

NEVIDLJIVA RELIGIJA

Jakov Jukić

Na početku našeg prikaza upozorili smo na postojanje dvaju suprotnih unutrašnjih sadržaja u postindustrijskom društvu: jedan je povezan s iskazima kontestacije i siromaštva, političkog bunta i zajedništva, drugi s činjenicom potrošačkog mentaliteta i privatizacije. Na tu se temeljnu podjelu nadovezuje i religija postindustrijske civilizacije u svojem dvosstrukom obliku: *podzemna religija na kontestatorsku nestrpljivost, a nevidljiva religija na potrošački individualizam*. Prvi smo oblik već prije opisali u liku podzemne religije, dok nam sada preostaje pokazati drugi oblik u liku nevidljive religije.

Sigurno će dolaskom nerazvijenih država i naroda u prostor moderne industrije prevladati u mnogim društvenim slojevima potrošački elementi, često na štetu kontestatorske povijesne struje, pa treba očekivati jačanje potrošačke osobnosti i proširenje privatizacije čovjekova ponašanja. Futurolozi upozoravaju na ekspanziju tercijarnog sektora, koji će apsorbirati većinu pučanstva, navodeći ih na otvoreni individualizam, egoizam i osobni materijalizam. Pred moćnim procesima socijalizacije i urbanizacije, čovjek potrošačkog društva bježi od svijeta i povlači se u svoj privatni život, jedino preostalo zakrilje. Najnovija svjedočanstva potvrđuju da kontestatorska struja naglo opada, a s njom zajedno i pokret podzemne crkve, posebno u Sjedinjenim Američkim Državama, gdje se danas opaža porast apolitičnosti masa i neka sve veća društvena introvertiranost. Slabi i osporavateljski entuzijazam iz 1968. g. i revolucionarni nemir studentskih krugova, što ima za posljedicu bijeg mladih u rezervate građanske sigurnosti i poslušnog trajnja. Od te globalne privatizacije dolazi privatizacija religijskog ponašanja i rast interiorizacije vjerskog života u tom istom postindustrijskom društvu.

Uz ovaj općeniti sociološki supstrat, koji se može označiti kao uzročan u tipološkom pogledu, teče jedan drugi povijesni tijek, koji, nastavljajući tendencije razvoja podzemne crkve, vodi do zadnjih konsekvencija logiku antistrukturalizma vjerskog podzemlja: ako su crkvene strukture glavna smetnja i prepreka autentičnom vjerskom zamahu, kako to tvrde podzemljari, onda bolje da tih struktura uopće nema. Teško je naći posve uvjerljiv razlog za zaustavljanje toga slijeda na sredini puta između navodno po sebi zlih struktura i nikakvih struktura. Od antieklezijalnog strukturalizma do nevidljive religije ima samo jedan korak, koji treba prije ili poslije napraviti. Tko do kraja i iskreno domisli zahtjeve podzemne religije, taj će sigurno vrlo brzo izgubiti potrebu za bilo kakvom vidljivom Crkvom, što znači da će poslije toga gubitka moći sačuvati svoju religiju samo onda ako je prihvati kao neku nevidljivu zbiljnost.

To dopušta pretpostaviti da će se postindustrijski svijet, barem za neko vrijeme, progresivno orijentirati prema daljnjoj individualizaciji religijskog odnosa, bilo radi proširenja tercijarnog sektora i globalne društvene privatizacije, bilo radi radikalizacije zahtjeva podzemne crkve u smislu

odbacivanja svih struktura u vjerskom životu. Za nas je to, međutim, također prvi neposredni i neizostavni društveni okvir artikulacije nevidljive religije, koja, premda vremenski istodobna podzemnoj religiji, u stvari iza nje uvijek smisleno dolazi — kao drugi bitni sociološki model religije u postindustrijskom društvu.

Zalaz vidljive religije

Sve do jučer je u sociologiji vladalo nepomućeno uvjerenje da su Crkve jedino-mogući i legitimni izraz religije. Crkva je vidljiva ekspresija nevidljive osobne religioznosti, jedini pravi put do sakralne zbiljnosti. Prostor crkvenosti u potpunosti se poklapao s prostorom vjere, pa je samo kroz crkvenost mogao pojedinac zadovoljiti svoju potrebu za svetim i doći u doticaj s onostranom stvarnošću. Kao isključivi medij religioznosti, Crkve su *de facto* postale točan pokazatelj općeg stanja religioznosti u društvu. Ako se Crkva osiplje i slabi, onda jednako religija opada i nestaje. To poistovjećivanje crkvenosti i religioznosti bilo je do te mjere prihvaćeno da su ga svi s jednakom stalnošću i uvjerenjem branili, dapače i oni koji su religiju ideološki odbacivali. Tako je Durkheim izričito tvrdio da je »ideja religije neodvojiva od ideje Crkve«¹, pa da dosljedno tome nisu prihvatljive ni sve one sumnjive i neizvjesne suvremene aspiracije, koje pretpostavljaju da se religija može sastojati od unutrašnjih i subjektivnih stanja i biti slobodno oblikovana od svakog pojedinca posebno.

