u struci«. Individualna usmjerenost značajna je dimenzija njihovih interesa. To nije pošteđjelo ni društveno-politički kao ni vjerski angažman mladeži.<sup>39</sup>

Slijedeća istraživanja u zagrebačkoj regiji — koja smo često spominjali — ublažila su donekle sliku o potrošačkom mentalitetu mladeži, pokazujući da je u odraslih ateista ideal privatizacije nešto marginalniji. Ipak, u svim skupinama opredjeljenja (vjernici, neopredijeljeni, nereligiozni i ateisti) možemo pronaći istu potrošačku usmjerenost, više ili manje izraženu. Prema mišljenju marksističkih sociologa to nije toliko kopija potrošačkog mentaliteta u suvremenom svijetu, posebno ne posljedica neke smišljene manipulacije potrebama, koliko zadovoljenje neriješenih životnih potreba.<sup>40</sup> Za nas je međutim važno ustvrditi da su navedena istraživanja otkrila kako upravo vjernici najviše potpadaju pod utjecaj psihoze

<sup>38</sup> Peter E. Glasner, *The Sociology of Secularisation, A Critique of a Concept*, London, 1977, str. 5—8.

<sup>39</sup> Štefica Bahtijarević, *Religijsko pripadanje u uvjetima sekularizacije društva*, Zagreb, 1975, str. 220.

<sup>40</sup> Štefica Bahtijarević—Srđan Vrcan, *Religiozno ponašanje*, II knjiga, Zagreb, 1975, str. 179—181.

trošenja, što bi upućivalo na zaključak da ondje gdje je ta psihoza prisutnija, sekularizacija bilježi veće uspjehe. To potvrđuje naslućenu izvornu svezu ideologije sekularizacije s ateizacijom društva. Bilo kako bilo, svakako je poželjno da se ovakve ankete ponavljaju u što kraćim vremenskim razmacima, jer bi tek onda sa sigurnošću mogli odgovoriti da li smo suočeni s jednim prijetućim trendom opće privatizacije ili samo privremenim stanjem otkrića standarda. Ne smije se naime zanemariti da su Crkva i društvo, svatko sa svojeg gledišta, podjednako zainteresirani da se spomenuti prostor malograđanskih ishoda što više suzi, jer od svih poroka egoizam je zacijelo najopasniji.

U ovoj nam prosudbi još preostaje da pokažemo kako se pastoralna aktivnost Crkve u suvremenim uvjetima sekularizacije društva spotiče o neočekivane zapreke, koje zapravo njezin razgovor sa svijetom premještaju na čisto tehničko područje suvremenih komunikacija. Nekada, u usmenoj kulturi, vjera se prenosila osobnim svjedočenjem i riječju. Svatko je bio u jednakoj prilici i imao iste šanse da tu riječ čuje i primi. Danas se situacija potpuno obrnula. Crkva jednostavno fizički, a ne samo ideološki, nije u mogućnosti prodrijeti dublje u sekularizirane regione čovjekova života. Nije dakle riječ o slobodi, nego o tehnologiji sredstava za priopćavanje, koja su već po svojoj intimnoj naravi izrazito sekularizirajuća, često nezavisno od namjera njezinih nosilaca. U modernim se društvima zbog opće tehnološke instrumentalizacije — što nije bez povezanosti s fenomenom industrije — ispriječuju goleme teškoće priopćavanju i prenošenju vjerske poruke. Jer, u mjeri u kojoj je neka poruka posredovana TV-aparatom ona je apstraktna, a ukoliko je apstraktna, ona spriječava susret s bližnjima, na sličan način kao novac u gospodarskom životu. Nalazimo se pred zatvorenim krugom: tehnička sredstva priopćavanja oduzimaju duhovnom svjedočanstvu njegovo značenje, a ono mora, ako hoće imati odjeka u društvu, proći istodobno kroz ta tehnička sredstva i kritički se odnositi spram njih samih.<sup>41</sup> *Mass-media* je tako zamijenila svako posredništvo između ljudi, pa je u čudu jednakosti tehničkog univerzalizma ishlapilo svo duhovno i vjersko značenje svjedočanstva.

