

RELIGIJA POSTINDUSTRIJSKE CIVILIZACIJE

Jakov Jukić

Bilo bi svakako pretjerano ustvrditi da je postindustrijsko društvo potpuno zavladao svijetom, kad je, suprotno tome, dobro poznato da još danas feudalno poljodjelstvo i primitivna industrija zapošljavaju najveći dio svjetskog pučanstva. Ako bi se društvena situacija ocjenjivala samo po broju ljudi i prostoru rada, mi bismo danas bili, primjenjujući lažno pravilo prosjeka, u razdoblju prvobitne akumulacije. Međutim, kad se uzmu u račun moć i vlast bogatih zemalja, onda se naša suvremena povijest — u svojim prvim i najistaknutijim izdancima — brzo približava postindustrijskoj civilizaciji. A i sav ostali svijet, gotovo bez izuzetka, sa svojim gospodarskim idealima i tendencijama, političkom akcijom i ideološkom propagandom, nestrpljivošću siromaha gura se prema obećanjima i uzorima tog postindustrijskog društva. Nije uvijek važno što je sada, nego prema čemu se kreće. A suvremeni svijet sigurno i nezauzavljivo ide prema postindustrijskom društvu. Tu je onda glavni razlog zanimanja sociologije religije za sve mogućnosti razvoja i sudbine religije u novom društvu, jer će zacijelo, to je barem sigurno, današnja slika religije u najnaprednijim zemljama biti sutra slika religije u cijelom svijetu.

Premda sve zemlje nisu u jednakoj mjeri dosegle stupanj postindustrijskog društva, može se opisom najizvjesnijih tijekova u visoko industrijaliziranim i urbaniziranim zemljama (Sjedinjene Američke Države, Švedska, Engleska, Holandija, Njemačka, Japan) rekonstruirati sociološka i duhovna tipologija budućeg zapadnog društva.

Postindustrijsko društvo će karakterizirati nekoliko osnovnih fenomena: cjelokupnom industrijom upravljat će kibernetika, tako da će većina radništva prijeći iz primarne u tercijarnu i kvartarnu djelatnost, dok će temeljni činilac napretka biti u novom sustavu obrazovanja i tehnološkim inovacijama. U tercijarnom će društvu određene službe i usluge, kulturna središta, centri znanstvenog iztraživanja i administracija davati vladajući ton životu. U Sjedinjenim Američkim Državama radnici u primarnoj djelatnosti već su u manjini, pa se pretpostavlja da će tercijarna djelatnost vrlo brzo zapošljavati više od 70% svega aktivnog stanovništva. Stoga treba pitati: Kakav će se tip čovjeka roditi u tom novom društvu? Sociolozi odgovaraju da se tercijarni sektor najviše obilježava prijaznim i spretnim individualizmom, pa treba očekivati pojavu jednog novog i originalnog tipa individualiziranog čovjeka, kojemu u psihološkom redu odgovara proširenje privatne sfere življenja. Taj individualizam u društvenim odnosima ne treba shvatiti pozitivno, kao da je riječ o personalizmu, nego ga valja protumačiti u smislu nekog sve naglašenijeg »potrošačkog« odnosa prema stvarima i ljudima. Potrošnja privatizira više od proizvodnje; ona je individualna. Stoga potrošački

mentalitet, stavljajući ljudsku ličnost u središte društvenih interesa, zaista realizira zahtjeve osobe, ali tek u obliku neposredna zadovoljenja njezinih potreba i obične korisnosti života, a nikada kao odgovor na čovjekova bitna zemaljska traženja. Ako se, dakle, individualizam post-industrijskog društva iskazuje kao neko zadovoljenje, bitno određenje toga ispunjenja biti će ipak osobni materijalizam, jer se to zadovoljenje ostvaruje u besmislenoj i neprimjerenom potrošnji. A upravo ta osobna potrošnja, u ozračju moćnih procesa socijalizacije i urbanizacije, ostaje čovjekova jedina i zadnja potpuno privatna stvar. Tako hedonistički materijalizam dobiva privid prve vrijednosti, jer se igrom povijesnog zbivanja povezao s čovjekovom nesigurnom osobnosti. Taj se individualizirani utilitarizam odražava na razini društva kao: malograđanski antiherojski pragmatizam, jačanje srednjeg sloja, karijerizam, apologija neukusa i izvanjskosti, kult žene u sigurnosti, kraj dionizijske igre i muških strasti, nestajanje velikih ideologija — sve do izobličenja mentalnih mehanizama koji postaju sposobni samo za konkretnost. Ta privatizacija, međutim, ne dolazi samo od proširenja potrošačkog mentaliteta, nego se dublje stvara u otklonu svih simboličnih vrijednosti, koje su u tradiciji dopuštale transcendiranje bitne usamljenosti, a danas nas svojim bijegom ostavljaju, pa se pojavljuje već i »frustrirani čovjek« koji više ne može dati značenje svojem životu, premda taj život posjeduje u izobilju. U takvoj se situaciji, potrošački individualizam čini kao jedini preostali prostor slobode i značenja, iako taj to ne može biti, jer trošenje nije sav posao slobode. Prije bi se reklo da čovjek gubi slobodu u društvu koje nadolazi, društvu koje svijet značenja i intimnu slobodu najviše ništi, jer, kako pokazuje Marcuse, uspijeva do kraja potkupiti čovjeka blagostanjem i zadovoljnom materijalnom egzistencijom. Utopije su zabranjene, nemir je kompleks, revolucionarnost slabi, kritike nema, lukavstvu novca nema kraja, nestaju političke stranke, birokracija jača, manipulacija raste, a anonimne vlasti tiska i sredstava priopćavanja unificiraju javno mnijenje do najgoreg primitivizma i indoktrinacije. Čovjek je reduciran na jednu dimenziju.