To je stajalište prešlo nepromijenjeno u nasljeđe sociologiji religije, koja je stoga isključivo postala sociologija crkvene religioznosti i vjerskih institucija, a ne fenomenologija religioznog iskustva, shvaćena u najširem značenju te riječi. Sociologija istražuje eklezijalno orijentiranu religioznost (*church oriented religion*), ona se pretvara sve više u sociologiju crkvenih organizacija, točnije, u običnu sociografiju vjerske prakse i obrednih navika. To općenito izjednačavanje Crkve i religije imalo je za posljedicu neočekivano povjerenje zastupnika konfesionalne sociologije u brojeve koji su u vezi s ritualnom praksom, dok su istodobno zanemarene ostale bitne komponente društvenog kompleksa iskazivanja vjere. Iz tih je razloga moderna sociologija prihvatila metodološko načelo da je religija pristupačna znanstvenoj analizi samo u mjeri u kojoj opstoji kao organizirana i institucionalna realnost, dakle kao neka vidljiva društvena stvarnost; u toj perspektivi religija može biti uzbiljena kao društvena činjenica još samo u obliku obreda (institucionalizirano religijsko ponašanje) i u obliku doktrine (institucionalizirana religijska ideja). Sve ostalo što se nalazi izvan tako označena okvira, ne može biti predmet istraživanja sociologije, jer, u stvari, i ne spada u područje relevantnih religijskih pojava. Ono što je izvan crkveno, to je i izvan religiozno.

Kritika te pozicije, koju su izvršili američki sociolozi², označuje početak učenja o nevidljivoj religiji u modernom postindustrijskom društvu. Zato

¹ Emil Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, 1963, str. 51.

² Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg, 1963, str. 20.

bez poznavanja te kritike nije moguće do kraja razumjeti sve sadržaje i oznake nevidljive religije, koja se prvobitno ostvaruje kao neka kritika predmeta i metoda sociologije vidljive religije. Prema stajalištu te kritike, zabluda dosadašnje sociologije religije sastojala se najviše u tome što ona nije pokazala dovoljno povjerenja u mogućnost da religija u industrijskom svijetu postoji i izvan institucija tradicionalne Crkve i njezinih izričaja: kulta, sustava vrijednosti i organizacije. Stoga je i sva dosadašnja kriza religije bila velikim dijelom shvaćena kao kriza eklezijalnog društva, kriza vjere kao institucionalne činjenice. Kriza religioznosti u svemu je izjednačena s krizom »crkvenosti«, pa je zaključak o nereligioznosti modernog društva bio zapravo rezultat pretpostavke da je necrkvenost tog društva isto što i njegova nereligioznost.

Prostor stvoren tom kritikom otvorio je široke mogućnosti za identifikaciju religioznosti koja živi izvan crkvenih shema. Znači, nije se nikako išlo za tim da se predvidi definitivan kraj svake religije, nego samo jedne vrste socijalno definirane religije. Stoga zastupnici stajališta anti-eklezijalne sociologije tvrde da dolazi kraj baš takve socijalne religioznosti, a ne svake vjere uopće. Stvara se novi tip religije, koji je povijesno oblikovan izvan formalnih crkvenih struktura, izvan *kirchlichkeit*, što onda, u postindustrijskom svijetu, omogućuje stvaranje novog modela necrkvene religioznosti, koji će biti bez većeg socijalnog značenja, ali ipak dovoljno ontički postojan u svojoj društvenoj nevidljivosti.

Jasno, rast nevidljive religije morao je ići na štetu vidljive religije, iz čega je slijedila prognoza o nužnom zalazu vidljive vjere i opadanju značenja svih njezinih društvenih i realnih obilježja. Zato ono što stvarno nestaje i propada u postindustrijskom društvu jest upravo sakralno u svojim društvenim manifestacijama: od elemenata do sada potpuno vidljivih i aktivnih, religija postaje nevidljiva, jednostavna potencijalnost koja se ne uspijeva izraziti. Tu preobrazbu Acquaviva opisuje kao »deskralizaciju društva«. Podaci ukazuju na vjerodostojnost alternative, koja tvrdi da religija može živjeti u novom društvu izvan strogo službenih vjerskih zajednica, dapače na sredini puta između tih zajednica i osobne nevidljive religioznosti, što je slučaj u podzemnoj crkvi. Uz crkvene organizme, pojavljuje se neka vrsta anorganskog agregata, u kojemu vjerske vrijednosti, posretstvom elementarnih i diskretnih struktura, izvršavaju elastičan i difuzan utjecaj na društvo. Za taj religijski anorganski skup ne može se reći da je Crkva, jer ne propisuje zahtjeve i ne traži izvršavanje moralnih obveza, ali ipak postoji, pa ima svoju težinu u globalnom društvu.³ Iz tog vrlo neodređenog stanja vodi put do jedne religije koja uopće nije organizirana, jer je bez struktura, društvenih dimenzija i kvantitativnih oznaka, koja je, ukratko, nevidljiva u svojem društvenom biću.