U našim prilikama utjecaj novih medija neće biti tako izrazit, ali će oni ipak značajno reducirati društvenu moć Crkve ostavljajući joj relativno uski prostor kretanja i mali izbor sredstava evangelizacije. Među njima prvo mjesto zauzima vjeronauk, kroz koji obvezno prolaze svi oni koji žele postati i ostati vjernici, bez obzira hoće li možda poslije otpasti. Bez vjerske pouke nema kršćana, a s njom ih može biti manje ili više. Zato je religiozna inicijacija mladeži danas najšire područje doticaja Crkve sa svijetom, neophodan uvjet njegove kristijanizacije. Kakva je ona u nas? Na pitanje o pohađanju vjeronauka, zagrebački srednjoškolci su odgovorili da ih je 24% išlo na vjeronauk do prve pričesti, 18% do završetka osnovne škole, 7% da i sada idu na vjeronauk, 43% nije išlo na vjeronauk, a 9% se ne sjeća kad je prestalo ići.<sup>42</sup> Taj je podatak indika-

<sup>41</sup> Jacques Ellul, *Témoignage et société technicienne*, u zborniku *Le Témoignage*, Paris, 1972, str. 450—452.

<sup>42</sup> Štefica Bahtijarević, *Religijsko pripadanje u uvjetima sekularizacije društva*, Zagreb, 1975, str. 149.

tivan i zaslužuje da se o njemu dublje razmišlja. U trenutku kad je na svjetskom planu kršćanstvo došlo u priliku da nakon povijesnih kušnji autentično posvjedoči svoje poslanje, ono se sekularizacijom školstva — podjednako u svim društvenim sustavima — našlo u položaju da tu poruku jedva kome može priopćiti. Problem komunikacija tako danas stoji daleko iznad problema sadržaja vjerske nauke. U društvu gdje su sredstva društvenog priopćavanja glavni medij doznavanja istine, bit će posve normalno da sva ostala sredstva budu zapostavljena. Zato prenošenje vjerske doktrine postaje u tom novom društvenom kontekstu za svaku religijsku grupu uvjet njezina opstanka. Istraživanja su pokazala da osjećaj pripadanja Crkvi raste s pohađanjem vjerske pouke. Ta je korelacija bitna za religioznost: ondje gdje nema vjerske instrukcije tamo nema ni sudjelovanja u životu Crkve, tamo uopće nema vjere.<sup>43</sup> Ako 70% učenika zagrebačkih srednjih škola dolazi na vjeronauk, ako ih dakle samo toliko ima priliku domisliti svoju prirodnu religioznost u biblijskim dimenzijama, onda je dopušteno zaključiti da će naše kršćanstvo u velikom dijelu ostati neprosvijećeno, biološko, obredno, obiteljsko, sociološko i neintegrirano u osobni život. Ne stvori li se danas elementarna šansa za svakoga da mu vjera bude u vjerodostojnom sadržaju i primjeru priopćena, ona će brzo upasti u magički sinkretizam vrlo sumnjive vrijednosti.

U nekim je konfesijama još uži rub dodira sa svijetom, kao u pravoslavaca, koji ne promiču pastoralno djelovanje i svode religiozni događaj na obrednu praksu u crkvi i obitelji. Izostanak Crkve iz svijeta ima fatalne posljedice: religiozno uvjerenje polako slabi i nestaje u narodu. Dok je u zagrebačkoj oblasti — čije pučanstvo predstavljaju isključivo katolici — religioznost izrazito većinska društvena pojava, dotle je u područjima Srbije, gdje prevladava pravoslavna vjera, religija pala na niske grane manjinske pojave u društvu. Dapače, napuštanje religioznosti toliko je daleko odmaklo u tradicionalnim pravoslavnim regionima, da u takvim sredinama, pogotovu ako su urbane, ateisti već imaju apsolutnu većinu u odnosu na nereligiozne, pokolebane i religiozne uzete zajedno.<sup>44</sup> Sociološka istraživanja što su u tim prostorima obavljena istodobno kad i zagrebačka, otkrila su upravo katastrofalne rezultate o religioznosti i eksploziju nevjerovanja: nereligioznih je među rukovodiocima 98%, među kvalificiranim radnicima u industriji 96%, među humanističkom inteligencijom 95%, tehničkom inteligencijom 92%, administrativnim službenicima 90%, radnicima u uslužnim djelatnostima 89%, privatnicima 88%, nekvalificiranim radnicima 82%, seljacima-radnicima 81% i poljoprivrednicima 74%. To je ujedno i najveći do sada zabilježeni postotak nereligioznih u Jugoslaviji. Pri tome treba imati u vidu da je spomenuto istraživanje izvršeno isključivo u tradicionalno-pravoslavnom području u kojemu je religioznost stvarno značajno manje proširena nego u tradicio-

<sup>43</sup> Joseph H. Fichter, *Social Relations in the Urban Parish*, Chicago, 1954, str. 75.