Protiv ove struje novca, egoizma, represije, tehnokracije, duhovnog totalitarizma i ludosti potrošnje, ustaje jedna druga i sasvim različita životna struja, koja neće ništa manje karakterizirati budući postindustrijski svijet od one prve. Živjet će i rasti skupa, kao braća, neprijatelji. Ta se druga tendencija stvara na suprotnom kraju istog svijeta, izlazi iz ekstrema, kao mladenački bunt i žučna kontestacija. Oblači se u siromaštvo, harangira sigurnost, provocira laž, razotkriva društvenu hipokriziju, traži pravdu, prezire udobnost. Ustaje protiv rata i besmislene smrti, nijeće institucije i moć struktura, pritisak i bogatstvo. Svi će tradicionalni statički modeli — red, poredak, običaji, auktoritet, vojska, Crkva, sudstvo, država — biti stavljeni u pitanje i poljuljani u krizi. Konflikt će postati najautentičniji obrazac napretka. U svojem drugom razdoblju ta kontestatorska tendencija se učvršćuje, prelazi iz anarhije u zahtjev, iz mržnje u brigu, iz osobnog nezadovoljstva u povijesni pokret. S povećanjem otpora prema svim oblicima *establishmenta*, raste demokratsko raspolo-

ženje kao precizan zahtjev za stvarnim učestvovanjem u sudbinskim pitanjima svijeta. Odlučno se traži demokratizacija politike, participacija u odlukama, tehnologija u službi čovjeka, hitna rekonstrukcija zajedništva u osamljenostima grada i industrije, nacionalna sloboda i internacionalna solidarnost, jednakost rasa i ukidanje kolonijalizma. U duhovnom svijetu otvoren je prostor za dijalog i toleranciju, pluralizam i dostojanstvo.

Ukratko smo iznijela dva suprotna tijeka u postindustrijskom društvu. Svi su izgledi da će oni nastaviti živjeti zajedno, dapače će se te unutrašnje napetosti produžiti do neslučenih razmjera, ali sustav neće eksplodirati, barem ne tako brzo. Zato se suvremeni kršćanin pred tim društvom nalazi u neodređenoj situaciji: neodlučan je do izgubljenosti; on to postindustrijsko društvo istodobno želi i ne želi. Posve je prirodno da će onda i tipologija u tom društvu biti kontroverzna, kao što je i samo društvo.

Tu su futurološku prognozu skicirali moderni sociolozi. Možda neće ići sve tim putem, ali je sigurno da spomenuti suprotni elementi danas zaista postoje u visoko industrijaliziranim zemljama. A to je za jednu običnu sociološku analizu, kao što je naša, sasvim dovoljno.

Iz tog psihološkog i sociološkog *humusa* raste religija postindustrijske civilizacije u svojem trostrukom obliku: *podzemna religija, zaboravljena religija i nevidljiva religija.*

PODZEMNA RELIGIJA

Premda se sociologija religije i teologija bave prividno istim predmetom, njihova će znanstvena usmjerenost biti posve različita. Dok sociologiju religije najviše zanima zbiljnost religije u društvu, teologija istražuje sadržaj Božje poruke u svijetu; prva pita za činjenicu religije u povijesti, druga za objavu Boga u čovjeku. A to nije isto, iako se može činiti sličnim. Stoga sociologija religije ide mnogo šire u svojem traženju, nego što to čini teologija, jer ovu prvu zapravo interesira svaki religijski *factum*, a ne samo onaj koji se teološki aktualizira u rasponu naučavanja *extra Ecclesiam nulla salus*. To onda znači da u predmet sociološkog istraživanja ne uloze samo religije službenih Crkava, već vrlo prostrano područje izvancrkvene religije i religioznosti, a ono danas nije malo. Međutim, tome izvancrkvenom religijskom svijetu treba odmah pridodati i sve ono što se unutar same Crkve otima eklezijalnim strukturama, što, dakle, spontanošću, karizmatičnošću i profetskom inovacijom stvara »drugu Crkvu« u živom tkivu same službene Crkve.

Gledajući stvar sa stajališta Crkve, te se dvije struje povijesno pokazuju kao kontestacija: jedna u Crkvi, a druga izvan nje. Obradena obično u tipologiji religijskih organizama, ta podjela u sociološkoj znanosti religije nije sasvim nepoznata. Tako Joachim Wach upotrebljava za prvu kontestatorsku struju naziv *protest within*, tj. osporavanje koje ostaje

unutar istog prostora protiv kojega protestira, a za drugu naziv *protestation without*, tj. osporavanje koje dovodi do odvajanja¹. U prvu će grupu ući različite »škole«, »teološki sustavi«, »kontestatorske grupe« i »liturgijske zajednice«, a u drugu »sekte«, »shizme«, »hereze«, »heterodoksije« i »laički mesijanizmi« — sve do pseudoreligijskih tvorbi i religioznog ateizma. Razlike između tih dviju grupa često su vrlo male i nije ih uvijek moguće točno odrediti, posebno ne kad su u početnom razdoblju ili kad su u stanju graničnih slučajeva. Srednjovjekovno redovništvo je pokazivalo mnoga obilježja sekte, ali se poslije integriralo u društveni sustav Crkve, dok su u vrijeme reformacije mnogi slični pokreti doživjeli sudbinu otpadništva i sekte. Ta povijesna neodređenost povezuje spomenuta dva tijeka, premda ih strukturalno i dogmatski razlikuje.

Može se pretpostaviti da postindustrijsko društvo neće pokazivati odviše zanimanja za vjerske pokrete iz prošlosti, ali je zato vrlo vjerojatno da će to isto društvo biti sve otvorenije prema onima koji pokušavaju svoju vjeru živjeti u vancrkvenim strukturama, iako ne uvijek bez svakog dodira s Crkvom. Stvara se religijski proletarijat, povijesno začet u podzemlju službenih vjera i njihovih institucija. Tako se danas problem vjerskih pokreta — izvan i unutar Crkve — opet i posebno aktualizira, jer u njima moderni čovjek nalazi najprihvatljiviji medij za svoj vjerski izričaj. Svakako, medij religiozno-sociološke adaptabilnosti, a ne dogmatske ispravnosti, jer se taj pokret dvostruke kontestacije vezuje redovito na sve one psihološke i sociološke situacije u postindustrijskom društvu koje konflikt i krizu utvrđuju kao autentični kriterij napretka. Stoga se tu ne radi o nekoj dogmatskoj devijaciji, nego o sociološkoj činjenici, koja zaslužuje barem toliko pažnje koliko i sociološka činjenica Crkve. A da podzemna religija raste, to je najprije društvena zbiljnost, a tek onda izazov teologiji.

Sve to još ne znači da religiju u službenim Crkvama očekuje polagano umiranje, ali je sigurno da će Crkva u sukobu i dijalogu s tim pokretima izbjeći mnogim atrofijama i zatvaranjima, stvarajući nove točke vjerske vitalizacije i prihvaćanja. Usprkos tome, treba očekivati da će se religija u postindustrijskom društvu ipak najprije realizirati u prostoru spomenute dvostruke kontestacije — kao podzemna crkva izvan Crkve i kao podzemna crkva u Crkvi. To su dva dijela naše radnje i dva oblika izražavanja podzemne religije.