Tendenciju subjektiviziranja religijskog fenomena poznaje sva naša misaona tradicija, posebno ona koja je došla do izražaja u filozofiji protestantizma, ali je ta tendencija tek nedavno i u sociologiji dobila pravo

³ Franco Demarchi, *I principali parametri teorici d'una sociologia della religione*, u zborniku *Atti del I Symposium di sociologia religiosa*, Brescia, 1963, str. 80.

građanstva i neku teoretsku prevlast. Najnovija istraživanja⁴ pokazuju da ne bi trebalo tako brzopletu i jednostavno odbaciti, kao iluzorne i utopističke, one perspektive religijskog ponašanja koje bi bile relativno autonomne u odnosu na kultnu zajednicu ili potpuno izvan okvira organizirane religije. Jamačno, to vladanje neće ispunjavati sve kriterije koje traži klasični pojam religioznosti, ali će u nekom dubljem smislu ipak biti odraz želje da se odgovori na posljednja pitanja ljudske egzistencije. Stoga ostaje uvijek dosta slobodna područja za osobnu religiju i religioznost, za bitna pitanja i odgovore, koji nisu više monopol Crkve, bez obzira što oni mogu biti obično prenošenje manje ili više tradicionalnih motiva religiozne svijesti izvan njihova prethodna institucionalna konteksta. Naravno, ovaj porast usmjerenja prema nevidljivom aspektu religije može se i brojčano potkrijepiti, iako samo indirektno. Ispitivanja što su vršena u Sjedinjenim Američkim Državama pokazuju da studenti rijetko povezuju svoja osobna vjerovanja s određenom crkvenom institucijom ili vjerskom zajednicom. Dapače, često je institucionalni aspekt religije jasno odbijen. Na 11 sveučilišta, koje je Goldsen istraživao, 38% ispitivanih odgovorilo je da im religija predstavlja samo neodređenu »moralnu zajednicu«; u grupi, koju je izučavao Allport, njih 60% izjavljuje da su nezadovoljni s religijskim sustavom u kojemu su odgojeni, dok 40% onih što su ipak sačuvali neki »vjerski osjećaj« priznaje da su napustili Crkvu već u ranoj mladosti. Dakle, sociološki podaci svjedoče o postepenom ohlađenju mladih prema religiji, premda redovito u manjem omjeru nego prema Crkvi, što znači da bi razlika između ta dva indeksa opadanja, kad bi se uspjela izračunati, mogla poslužiti kao prvi numerički indikator porasta nevidljive religije u modernom društvu.

Tako je suvremena kritika strpljivim otkrivanjem nedostataka sociologije religije nehotice otvorila pitanje izvjesnosti postojanja jedne religije koja ne bi bila isključivo crkvena. Ako u sociološkom rječniku »vidljivo« znači po prilici isto što crkveno, onda to vodi zaključku da bi necrkveno moralo značiti isto što i nevidljivo. S obzirom da religija u globalnom prostoru društveno slabi, posebno u svojem vidljivom liku, nije bilo ništa lakše nego ustvrditi da ona istodobno raste u svojem nevidljivom liku. Nedohvatljiva statističkom aparatu sociologije, brojeva i postotaka, u čemu je njezina prividna prednost i lukava izlika od provjere, nevidljiva religija se igrom konfrontacije dviju različitih sociologija brzo artikulirala u obzoru mogućega.

Bilo bi, međutim, posve krivo misliti da je kritika vidljive religije po sebi uzrok pojavi nevidljive religije. U stvari, uzroke treba tražiti na drugom mjestu, a samu kritiku shvatiti kao povod teorijskom razgovoru o temeljnim mogućnostima trajanja religije u suvremenoj situaciji njezine sve veće društvene nevidljivosti.

⁴ Erich Fromm, *Psychoanalysis and religion*, New Haven, 1950; Gordon W. Allport, *The individual and his religion*, New York, 1950; L. W. Grensted, *The psychology of religion*, London, 1952; Eberhard Stammier, *Protestanten ohne Kirche*, Stuttgart, 1960; Peter L. Berger, *Kirche ohne Auftrag, am Beispiel Amerikas*, Stuttgart, 1962.

Od vidljive do nevidljive religije

Ako želimo otkriti opće društvene razloge pojavi nevidljive religije, onda moramo ići daleko natrag u povijest, jer ta pojava vuče svoje korijenje još od prvih početnih oblika vidljive religije, koji, posredstvom logičkog društvenog slijeda, postaju tijekom vremena sve više nevidljivi. Zastupnici teorije o nevidljivoj religiji misle da na početak toga razvoja treba staviti jedan vrlo homogen sakralni kozmos, neku nespecifičnu i najopćenitiju religijsku kategoriju, koja je podjednako nazočna i djelotvorna na svim razinama čovjekove zbilje, s obzirom da je društveno još neartikulirana. U toj univerzalnoj formi, religija je proširena jednako po cijelom društvu, jer članovi društva mogu usvajati jednu određenu koncepciju svijeta — što je uostalom već neka artikulacija sakralnog kozmosa — a da istodobno nemaju poseban institucionalni temelj, koji će podupirati i zastupati taj kozmos. Ta općenitost poslije nestaje, pa se sakralno doduše intenzivira, ali društveno sužuje. Nije sve sveto, nego samo jedan dio zbilje. Dakle, funkcija se religije koncentriira u specifične društvene oblike koji idu od artikulacije sakralnog kozmosa preko koncepcije svijeta do institucionalne specijalizacije religije.