<sup>44</sup> Sergej Flere—Dragomir Pantić, *Ateizam i religioznost u Vojvodini*, Pravni fakultet, Novi Sad, 1977; Dragomir Pantić, *Obim i intenzitet religioznosti u Vojvodini*, Zbornik Matice srpske, Novi Sad, 1978.

nalno katoličkim ili islamskim oblastima,<sup>45</sup> gdje je, čini se, Crkva više pastoralno i katehetski angažirana.

Uvijek kad Crkva napušta svoju bitnu djelatnost navještanja, ona zamire i iščezava. Postaje »emigrant izvan društva«,<sup>46</sup> neka pomalo žalosna muzejska i povijesna stvarnost bez života i budućnosti. Tu važnu spoznaju pronicljivo je naslutila marksistička sociologija, ukazujući na povezanost crkvene aktivnosti i religioznosti: tamo gdje postoji više crkvenih objekata i svećenika, te gdje je njihova aktivnost veća, religioznost mladih je većinska pojava, a nereligioznost vrlo niska; tamo gdje crkvena aktivnost izostaje, broj ateista i naročito nereligioznih raste do većinske rasprostranjenosti među mladeži.<sup>47</sup>

Spomenimo na kraju kako naša svrha nije bila da temeljito u sociološkom pristupu iscrpemo temu o utjecajima industrijalizacije i društvenih promjena na aktualnu religioznost, nego smo samo, koristeći rezultate najnovijih istraživanja, pokušali domisliti isti problem u otvorenoj pluralističkoj perspektivi, koja podjednako uvažava sve čimbenike društvene situacije. U tome nam je stalni sugovornik bila marksistička sociologija, s kojom smo u dijaloškoj raspri htjeli samo pojasniti neke sržne probleme, od čijih smo riješenja — na mukotrpnom putu otkrivanja antropološke istine o religiji i religioznome — u znanstvenom smislu još uvijek prilično daleko.

<sup>45</sup> Dragomir Pantić, *Vrednosti i ideološke orijentacije društvenih slojeva*, u zborniku *Društveni slojevi i društvena svest*, Beograd, 1977, str. 369.

<sup>46</sup> Joachim Metthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg, 1964.

<sup>47</sup> Štefica Bahtijarević, *Seoska omladina i religija*, u *Sociologija sela*, 49—50, 1975, str. 139—161.

## HOW DID INDUSTRIALISATION AND SOCIAL CHANGES INFLUENCE THE RELIGIOSITY IN YUGOSLAVIA?

### *Summary*

In the first chapter some results of sociological researches conducted in the SR of Croatia and SR of Serbia are shown which indicate the existence of a causal connection between the process of industrialisation and decrease of interest for religion. Within this context the workers undoubtedly appear as the carriers of secularisation. Marxist sociologists do not accept such a unilateral causal interpretation, namely, that industrialisation as such is detrimental to religious beliefs, but would like to comprehend the religious phenomenon in its class context.

In the second chapter the influence of our social changes on religious life is described. The research carried out in Hercegovina by E. Ćimić supports the assumption that there is an interdependence between self-management and religiosity. It seems to indicate that as selfmanagement develops more rapidly religious life becomes weaker. In view of that, according to Marxist conception, the decline of religion and an atheistic view of life are not merely the result of industrial development — important though this factor undoubtedly is — and it is only through social commitments in an industrialised society — which is another name for selfmanagement — that more permanent atheistic results will follow.

In the third chapter an attempt is made to appraise the same sociological data obtained by the above-mentioned researches in Yugoslavia in a pluralistic key. For that purpose the concepts of ecological atheism, ideology of secularism and the decline of the churches' pastoral activity are clarified in greater detail, as possible contributing factors of the secularisation of contemporary Yugoslav society.