Podzemna crkva izvan Crkve

Budući da su sekte najklasičniji oblik religijskog pokreta izvan Crkve, njima je ovdje posvećeno najviše prostora.

Genetički gledano sekte su prije Crkve. Primitivni narodi ne poznaju neke posebne i odvojene religijske zajednice, jer za njih svaka zajednica može biti sakralna. Tek će se izdvajanjem sekti iz sakralnog zajedni-

•
¹ Joachim Wach, *Sociology of Religion*, London, 1947, str. 150; Joachim Wach, *Types of Religious Experience, Christian and non Christian*, Chicago, 1951, str. 187.

štva pojaviti prva zajednica koja ima specifično religiozne ciljeve, različite od ciljeva primitivne zajednice. Sakralni svijet je dan u totalitetu, religijski u dijelovima. Dakle, sekta nije savez vjernika izvan Crkve, ona je najprije savez vjernika odijeljen od zajednice. Stoga tek vjernici u sekti čine od svoje religije posebnu svrhu, koja je različita od opće svrhe svih ljudi u sakralnoj zajednici. Nema uzajamnosti između sekte i Crkve, ali ima zavisnosti između sekte i zajednice². Povijest religija pruža mnoštvo primjera te zavisnosti. Tako se u gnozama i misterijama, a još prije u tajnim društvima i šamanizmu, priprema izdvajanje vjerskih odličnika iz sakralne zajednice. Raskolom na drugom koncilu u Vaisaliju rascijepio se budizam na dvije škole »Mahāsamghika« i »Stavira«, da bi se nešto poslije ta druga škola, u oštroj polemici o metafizičkim bitima (*dharma*), podijelila opet u dva različita učenja »Sarvātivadin« i »Sautrantika«. U VI stoljeću Bodhidharma utemeljuje sektu *Zen*, koja će doživjeti sudbinu daljnjeg razmnožavanja u savim male sekte i škole. Najbogatiji sa sektama je hinduizam, premda većina njegovih sljedbenika ne pripada ni jednoj određenoj sekti, jer mistična tolerancija dozvoljava obožavanje svih bogova. U islamu su šiitska i sunitska shizma najavile politički rascijep u Prorokovu nasljeđu, a sekte mutazilita ustale protiv islamske ortodoksije, braneće vlastiti dogmatski sustav. I prvi su kršćani činili sektu u odnosu na židovsku zajednicu, pa *Djela Apostolska* (24,5) nazivaju Krista kolovođom nazarejske sljedbe (*hairesis tôn Nazoraiôn*), jednako kao što su farizeji i saduceji bili pripadnici židovskih sekta³. Dakle, sekte se separiraju od svih vrsta zajednica, najprije od one primitivne sakralne, a onda od vjerske i nacionalne, ali rijetko od ove ili one posve određene uže zajednice. Sekta je sukob s postojećim društvenim totalitetom, a ne s njegovim partikularizmima. Poslije, zajedno s Crkvom rastu i razvijaju se sekte: srednji vijek je nepregledno rodilište sljedbi i vjerskih pokreta, posebno u protestantizmu i u Istočnoj crkvi, premda tek u modernom vremenu sekte doživljavaju svoju završnu tipološku preobrazbu i značaj konsolidirane vjerske grupe, pa nas u vezi s postindustrijskim društvom upravo te posljednje zanimaju.

Poslije kratke povijesti dolazi definicija. Koja su bitna obilježja sekte i što je zapravo sekta? — Na ta pitanja nije lako odgovoriti, posebno ako se uzme u obzir da naše stajalište nije teološko nego sociološko, pa nedostaju svi uvjeti za ontičku definiciju. Etimologija malo pomaže: riječ sekta ne dolazi od riječi *secare*, nego od riječi *sequi*, što znači slijediti, ići, pratiti; sekta je vjerska partija, neki izbor, rascijep, biranje i smjer — značenja koja se daju naslutiti raščlambom grčkog izraza *airesis*. Sekta je svakako neka sociološka tvorba iz religijske tipologije, različita od Crkve, dovoljno samostalna da u sebi može opstati. Ipak, sektu treba definirati na dva načina: kao vjersku zajednicu u sebi i kao vjersku zajednicu u odnosu prema Crkvi.

² George Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestation. Phénoménologie de la religion*, Paris 1955, str. 258.

³ Gustav Mensching, *Sociologie religieuse*, Paris, 1951, str. 209—215.

Sektu obilježavaju mnoga i vrlo često kontradiktorna svojstva: ona je najprije neka izabrana vjerska manjina, živi prostor sakupljanja religijske elite, društvo karizmatičara i odabranika. Ta zajednica živi od slobodnog pristanka i dobrovoljnosti svojih sljedbenika, suprotno sakralnim organizacijama auktoriteta i prisile. Zato baptisti prakticiraju krštenje odraslih, a ne djece. Malobrojni i dobrovoljno sakupljeni članovi sekte okrenuti su prema osobnoj savršenosti, koju postizavaju odlučnim i strastvenim branjenjem svojeg životnog puta. Sekta želi biti društvo radikalne ljubavi i služenja, vjerske jednakosti i siromaštva, pa se, povezana u vjernosti s moralnim zapovjedima Novog zavjeta i asketizmom prvobitne Crkve, brzo odjeljuje od profana života, ignorirajući civilizaciju i njezine tekovine; pokušava zaboravit svijet u duhovnom povlačenju, ali vodeći svejedno borbu s njegovim zlim duhom. Zacijelo, mase neće lako prihvatiti taj aristokratizam sljedbi i pobožnost elite koja uvijek ostaje trpkna i teška, premda će prosti narod osjetiti u tim čudacima duha nešto od veličine odricanja i žrtve. U unutrašnjem životu, religiozne se sekte pridržavaju načela laičkog propovjedanja i svećenstva sviju članova, sprovodeći dosljedno demokratičnost kleričkih službi. Za Troeltscha sekta je svjesna i zrela zajednica, koja u praktičnom vjerskom naporu izbjegava svaki izvanjski institucionalizam milosti.⁴ Zato je njezina religija više stvar života i prakse, a manje pitanje učenja i dogme; razlike u mišljenju dolaze od razlika u životu. Ako se članovi sekte potvrđuju u slobodi osobnih odluka, onda treba očekivati da će oni daleko više cijiniti izolaciju od kompromisa. Odatle dolazi njihova hostilnost prema vlastima zemlje, crkvenom poretku, svjetovnim auktoritetima i idealima zemlje. Da bi se sve to izvršilo, potrebit je naročit radikalizam i isključivost: čovjek se religiozno kvalificira samo duhovnim izborom i dosljednošću u tom izboru, a ne pukim pripadanjem društvenoj klasi ili eklezijalnoj zajednici. Stoga u našim danima rijetko koja Crkva isključuje svoje članove radi neposlušnosti, dok sekte to obilato čine, rigorozno kažnjavajući nevaljale pripadnike grupe. Američki sociolog Pope je pokazao da u vremenu od jedne godine trećina članova napušta zajednicu zbog počinjenih prekršaja, što otkriva ne samo etičku strogost sekte već i mudru opreznost, jer vjernik teško može izdržati u visokoj krepsti ako u društvu dalje ostaju mlitavi i nedisciplinirani članovi.