Prvi je stupanj u tome razvoju sakralni kozmos, drugi koncepcija svijeta, a tek treći vidljiva institucionalna religija. Koncepcija svijeta je globalni sustav značenja, koji vrši bitno religijsku funkciju, premda nije isto što i religija. Nas, međutim, posebno zanima treći stupanj, jer se u njemu začinje kriza vidljive religije i budući zamah nevidljive religije. Institucionalizacija svetoga povijesno je povezana s jačanjem specijalizacije religijskih uloga u društvu. Dok izvorni sakralni kozmos nije podložan institucionalnoj specijalizaciji, specifično oblikovanje društvenih uloga pretpostavlja artikuliranje tog sakralnog kozmosa u jednu koncepciju svijeta. To je, u stvari, samo nuždan uvjet, ali nikako dovoljan razlog za pojavu institucionalne specijalizacije religije. Traže se, naime, još neki opći društveni uzroci: veći stupanj razvoja proizvodne tehnologije i podjele rada, porast akumulacije društvenih dobara i specijalizacije u društvu.⁵ Na toj osnovi izrasta onda također čisto religijska specijalizacija. Zbiljnost se rastavlja u religiozni svijet i svijet običnih ljudskih stvari, a spoznaja dijeli na sakralne i profane predodžbe. Znači, potpuna institucionalna specijalizacija religije realizira se samo u određenim društveno-povijesnim prilikama, koje omogućuju da se »sveto« lokalizira u posebne socijalne institucije, stvarajući tako suprotnost između religije i društva. Ta lokalizacija postaje neophodan uvjet za oblikovanje religiozne dogme i crkvene organizacije, koji su različiti od sekularne kulture i njezinih institucija. Porastom specijalizacije religijskih uloga u društvu, laici sve manje sudjeluju u izvornom sakralnom kozmosu, pa su zapravo samo religijski stručnjaci u potpunom posjedu svetog znanja, kao što i primjena sakralne spoznaje prelazi u kompetenciju eksperata čijem se posredništvu laici sve više povjeravaju u svojim odnosima sa sakralnim kozmosom. Dok su u početku religiozne predodžbe služile kao opravdanje i pozakonjenje ljudskog ponašanja u svakoj vrsti životne situacije, jača-

⁵ Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, New York, 1966.

njem specijalizacije kontrola religijskog ponašanja definitivno prelazi u prostor specifičnih vjerskih institucija. Dakle, institucionalna je specijalizacija kao društveni oblik religije označena prije svega standardizacijom sakralnog kozmosa u jednu dobro definiranu doktrinu, diferencijacijom religijskih uloga u društvu i povlasticom zakonske moći i sankcije vlasti na strani sakralnog dijela društva.

Iz toga slijedi da je svaka formacija individualne religioznosti nužno određena od već gotova »službenog« modela religije, odnosno od jedne konkretne povijesne Crkve. Sakralni kozmos je sada pristupačan samo u obliku strogo kodificirane doktrine iz svetih tekstova i službenih komentara, a akcije direktno povezane s tim kozmosom fiksirane su u liturgiji, koja je izložena od posebno odabраних specijalista ili pod njihovim nadzorom. Osim toga, u Crkvi se, kao i u svakoj drugoj povijesnoj instituciji, stvara birokratska administracija, prava elita duhovne i društvene moći. Religija postaje tako jedan ograničeni, ali istaknuto vidljivi dio socijalne realnosti, obuhvaćajući ne samo svoje utemeljitelje, proroke, sakralne tekstove, obrede i teologe, nego također zgrade, škole, organizaciju, novčana sredstva, činovnike i fondove. Dakle, jedan vrlo vidljivi i izvanjski društveni sustav. Zacijelo, sama činjenica da je individualna religija modelirana od jedne visoko specijalizirane socijalne institucije, donosi za sobom mnoge važne posljedice. Odnosi između pojedinaca i sakralnog kozmosa sada su točno definirani od institucije koja sebi pridržava isključivo pravo interpretiranja problema »posljednjeg« značenja u biću, što u društvu s institucionalnom specijalizacijom religije konkretno znači da je pojedinac socijaliziran samo u »službenom« modelu religije, a ne izvan njega. Drugim riječima, Crkva institucionalizira religiju, oduzimajući pojedinačnim osobama mogućnost da imaju iskustvo sakralnoga izvan nje.

Institucionalna specijalizacija religije vodi s vremenom do sužene nadležnosti specifično sakralnih predodžaba u društvu i do slabljenja djelovanja tih predodžbi kao isključivih modela za integraciju i socijalizaciju značenja. Naime, što specijalizacija brže raste, to se više otkriva nesuglasje između »ideala« crkvenog modela i »činjenica« društvene zbilje. U prvom razdoblju, pojedinac će prihvatiti »službenu« definiciju »posljednjeg« značenja, jer je posve socijaliziran u »službenom« modelu religije. Pošto je interiorizirao »službeni« model, on će nastojati razumjeti svakodnevna zbivanja u kategorijama tog modela. Trebat će dosta vremena prije nego opazi razliku između onoga što je »službeno« posljednje značenje i onoga što je »objektivno« važno za njega u društvu. Ako se, međutim, brzina društvenih promjena bude povećavala bez odgovarajućeg povećanja fleksibilnosti »službenog« modela, stvorit će se tijekom vremena posebna situacija. Dok budu svi jednako socijalizirani u »službenom« modelu, promjene u »objektivnim« okolnostima svakidašnjeg života stvorit će nesuglasje između »službenog« modela i individualnih sustava »stvarnih« društvenih prvenstava, ali takvo nesuglasje ne mora neposredno i odmah promijeniti individualne sustave »posljednjeg« značenja. Više je vjerojatno da oni, koji su bili sretno socijalizirani u »službenom« modelu, neće biti potpuno svjesni promjena koje su se dogodile u redu »objektivnih« osobnih prvenstava u društvu. Zacijelo, »objektivne«

okolnosti će modificirati stvarne prioritete, ali će te promjene biti subjektivno zanemarene, točnije rečeno, bit će shvaćene i opravdane u terminima interiorizirane retorike »službenog« modela. To znači da će očevi opaziti, sasvim izvjesno, promjene što su se zbile u »objektivnim« uvjetima njihova svakidašnjeg života, ali se ni njihovi sustavi »posljednjeg« značenja, ni njihova »zbiiljska« prvenstva neće bitno promijeniti. Prirodno, sinove će mnogo više dimnuti ta promjena, pa će njihovi »stvarni« životni prioriteti biti bitno modificirani, ali ne istodobno i njihovi prilično stabilni sustavi »posljednjeg« značenja. Sve se to, doduše, temelji na pretpostavci da će ne samo očevi, nego i djeca ozbiljno nastaviti socijalizaciju i društvenu integraciju u »službenom« modelu religije. Međutim, upravo ta pretpostavka postaje sve više prijeporna u životu zadnje generacije, jer se za nju ozbiljnost »službenog« modela u tolikoj mjeri neutralizirala da ona počinje opažati samo stvarna prvenstva u društvu koja uređuju život otaca. Ono što su njihovi očevi pretpostavljali ali nisu prakticirali, to će sinovi interiorizirati više kao pulki sustav retorike nego kao sustav »posljednjeg« značenja. Na kraju tog procesa nalazimo situaciju u kojoj su još mnogi socijalizirani unutar »službenog« modela religije, ali ga zapravo više nitko ozbiljno ne uzima.

Kada se ta situacija radikalizira u postindustrijskom društvu, onda će samo još jedna manjina biti ozbiljno socijalizirana u »službenom« modelu, dok će većina pučanstva izabrati drugi model pristupa i uključivanja u društvo, što će dovesti do potpune društvene neutralizacije službenih shema vjerovanja. Takva se promjena mogla dogoditi, jer su službene eklezijalne sheme postale velikim dijelom neutralne, one nisu više nužni i neophodni posrednici integracije individuuma u društvo, integracije koja se prije vršila putem »službenog« religijskog modela Crkve, a danas se vrši posredstvom novih službenih modela industrijskog i postindustrijskog društva: sredstvima javnog priopćavanja, konzumizmom, tehnikom i aktivnim sudjelovanjem u tehnostukturama. To će stvoriti društveno stanje u kojemu tipični procesi socijalizacije ne sadrže više »službeni« model religije i u kojemu samo pojedine osobe, s jako istaknutim oznakama društvene ili društveno-psihološke marginalnosti, nastavljaju interiorizirati taj model kao sustav »posljednjeg« značenja, iako svi ostali imaju drugačiji ili suprotan sustav »posljednjeg« značenja.

Današnja izoliranost i bačenost eklezijalne religije po rubu društvene zbilje pojavljuje se, dakle, kao posljedica jednog dugog i složenog povijesnog procesa u kojemu najvažniju ulogu igra upravo spomenuta institucionalna specijalizacija religije. Daljnji tijek tog procesa potvrdit će stajalište da baš posljedice specijalizacije religije, kao dio jednog šireg procesa socijalnih promjena, dovode, paradoksalno, do gubitka onoga što je institucionalna specijalizacija religije bila izvorno ostvarila u pluralističkom religijskom kontekstu helenističkog svijeta i rimskog carstva: monopol obveznog sakralnog kozmosa i iz njega izvedene koncepcije svijeta. Od te obveznosti u postindustrijskom društvu nije ništa ostalo. Međutim, kako je obveznost poglavito dolazila od »vidljivog« društvenog organiziranja religije, nestankom te »vidljivosti« ostala je na poprištu društva još samo »nevidljiva« strana religije. Usprkos bogatstvima, moći i administrativnom savršenstvu Crkve, religija će biti definirana kao

privatna i društveno nevidljiva stvar. Približavamo se društvu u kojemu religija neće više biti karakterizirana specijalizacijom, nego privatnošću. Koliko god se protivile tom procesu, moderne Crkve neće moći potpuno izbjeći njegovim posljedicama. Zacijelo, vjerske organizacije će postići visoki stupanj unutrašnje autonomije i funkcionalne racionalnosti, ali vrijednost njihovih normi neće nadići ograničenu sferu izoliranog religijskog izraza, pa će globalne pretenzije »službenog« modela biti opravdano reducirane na čistu retoriku. Značenje se tradicionalnih vjerskih vrednota smanjilo od trenutka kada su one postale irelevantne u političkom, gospodarskom i društvenom životu. Stoga je zbiljnost religioznog kozmosa opala srazmjerno sužavanju njegove društvene osnove, a ova se sužavala porastom specijalizacije religijskih institucija. Ono što su bile nekada globalne vrijednosti života, postale su u postindustrijskom društvu samo djelomično valjane životne norme.