Zbog svoje dobrovoljnosti sekte pokazuju srodnost s političkom demokracijom, premda u odnosu s političkim moćima one ostaju specifično antipolitične ili apolitične. Na te korelacije je upozorio Max Weber. Da bi ostala kvalificirana zajednica dobrovoljnih vjernika, sekta ne smije postavljati skrajnje i opće zahtjeve državi u pogledu svoje univerzalnosti, što onda znači da ona ne može ući ni u kakvo savezništvo s političkim snagama; sekte zagovaraju vjersku snošljivosti i separaciju Crkve

⁴ Ernst Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Gesamm. Werke, IV vol*, Tübingen, 1925, tr. 149.

i države zbog toga što one nisu univerzalne, ne mogu prenijeti moć opraštanja na nekvalificirane osobe i ne bave se mnogo stvarima izvan svoje zajednice. Sekta se pojavljuje kao potpuno dobrovoljno udruženje vjernika, kojemu savezništvo s politikom može samo škoditi, ništeći mu pravi identitet i efikasnost. Uostalom, čini se da su pristalice sekti uvijek bili zagovornici slobode savijesti, jer su u tome vidjeli najbolje jamstvo za svoj nesigurni vjerski realitet. Ne treba se onda čuditi što su upravo sljedbenici sekta postali danas najvatrenije pristalice raznih pacifističkih organizacija i pokreta kojih članovi javno odbijaju služiti vojsku, premda time bivaju izloženi kaznama i progonstvu. Međutim, odstupajući od eklezijalnog univerzalizma i braneći autonomiju svoje posebne grupe i poruke sadržane u njoj, sekte upadaju u sebi svojstveni partikularizam, koji je povijesno izražen u fragmentarnosti religijske zajednice i u provincijalizmu malih vjerskih pokreta. Uzimajući dio za cjelinu, vjerska doktrina sekte također pokazuje obilježja pristranosti i ograničenosti, koja sekte vrlo vješto skrivaju iza dosljednosti i žestine svojih vjernika.

S tim opisom nismo iscrpili sva obilježja sekte, iako je o njoj već dosta rečeno. Sociologija religije radije definira sektu u odnosu prema Crkvi, nego što je opisuje u njezinim unutarnjim svojstvima. Tim distinkcijama su se bavili Weber i Troeltsch, a u novije vrijeme Becker i Niebuhr. Oni su najprije sistematizirali svojstva Crkve, a onda svojstva sekte. Crkva je religijsko društvo kojem se redovito pristupa rođenjem, pa pripadnost dolazi prije odluke; Crkva pokazuje čisti institucionalizam koji se izražava u hijerarhiji, dogmama, disciplini, ritualu i zajedničkim simbolima; Crkva je usmjerena prema općem, teži uključenju i obraćenju svih ljudi bez izuzetka; Crkva traži *modus vivendi* s globalnim društvom, sklona je adaptaciji i postizavanju kompromisa s postojećim svijetom i njegovim vrijednostima. Suprotno tome, sekta se pokazuje kao vrlo ograničena grupa, regrutirana na temelju dobrovoljnosti a ne rođenja; ona obično traži iskustvo osobnog obraćenja kao znak kvalificiranog vjerništva, koje prethodi pripadanju; sekte se oštro suprotstavljaju svakom institucionalizmu i kompromisu sa svijetom, što dovodi do odijeljenosti, odbijanja i nepovjerenja prema društvu, njegovim vrijednostima i životu; članovi sekte žele ponovno naći, u svojoj usamljenosti i odricanju, elementarni entuzijazam duha, što, međutim, izaziva eskuzivizam, bilo u stajalištima, bilo u društvenoj strukturi; konačno, sekte insistiraju na spontanosti, jednostavnosti, duhovnom obnavljanju, puritanskoj strogosti i asketskom idealu⁵. Ta tipološka distinkcija doprinosi još boljem razumijevanju sekte, jer u suprotstavljanju bitnih oznaka dolazi do izražaja posebnost religijske zajednice koju nazivamo sekta. Troeltsch te dvije grupe, *Kirchentypus* i *Sektentypus*, definira svojstvima ekstenzivnosti i intenzivnosti; Crkva je po sebi neka ekstenzivnost, ali uz gubitak neophodne intenzivnosti za njezinu akulturaciju; tip sekte, protivno tome, odlučna je intenzivnost, ali postignuta kočenjem i zaustavljanjem ekstenzivnosti, što se može pripisati relativnostima njezinih kri-

⁵ Thomas F. O'Dea, *Sociologia della religione*, Bologna, 1968, str. 111.

terija.⁶ Jasnno, ima još drugih podjela, ali one pružaju malo novih elemenata za jednu širu i općenitiju definiciju sekte.

Kad bi postojala samo jedna vrsta sekte, onda bi posao traženja njezinih bitnih obilježja bio završen. Na žalost, situacija nije tako pregledna i jednostavna kakvom se čini, jer ima cijelo mnoštvo najrazličitijih tipova sekti. A one se po svojem sadržaju vjerovanja i po praktičnom ponašanju svojih članova vrlo razlikuju, pa ono što vrijedi za jednu sektu ne mora nikako vrijediti za drugu. Sociološki gledano Crkve su između sebe mnogo sličnije nego što su to sekte. Stoga je tipologija sekta skoro nepregledna, iako nam za snalaženje u tome mogu nešto pomoći klasične podjele koje sociologija religije danas preporučuje. Tako Wach⁷ i Troeltsch⁸ opisuju tip pasivne ili tolerantne sekte čiji članovi u tišini vlastita kruga žele ostvariti religiozni ideal koji ne trpi kompromise, ali ostaju bez utjecaja na ostali svijet, tražeći od društva samo podnošenje i snošljivost; protivno tome, reformatorski ili aktivni tip sekte želi promijeniti svijet u smislu vlastitog ideala, pa promiče sukob sa svijetom. U tu vrstu idu sljedbe baptista i kveкера koji žele stvoriti novo društvo prema Kristovoj vjerskoj poruci. Mensching⁹ dijeli sekte u dvije velike grupe: dogmatske i religijsko-praktičke sekte. U prvu spadaju one religijske zajednice koje su osnovane na doktrinarnim razlikama, a u drugu pak one čije polazište nije u različitim naukama, premda posjeduju vlastitu vjersku doktrinu, nego u snažnoj tendenciji posebne praktične pobožnosti. Wilson¹⁰ razlikuje četiri tipa sekti: konvertitske sekte otvoreno proriču i pripremaju preobražaj svijeta, pružajući spas svima posredstvom obraćenja u Kristu (*Pentekostalne sekte* i *Armija Spasa*); adventističke sekte su revolucionarne i očekuju uništenje postojećeg pretka, ali je pristup njima ograničen samo na one koji svoje vjervanje dokazuju posebnim ponašanjem, jer nije dovoljno tvrditi da je netko obraćen, treba da je vjernik dostojan izbora (*Svjedoci Jehove*); sektama introverzije je glavno unutrašnje »osvjetljenje«, doktrina je manje važna, pa se članovima smatraju samo izabrani, jer su oni bili osvjetljeni (*Kvekeri*); konačno, gnostičke sekte karakterizira ezoterizam. Biblija je shvaćena kao simbolična uputa koja potvrđuje sadašnje tajno znanje sekte. Pripadanje sekti omogućuje članovima uspjeh, svetost, osobnu i kozmičku harmoniju, a kako članovi polako ulaze u misterij gnoze, to prave konverzije nema (*Christian Science*). Yinger¹¹ dijeli sekte prema temeljnoj reakciji koja može biti trostruka: prihvaćanje, napadaj i izbjegavanje svijeta. Treća grupa sekta je danas najviše rasprostranjena. Ne htijući prihvatiti postojeće društvo, kako to čine sekte iz prve grupe, a ne želeći to društvo reformirati, kako se nadaju oni iz druge, pripadnici treće grupe umanjuju vrijednost zemaljskog života, projici-

⁶ Henri Desroche, *Sociologies religieuses*, Paris, 1968, str. 83.

⁷ Joachim Wach, *Sociology of Religion*, London, 1947, str. 187.

⁸ Ernst Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Gesamm. Werke, IV vol*, Tübingen, 1925, str. 164.

⁹ Gustav Mensching, *Sociologie religieuse*, Paris, 1951, str. 216.

¹⁰ Bryan Ronald Wilson, *An analysis of sect development*, »American Sociological Review«, 24, 1959, str. 3—15.

¹¹ Milton Yinger, *Sociologia della religione*, Torino, 1961, str. 180.

rajući svoje želje u nadnaravni svijet. Clark¹² nudi tipologiju od sedam vrsti sekta: adventističke ili pesimističke, sekte subjektivne savršenosti, karizmatičke ili pentekostalne, komunističke, legalističke, egocentrične, ezoterične ili mistične sekte. Stark¹³ upozorava da sekte mogu biti progresivne ili regresivne, prve okrenute željom prema revoluciji u budućnosti, druge željom kontrarevolucije prema prošlosti. Premda ima i drugih podjela¹⁴, daljnje nabranje neće odveć koristiti. Tipologija pokazuje da je raznovrsnost vjerskih nazora i praktičnih pobožnosti tolika da će biti uzaludan svaki napor prema nekoj idealnoj sistematizaciji. Međutim, tu golemu raznovrsnost vjerskog učenja i djelovanja treba dovesti u odnos s kontroverznom strukturom suvremene civilizacije, koja u prostor zbiljnosti emitira vrlo različite impulse. Dok ti impulsi ne uspijevaju u Crkvi razgraditi društveni totalitet zajednice, nego se ispoljavaju u raznim učenjima i školama, u sektama, naprotiv, dobivaju samostalan entitet, pa imamo onoliko sekta koliko imamo društvenih impulsa. To nam dopušta ustvrditi da tipologija sekta točnije odlikava ideološku i sociološku tipologiju postindustrijskog društva na vjerskom prostoru, nego što to čini tipologija Crkava. Poslije ćemo se vratiti na elemente te kauzalnosti.

Ima još jedna tipologija, mogli bismo je nazvati vertikalnom. Dok smo gore govorili o različitoj vjerskoj usmjerenosti različitih sekta, sada moramo nešto reći o različitim tipovima sekta po veličini i strukturi. Nisu sve sekte jednake i nije im svima isti unutrašnji društveni sadržaj. Sekta je kao živo biće, ona se rađa, raste i nestaje, a kroz to vrijeme ne ostaje nikada jednaka samoj sebi. Ova druga tipologija upravo to strukturalno mijenjanje potanje prati. Vrlo pojednostavljeno, taj bi razvoj trebao proći kroz slijedeće faze: kult, sekta, denominacija i stabilizirana sekta. Kultovi su male karizmatične i nestalne zajednice, s naglašenim mističnim i ezoteričnim tendencijama, redovito neorganizirane i sporedna značaja. Ako se kultovi uspiju preobraziti u sekte, onda one prolaze kroz jedan dobro definirani slijed: počinju kao male ekstatične grupe, ali već nakon nekoliko godina, kad se članovi obogate i zajednica dobije profesionalnog voditelja, sekta poprima karakteristike starijih eklezijalnih struktura: nekontrolirano i emocionalno ponašanje opada, vjerska služba postaje formalnija i smirenija. U prvom razdoblju asketsko držanje prouzrokuje aktivnost i radnost članova sekta, što onda postaje izvor većeg blagostanja, koje sa svoje strane rađa neki naglašeni konzervativizam. Nestaje entuzijazma prve generacije, slabi opozicija prema društvu. U toj točki sekta se cijepa: članovi, koji do tada nisu socijalno napredovali, odjeljuju se i stvaraju novu sektu, pa se ciklus nastavlja. Preostali dio stvara ili denominaciju, ili stabiliziranu sektu. To su dvije nove mogućnosti. S više razloga, denominacija je antiteza sekta, ona je velika grupa, dobro etablirana i široko prihvaćena od društva — kako je označuje Vernon¹⁵. Porast bogatstva i poštovanja sljed-

¹² Elmer T. Clark, *The Small Sects in America*, New York, 1949, str. 22—24.