Sve pokazuje da je institucionalna specijalizacija religije uzrok povijesnom procesu koji preobrazuje tu religiju u subjektivnu i privatnu realnost, razarajući društveno »vidljivu« i stvarajući društveno »nevidljivu« religiju. To je sažetak dugih izvoda zagovornika nevidljive religije, što smo ih ovdje iznijeli⁶, a koji u tom procesu vide jamstvo kraja institucionalne specijalizacije religije i početak razdoblja nevidljive religije. No, ta specijalizacija nije samo razlog propadanju društvene »vidljivosti« religije, ona je također uzrok pojavi sekularizacije. U izrazima komparativne sociologije religije, Crkve pretstavljaju vrlo rijedak slučaj institucionalne specijalizacije religije, tj. slučaj kada se samo jedna institucija u društvu zanimava za specifično sakralna pitanja, nasuprot svim drugim institucijama u društvu. Takav razvoj nije odviše čest u povijesti religija: najobičnija situacija je ona kad se religijska aktivnost i simbolika protežu preko cijelog institucionalnog sustava. U našem slučaju, koncentracija religiozne aktivnosti i simbolike u samo jednoj institucionalnoj sferi definira ipso facto ostatak društva kao »svijet«, kao čistu profanu realnost. Mogućnost je sekularizacija bila otklonjena tako dugo dok je Crkva, sa svojom ravnotežom između svetog i profanog, opstojala kao društvena zbiljnost. S raspadom te zbiljnosti, »svijet« je mogao biti to lakše sekulariziran, što je zapravo već prije bio definiran kao prostor koji je specijalizacijom izbjegao jurisdikciji sakralnoga.⁷ Tako sve posljedice vode k istom izvoru: trenutku kad je religija izgubila općenito značenje i postala zanimanje samo manjeg dijela društva.

Taj je proces na kraju doveo do takve izvanjskosti eklezijalnih struktura u odnosu na vitalne interese pojedinaca, da oni nisu više u njima nalazili one egzistencijalne sadržaje koji su pokrenuli proces konstituiranja spomenutih struktura. Crkva se reducirala na sekundarnu instituciju, te već ulazi u suparništvo s drugim institucijama u društvu, koje jednako nude

⁶ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York, 1967, pog. VI. To je u stvari prošireno izdanje ranije spomenute knjige Thomasa Luckmanna, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg, 1963.

⁷ Peter L. Berger, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, 1971, str. 199.

svoje sustave »posljednjih« značenja.⁸ Slijedeći misao zagovornika nevidljive religije, treba pretpostaviti da će Crkva u budućnosti sve više opstojati kao obična institucija, postavljena između mnogih drugih institucija, pa će zato njezini zahtjevi i interesi biti ograničeni na vlastiti prostor u društvu i privatni život u religiji.

Nevidljiva religija na tržištu ideja

Uvođenjem specijalizacije u prostor religije raspao se izvorni sakralni totalitet, koji je time ispustio iz vlasti monopol nosioca »posljednjeg« značenja u društvu. Doduše, s globalne točke gledišta religija se i danas pojavljuje kao društvena moć, ali samo kao jedna između mnogih drugih, jer ne raspolaže više nikakvim posebnim monopolom u društvu. Stvoren je tako jedan društveno-povijesni kontekst, koji je obilježen religioznim pluralizmom, a ne eklezijalnom isključivosti. Crkve ne prenose više kao općenito poznatu stvar obvezni religijski model, nego su, naprotiv, prisiljene ući u sukob, doslovno se natjecati s drugim nosiocima »posljednjeg« značenja, kako bi privukle pažnju »slobodnih« pojedinaca, potencijalnih potrošača njihovih vjerskih »proizvoda«. A pojedincu je, u mnogo većoj mjeri nego u tradicionalnom društvenom poretku, ostavljena sloboda da, na relativno autonoman način, izabere dobra i usluge, prijatelje i susjede, hobbies i ideje. On je slobodan konstituirati svoj osobni identitet. Ukratko, potrošački mentalitet nije ograničen samo na ekonomske proizvode, nego obilježava odnos pojedinca prema cjelini kulture; a kultura više nije neka obvezatna struktura interpretativnih shema s preciznom hijerarhijom značenja, već radije bogati, heterogeni asortiman mogućnosti, pristupačan u načelu svakom korisniku.

Taj potrošački mentalitet prožima danas »autonomnog« pojedinca i kad se odnosi prema sakralnom kozmosu. Važna posljedica institucionalne specijalizacije religije jest u tome što specifično vjerske predodžbe — onako kako su oblikovane u »službenim« crkvenim modelima — prestaju biti jedine i obvezatne teme sakralnog kozmosa. Pojedinač, socijaliziran u nekoj od »službenih« verzija, može dugo ostati vjeran toj verziji, premda ona više nije jedina u društvenom obzoru. Međutim, proširenjem potrošačkog mentaliteta i smisla za autonomno, vjerojatnije je da će pojedinac početi pristupati kulturnom i sakralnom kozmosu kao »kupac«. To znači da on sada može slobodno birati, vođen samo prednostima i prvenstvima svoje društvene biografije, kojoj je pružen veliki izbor »posljednjih« značenja. Posljedice specijalizacije religije očituju se u novosti da pojedinac ne konstituira samo svoj osobni identitet, nego još i svoj sustav »posljednjeg« značenja.⁹

Ta religijska situacija u mnogome sličí situaciji modernog gospodarskog tržišta. Stoga Berger¹⁰ misli da je religija danas postala »element luksuzne potrošnje« u golemom *supermarketu* pluralističkog života. A taj pluralizam dovodi neizbježno do religijskog »tržišta«. Dapače, tržišni

⁸ Gian Enrico Rusconi, *Giovani e secolarizzazione*, Firenze, 1969, str. 39.

⁹ Peter L. Berger — Thomas Luckmann, *Secularization and Pluralism*, »International Yearbook for the Sociology of Religion«, 2, 1966, str. 73.