¹³ Werner Stark, *The Sociology of Religion. A Study of Christendom, II volume, Sectarian Religion*, New York, 1967, str. 172.

¹⁴ Bryan Ronald Wilson, *Typologie des Sectes dans une Perspective Dynamique et Comparative*, »Archives de Sociologie des Religions«, 1963, str. 49.

¹⁵ Glenn M. Vernon, *Sociology of Religion*, New York, 1962, str. 171.

benika, vjerski formalizam i društvena reputacija — akomodiraju sektu svjetskom poretku. Kad se sekta adaptira i preobrazi u puku rutinu, onda kažemo da je prešla u denominaciju. Međutim, ne podliježu sve sekte toj sudbini, mogu se one stabilizirati a da pri tome ništa ne izgube od bitnih obilježja. To su stabilizirane sekte koje, usprkos modifikacijama u strukturi, ostaju različite od globalnog društva i suprotstavljene njemu. Ta mogućnost je česta, iako ona ne karakterizira do kraja suvremeni svijet podzemne religije; čine to više klasične sekte u punom rastu.

Pokušali smo dati kratki odgovor na prvo pitanje: Što je to sekta? Preostaje nam odgovoriti na drugo pitanje: Zašto sekte nastaju? Za sociologiju religije to je svakako središnji problem, jer ona najviše istražuje baš mehanizam društvene uzročnosti — brižljivo tražeći razloge za pojavu sekta u socijalnom prostoru. Kad to istražuje, sociologija ne reducira fenomen religije na društveni bitak i ne promovira apsolutni determinizam, kako bi netko, nedovoljno upućen, pomislio, nego otkriva dominantne impulse u društvu. Pri tome treba oštro lučiti stvari: religiju i oblik religijske ekspresije. Zašto? — Zato jer impulsi u društvu najprije izazivaju religijske oblike, a tek onda samu religiju. Taj slijed je redovit. Zato moderna sociologija religije može malo reći o religiji kao apsolutnoj kategoriji i o prvim razlozima njezina bivstvovanja ili ne bivstvovanja. Naprotiv, ona u svojem znanstvenom iskazu utvrđuje da društvo u mnogim točkama determinira oblik religije, ali nema slučaja da sama religija u društvu potpuno povijesno izostane. Barem se do sada to nije dogodilo: ako se ne pojavi u redovitom obliku, ona izbije na površinu u izobličenjima. Dakle, želja za religioznim bitkom duboko je usađena u ljudsku narav, premda ta želja — u barthovskom smislu — može biti najrazličitije izražena. Ta nam teoretska distinkcija dopušta da sektu uvrstimo u jedan posve određeni povijesni kontekst vjerskog izražavanja. Zaista, sekta je tek mogućnost ljudskog izraza u religiji, obična ljudska tvorba kroz koju prolazi vjerska želja, pa je treba bitno vezati za društvo iz kojega izlazi. Kad otkrijemo razloge za pojavu sekta, onda ćemo vidjeti da se ti razlozi kreću isključivo u području motiva postindustrijskog društva, dapače i onda kad se javljaju u prijašnjim društvima. Sve to znači da problematika sekta anticipira religijske modele postindustrijskog svijeta. Zato aktualizacija ove teme nije slučajna; — tema o sektama prvi je i neophodan uvod u problem podzemne religije.

Izvorište modernih sekti je u gradu. Stoga usmjerenje religioznog interesa prema sektarskim oblicima izričaja dosad se najčešće tumačilo naročitim društvenim uvjetima koje nameće naša tehnička civilizacija, u prvom redu njezinom rastućom urbanizacijom i socijalizacijom. Grad je globalni razlog pojave sekta. U prvom razdoblju one se pretežno oblikuju od novih došljaka u grad i od neurbaniziranih seljaka, koje nova sredina neprijateljski dočekuje. Iščupani iz tradicionalnih sredina, izolirani i osamljeni u golemim gradskim prostorima, doseljenici proživljavaju vrlo tešku krizu adaptacije. U pomanjkanju organiziranih društvenih dodira i stilizirane konvencije, obvezni su prihvatiti velike promjene u stilu života i u ritmu rada. Za njih je neprihvatljiva svaka socijalna transformacija koja prebrzo modificira ljudsku egzistenciju, jer žestoki

prijelaz od jednog tipa stratifikacije na drugi može provocirati izmjenu temeljne strukture bića. Na selu vladaju obiteljski odnosi, u gradu impersonalni i klasni; prvi su vezani za ciklički dinamizam i tradiciju, drugi za evolutivni dinamizam i brzu društvenu promjenu. Sekte su često izlaz iz tih antagonizama, pokušaj ljudske adaptacije doseljenika, urbana rekonstrukcija seoskog zajedništva, bijeg od pritiska i žalosti grada i protest protiv njihove nepodnošljive prisutnosti. Premda su danas razlozi za pojavu sekta mnogo profinjeniji, nisu ni oni daleko od urbanog totaliteta. Ono što su Sjedinjene Američke Države proživljavale između dva rata, to danas ponavljaju narodi Latinske Amerike. Na njihovu primjeru možemo pratiti razvoj sljedbi u zavisnosti od gradskog totaliteta. U središtu Rio de Janeira pojavili su se 1949. g. mnogi pristalice novog vjerskog *leadera* Yokaanama, koji je zainteresirao širu javnost. Taj pokret tipična je pojava saoskog mesijanizma u urbanim sredinama. Članovi se dobrovoljno lišavaju zemaljskih dobara u korist grupe, stvarajući vjerske zajednice potpune jednakosti i siromaštva. Premda u njima ispovjedaju čudnu mješavinu praznovjerja, spiritizma, indijanske magije i katolicizma, ipak uspijevaju privući velik broj pristalica, posebno među gradskim proletarijatom. Ostaju dalje u gradovima, ali većina zajedno s Prorokom seli u provinciju Goiás, gdje, u blizini nove braziljanske prestolnice, osnivaju svoj »Grad Posvećenih« (*Cidade Inicãtica*), zajednicu entuzijasta sela i seoskog načina života. Tu žive zaštićeni od zlih primjera i grijeha grada, tu ostaju pošteđeni od zloknog utjecaja velikih metropola. Vjerovali su da tako stvaraju novo društvo čistoće i jednakosti, društvo u kojemu neće biti grada i njegovih poroka, rascijepa između seljaka i građana, nego idiličan raj na zemlji, vjerski i društveni. Seljaci će spasiti svijet, građani ga danas umištavaju. Pereira de Queiroz¹⁶, koja je istraživala te sekte, drži da su one po svojoj uzročnosti uvijek gradske, bilo da u gradu ostaju, bilo da se zbog opiranja iz njega sele. Sve, dakle, pokazuje da se kao opći uzrok i okvir pojave modernih sekta može označiti grad. Kako je, međutim, grad također temeljna kategorija postindustrijskog društva, to taj uzročni odnos između sekta i novog društva treba odmah naglasiti. Uprkos tome, spomenuti globalni razlog — uzbiljen u urbanom totalitetu — neće biti za nas dovoljno upotrebljiv, jer je previše općenit i apstraktan za sociološku analizu. Zato ga treba razglobiti u nekoliko osnovnih dijelova, kojima je, doduše, okvir i uzrok grad, ali ne daljnji i posebni sadržaj.