¹⁰ Peter L. Berger, *A Market Model for the Analysis of Ecumenicity*, »Social Research«, 30, 1963, str. 77.

se model već upotrebljava za analizu ekumenskog procesa, o čemu će biti poslije riječ. U analizi suvremene vjerske situacije taj model primjenjuje ista mjerila i iste kriterije koji se rabe u ispitivanju tržišta dobara široke potrošnje. Prema tome, religijska tradicija, koja je nekada mogla biti naložena od auktoriteta, sada mora biti bačena na tržište, kao svaka druga »roba«, jer je treba »prodati« mušterijama sakralnog kozmosa, koji je više nisu prisiljeni »kupovati«. Zato je pluralistička situacija suvremene religije u stvari klasična tržišna situacija, pa će dobar dio religijske djelatnosti biti vođen logikom tržišne ekonomije.

Nije teško vidjeti da ta situacija donosi ozbiljne posljedice u području dosadašnjih društvenih struktura različitih vjerskih grupa. Jednostavno, danas religijske grupe prelaze od situacije monopola na situaciju konkurentskog tržišta. Dok su te grupe prije vršile isključivu kontrolu nad svojim vjernicima, sada se moraju organizirati tako da privuku pažnju potrošačkog mnoštva, u otvorenoj konkurenciji s drugim grupama koje slijede isti cilj. Odatle važnost »rezultata« u religijskom svijetu. U situaciji monopola socio-religijske strukture nisu bile obvezne proizvoditi »rezultate«, jer im je ta situacija unaprijed uvijek osiguravala »rezultate«. Protivno tome, situacija im »tržišta« ne jamči nikakav siguran »rezultat«. Nužnost da se dođe do »rezultata«, dovodi u suvremenoj konkurentskoj situaciji do racionalizacije socio-religijskih struktura. Kao i u drugim institucijama modernog društva, ta se racionalizacija izražava prvenstveno u pojavi birokratizacije. Proširenje birokratskih sadržaja u religijskim institucijama čini da one počinju između sebe sve više sličiti jedna na drugu, unatoč svojim posve suprotnim teološkim tradicijama. Dosta se podsjetiti na »menadžerski« ideal vjerskog vođe, koji je više manje sve zarazio. Dakle, aktualna religijska situacija obilježena je progresivnom birokratizacijom vjerskih institucija. Ne samo da je upravljanje u njima vođeno na birokratski način, nego u njihovoj svakidašnjoj djelatnosti vlada birokratska »logika«. To nastaje zbog situacije u kojoj su religijske institucije prisiljene izboriti »rezultate« često istim metodama s kojima se služe druge birokratske strukture, jer su jednako suočene s problemima »konkurencije«. Najprije specijalizacija i sužavanje društvene osnove religije, onda pluralizam »posljednjih« značenja, poslije njega konkurencija i suparništvo, i na kraju religijsko tržište i birokratizacija — sve to spada u prvi dio puta afirmacije modela nevidljive religije u modernom postindustrijskom društvu.

Drugi je dio označen kartelizacijom i ekumenizmom. Kako se taj prijelaz zbiva na sociološkoj razini mišljenja? U novom je kontekstu ekumenizam više zahtjev pluralizma nego posljedica afinитета između različitih vjerskih skupina. Jer potreba racionalizacije takmičenja između raznih grupa nameće u pluralističkoj situaciji suradnju kao nužnost. Konkurentsko tržište uspostavlja se u trenutku kad postaje nemoguće koristiti politički stroj za odstranjivanje suparnika, pa se i religijsko tržište razvija kao klasični sustav slobodne konkurencije, što je vrlo slično kapitalističkom *laissez faire*. Međutim, takav sustav ipak traži neku racionalizaciju po mjeri kako se proširuje i puni. Slobodno natjecanje između različitih nosilaca »posljednjeg« značenja koji su podijelili tržište postaje iracionalno od časa kada su troškovi natjecanja veći nego rezultati koji se od njega

mogu očekivati. Tako se, s točke gledišta same religije, može postići veća prednost ako različite Crkve rade i djeluju sporazumno, nego ako jedna drugu pokušava bojkotirati. Nekontrolirana i divlja konkurencija postaje samouništavajuća ako eventualne »potrošače« odvođi od religijskog tržišta. Znači: potpuna sloboda konkurencije ima tendenciju da postane nerazumna, odnosno, u čisto ekonomskim terminima, previše skupa. Jedini način spriječavanja tog rizika iracionalizacije nalazi se u različitim sporazumima i nagodbama između konkurenata, dakle u racionalizaciji suparništva prema metodi kartelizacije. A moderni ekumenizam nije ništa drugo nego nova riječ za tu kartelizaciju religijskog tržišta. Unutar protestantizma sve su brojniji slučajevi spajanja vjerskih zajednica i grupa, dok su razgovori i suradnja česti između onih koji još nisu ušli u taj proces spajanja. Svakako, ta je pojava općenito zasvjedočena u svim suvremenim eklezijalnim prostorima. Naravno, kartelizacija religijskog tržišta ne ide za tim da obnovi nekadašnji monopol, nego samo da učvrsti oligopolizaciju, ali uvijek s projektima spajanja koji jamče funkcionalnost. Od pluralizma do konkurencije, od kartelizacije do ekumenizma: to spada u drugi dio puta afirmacije modela nevidljive religije u modernom postindustrijskom društvu.