Prvi takav poseban razlog jest siromaštvo i društvena zapuštenost nekih grupa u gradu. Zasnjeđeno je da gospodarska i socijalna frustracija u urbanim sredinama prije izaziva pojavu sekta, nego drugih religijskih zajednica. Stoga sekte treba povezati s nestašicom i životnom nesigurnošću nižih slojeva društva, koji u suvremenom svijetu imaju svoj koncentrirani izraz baš u gradu. Holt i Boisen su istraživali fenomen sekta u vrijeme velike svjetske krize 1930. godine i ustanovili da nemir i bijeda, seljenje i nesigurnost vrlo povoljno utječu na razmnožavanje raznih sekta, koje donose siromašnom proletarijatu prvu neposrednu pomoć

¹⁶ Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Riforma e Rivoluzione nelle società tradizionali. Storia e etnologia dei movimenti messianici*, Milano, 1970, str. 70—75.

utjehe i nade. U teškim vremenima krize samo su male sekte izlazile u susret siromašnima, pokušavajući religiozno interpretirati njihove ekonomske oskudice. Nije onda čudo što je u vrijeme te krize broj sekti silno porastao. Počevši od 1929. godine protestantske denominacije su zabilježile pad članstva od 11%, dok su u isto vrijeme male sekte povećale broj svojih sljedbenika za 50%, a u nekim slučajevima dopače za 150%. Tablice koje donosi Arglye pokazuju da su sekte u Sjedinjenim Američkim Državama rasle najviše u doba depresije, dok Wilson otkriva najuspješniju aktivnost pokreta *Elim Foursquare Gospel* upravo za vrijeme krize.¹⁷ Veliki vjerski pokret pristalica *Father Divine* iz tog razdoblja propovjedaو je blagostanje, mir i spas milijunima bijednika, koji su u bijegu pred okrutnošću jednog povijesnog trenutka ulazili masovno u sekte, tražeći u njima privid ekonomske sigurnosti i utjehu društvene prepoznatljivosti.¹⁸ Iz toga se može zaključiti da u prvom razdoblju stvaranja sekti gospodarska frustracija igra prvorazrednu ulogu, pa stoga njezini članovi u većini slučajeva pripadaju radničkoj klasi i relativno neobrazovanim kategorijama društva. Radi tih razloga mnogi ističu kompenzatorsku ulogu sekta u društvenim zbivanjima. Tako Pope¹⁹ zaključuje da male sekte predstavljaju istodobno dvije stvari: najprije religijski oblik prosvjeda protiv društvene isključivosti, a onda jedan *pattern* kompenzacije, koji ponovno vraća izgubljeni društveni status i redefiniira, na religiozni način, klasne razlike. Clark²⁰ misli da su vjerovanja članova sekti kompenzirajući, što, posredstvom drugih metoda verifikacije, upućuje na zaključak da su sekte proizvod gospodarskih i socijalnih frustracija. Sažimajući zajednička obilježja više stotina američkih sekta, kompenzatorski karakter se vidi u slijedećem: njihovo vjerovanje u brzi svršetak ovoga svijeta i dolazak drugog svijeta gdje će bogati biti odbačeni, a ponizni i čedni uzdignuti; njihov puritanski moral u kojemu su vrline štedljivost, umjerenost, poniznost i radinost, dok su luksusi i svjetovne zabave porok; njihova naglašena jednostavnost u obredima i protivljenje uporabi skupocene vjerske opreme; konačno, njihova želja da budu vjerske zjednice siromašnih. Slično stajalište zauzima Yinger kad piše da se u nižim klasama upravo najsiromašniji, tj. oni koji imaju male mogućnosti poboljšanja svojeg položaja laičkim sredstvima, okreću religioznoj interpretaciji značenja siromaštva.²¹ Čini se, međutim, da to gledište unilaterarnog determinizma neće biti uvijek meritorno, posebno ne u prilikama kad ga zbilja demantira. Drugi veliki porast sekta u Sjedinjenim Američkim Državama zbio se u vrijeme poslijeratnog *booma*, dakle u prilikama prosperiteta, a ne depresije, što daje naslutiti da pojava sekta može biti prouzročena drugim razlozima, a ne samo siromaštvom. Što se tiče postindustrijskog društva, sa sigurnošću se može ustvrditi da će razlozi za ekonomsku frustraciju opadati, ali će zato razlozi za društvenu frustraciju neprestano rasti. Kako su ovi posljednji postali u modernom svijetu vrlo kompleksni, obradit ćemo ih poslije, u sklopu duhovne frustracije.

¹⁷ Michael Argyle, *Religious Behaviour*, Glencoe, 1959, str. 138 i 139.

¹⁸ Hadley Cantril, *The Psychology of Social Movements*, London, 1948, str. 140.

¹⁹ Liston Pope, *Religion and the class structure*, »Annals of the Amer. Academy of Political and Economic Science«, 256, 1948, str. 84—91.

²⁰ Elmer T. Clark, *The Small Sects in America*, New York, 1949, str. 57.

²¹ Milton Yinger, *Sociologia della religione*, Torino, 1961, str. 197.