Sažimajući bitna sociološka i socio-psihološka obilježja pluralističke situacije, treba reći da religija više ne može biti jednostavno nametnuta, nego mora naći svoje mjesto na tržištu ideja. Nemoguće je ponuditi robu slobodnim potrošačima i pri tome ne voditi računa o njihovim željama. Potreba da se prema osobnim željama velikog dijela pučanstva prilagode temeljna stajališta »posljednjeg« značenja označava početak tendencije koja ovlašćuje potrošače da vrše kontrolu nad proizvodima koji im se nude na tržištu. Ne treba se stoga čuditi da upravo tu situaciju pluralizma i vjerskog tržišta — suprotno monopolističkoj situaciji u početku razdoblja religijske specijalizacije — prati povećano zanimanje za mjesto i ulogu laika u religijskim institucijama. To moderno »razdoblje laika«, kako ga neki zovu, ima svoje društveno korijenje u karakteristikama laika kao populacije potrošača. Bolje rečeno, teološka afirmacija laika može biti shvaćena kao *post hoc* opravdanje razvoja koji ima svoj izvor u infrastrukturi suvremenog religijskog tržišta.

Uveden je tako jedan izrazito dinamički element u današnju religijsku situaciju: načelo promjenjivosti i stvarne promjene. To se načelo bitno suprotstavlja religioznoj tradiciji. Drugim riječima, u toj situaciji postaje sve teže održavati religioznu tradiciju, koja se definira kao skup nepromjenjivih istina. Ta nepromjenjivost danas je potisnuta dinamikom osobne naklonosti potrošača sakralnog kozmosa, koji time u prostor religije na široka vrata uvode očiti relativizam. Zacijelo, to ne znači da će se tradicionalne istine odmah i stvarno promijeniti, ali je pojavom spomenute dinamike mogućnost promjene jednom za uvijek uvedena u podneblje religije, što sa sociološkog gledišta može imati značenje obrata.¹¹

U novoj postindustrijskoj situaciji sakralni se kozmos više ne nudi posredstvom specijalizirane sfere religijskih institucija, ni drugih primar-

¹¹ Peter L. Berger, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, 1971, str. 219—233.

nih institucija u društvu, on postaje izvorno pristupačan vjerniku. Jasno, ta pristupačnost nije dana u izvornom totalitetu, kao prije, već u bogatom asortimanu modernih religioznih tema. To je ono što danas čini da religija postaje bitno rezervirana za »privatnu« sferu življenja.¹² Prema toj tezi, svaki pojedinac teži da otkrije svoje vlastito konačno rješenje¹³, jer je razvidno da on, uz tradicionalni povijesni model Crkve, nalazi ispred sebe cijelu jednu seriju drugih modela: od potpuno religioznih do onih koji to nisu ili su sve manje. U toj situaciji pojedinac će biti otvorenije stavljen u položaj da neprestano sam bira i ponovno stvara vlastiti način pristupa sakralnom kozmosu — što ima značenje individualne rekonstrukcije modela vjerovanja u funkciji onoga što tržište nudi.

Od te se točke može ići dalje, jer razina sociologije nije jedina. Ako problem specijalizacije domislimo sada u filozofskom kontekstu — kao ontološki problem necjelovitosti bića — onda će nam se nove poteškoće ispriječiti pred društvenu smislenost. Naime, ostaje posve neprotumačivo ljudskom razumu ovo: kako izvorni sakralni totalitet, koji po naravi može biti samo totalitet, postaje u jednom trenutku dio tog totaliteta. U ontološkom smislu sakralno se poklapa bez pukotina s totalitetom, što znači da, ako nema totaliteta, onda nema ni sakralnoga. Dapače, u filozofiji je sveto uvijek shvaćano kao nešto veće od svijeta, jer fragmentarnost ne može iscrpiti religiju. Tek kada neka zbiljnost nadilazi svijet kao totalitet, imamo pravo govoriti o religiji. Dakle, sveto ne može biti ono što koincidira s totalitetom svijeta, nego ono što ga bitno nadmašuje. Ako ima neki totalitet u svijetu, kaže Jaspers, treba vidjeti je li on shvaćen kao biće u sebi ili mu je temelj smješten u izvansvjetsku zbiljnost.¹⁴ Zavisno od tog temeljnog ukorijenjenja, iskazuje se neka zbilja kao religiozna ili nereligiozna. Zato, kad moderna sociologija religije preispituje posljedice specijalizacije sakralnoga — što ne znači samo redukciju svetoga na svijet nego sužavanje svetoga u svijetu — ona zapravo dira bitno u sudbini izvornog kozmosa, jer je izvjesno da društvena specijalizacija religije odgovara ontološkom problemu necjelovitosti bića. Ako taj problem i ne rješava u dubljem smislu, moderna ga sociologija ipak otkriva i potiče važno pitanje njegova skrivenog izvorišta.

Temeljna obilježja nevidljive religije

Prateći razvoj sakralnog izraza dovoljno smo jasno u njemu otkrili sadržaje nevidljive religije. Tko poznaje ovaj razvoj, taj na neki način već poznaje nevidljivu religiju. Za sticanje prvog uvida ne bi trebalo o njoj više znati. Ipak, da bi smo temeljne sadržaje nevidljive religije pobliže i dublje odredili, valja te sadržaje izdvojiti iz razvoja sakralnog izraza, na užem prostoru ih sakupiti i po nekom redu izložiti. Dakle, treba sistematizirati i definirati samu nevidljivu religiju.

(Nastavak slijedi)

¹² Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York, 1967, str. 101.

¹³ Robert N. Bellah, *Beyond belief. Essay on religion in a post-traditional world*, New York, 1970, str. 298.

¹⁴ Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München, 1954, str. 28.