Drugi poseban uzrok nastanka modernih sekata treba tražiti u rasnoj i nacionalnoj frustraciji. U Sjedinjenim Američkim Državama mnoge sekte su nastale pod utjecajem mješanja rasa i naroda, od njihova stalna sukoba i nejednakosti. Odbačeni i različiti od ostalih, pripadnici malih naroda i »nižih« rasa osnivaju posebne vjerske zajednice, u kojima nalaze kutak daleke domovine i glas naroda. Stoga u njih dominira ezoterizam i ekstatičnost, nostalgija i emocionalnost. Velik broj sekta u Sjedinjenim Američkim Državama okuplja obespravljene crnce, koji na okraju društva žive ostatke drevnih kultova, ali aktualizirane u suvremenost. Pripadnici pokreta *Father Divine* vide moderno društvo strukturirano u dva sloja: bijeli i *coloured*, što se u prvom razdoblju podudara s podjelom na bogate i siromašne. U »crnim« sektama problemi morala i osobnog dostojanstva zauzimaju prvo mjesto, jer se njihovim oživotvorenjem postizava duhovna različitost od »bijele« kulture, koja je amoralna i hrani se prodajom vlastitog značaja. Posebna pozicija crnaca u Americi daje tim sektama dugoročnu perspektivu, tim prije što se nalazimo tek na početku velikih rasnih sukoba u modernom postindustrijskom društvu. Biološki otporniji i u potomstvu brojniji, crnci danas u Americi otvaraju latentni proces rasnog rascijepa, koji će, ako stvari ne krenu putem ravnopravnosti, nadići sve dosadašnje probleme u društvu. »Danas Vijetnam, sutra crnci« — tako pišu američki sociolozi. Tema rasnih i nacionalnih konfrontacija vrlo je moderna i pripada redu zlih predznaka naše budućnosti. Zato je i tema sekta — okupljenih na temelju rasnih i nacionalnih razlika — danas posebno aktualna. Svi su izgledi da će te razlike vrlo dugo potrajati u postindustrijskom svijetu, a time naravno i njihov sociološki izričaj vjere u strukturama sekte.

Treći uzrok nastanka sekta treba tražiti u duhovnoj frustraciji, koja se поближе iskazuje u fantastičnoj osamljenosti modernog gradskog čovjeka. Osamljenost je najveća bolest našeg vremena, nezacjeljiva rana na bogatom tijelu društva. Ona će u postindustrijskom svijetu rasti do te mjere da će zatvoriti krug smisla u samo dva izraza: bogatstvo i samoća. U početku je ta osamljenost više društvena, poslije duhovna. Izgubljen i neadaptiran, vjernik dolaskom u grad nalazi u sekti zajednicu koja ga ipak nekako spašava od anonimnosti i tjeskobne napuštenosti. Zato sektu treba shvatiti kao prvi prostor zajedništva u urbanim osamljenostima. Situacije neadaptiranosti i društvene marginalnosti, odbačenosti i bezimnosti — tjeraju modernog čovjeka u naručje prvoj religijskoj zajednici u gradu. A takva zajednica redovito je sekta, jer drugih u podzemlju društva nema. U njima vjernici zadovoljavaju duhovnu potrebu za zajedništvom, u njima utajuju žeđ za drugim, jer im tek ozračje grupe donosi oslonac i okrilje u užasnim pustinjama grada. Barem tu »odbačeni« pripadaju nekom društvu i uspostavljaju neku solidarnost — u svijetu nezahvalnosti, logike novca i borbe za goli opstanak. Tako sekte igraju ulogu vitalnih zajednica u atomiziranom društvu. Jednostavni obredi, isti jezik, solidarnost otkrivena u iskustvu zajedničke bijede — sve to pruža doseljenicima elementarno podneblje zaštite i sredstvo prve identifikacije. Pripadanje religioznoj organizaciji česti je put izlaska iz urbane anonimnosti, primjer obnavljanja solidarnosti i nalaženja novih vrijednosti. Ulazak u zajednicu proživljen je kao regeneracija: radikalni prekid s prošlošću i uranjanje u novi život. U tom kontekstu gri-

jeh je indentificiran s prošlošću, a prošlost s osamljeničkim i besmislenim životom u velikom gradu.²² Isusovac Poblete istraživao je život pentekostalnih sekta u New Yorku i utvrdio da većinu njih čine doseljenici iz Portorika, koji u svojem zavičaju nominalno ispovijedaju katolicizam, ali u novom prebivalištu brzo napuštaju staru vjeru i u velikom broju prilaze pokretu sekta. Stoga treba pitati: Koji su razlozi tako brzom i masovnom širenju pentekostalnih sekta među Portorikancima? Odgovor je vezan za obrazloženje dvostruke reakcije, što odgovara naročitoj situaciji u kojoj se nalaze doseljenici kad dođu u grad. Oni su izloženi šoku prvog otkrića svijesti o vlastitoj neadaptiranosti i nesigurnosti, dakle, onoga što Poblete naziva »stanjem anonimnosti«. Druga paralelna reakcija, koja prati ovu prvu, izriče elementarnu čovjekovu potrebu za identifikacijom, a poduprta je pažljivom prisutnošću mnogih zemljaka — sudionika iste sudbine i sugovornika istog jezika. Taj drugi pokret opisan je kao »traženje jedne zajednice«. Trpeći brutalan susret s kompleksnom kulturom, koja im se čini čak neprijateljskom, i otkrivajući u sebi osjećaj da zapravo ne »pripadaju« nikome, doseljenici gube temeljnu ukorijenjenost u biću i prirodni oslonac u društvu. Zbog »stanja anonimnosti« dolazi do »traženja zajednice«. Osamljencima grada sekta pruža barem — bez velikih formalnosti i na rubu etabliranih institucija — neko bratstvo, sudjelovanje u ritualu, neposredno zajedništvo, odlučivanje, potvrdu vlastite osobe i identifikaciju. »Nitko se za nas nije zanimalo, ovdje nalazimo braću i sestre... Nisu nas razumjeli, ovdje molimo zajednički, osjećamo se voljeni, okruženi, potpomognuti«, pišu članovi sekte.²³

Sve pokazuje da su sekte zapravo odgovor na jednu morbidnu socijalnu poziciju, stvarni bijeg u autentičnija i manje anonimna društva. Ukratko rečeno, one su restauracija zajedništva — u urbanoj i tehnološkoj situaciji, koja je kao bratstvo bitno zakazala.

Sigurno, ova neadaptiranost na urbanu sredinu više odgovara industrijskoj situaciji, manje postindustrijskom društvu. To je istina, ali samo u pogledu uzroka, a ne posljedica, jer osamljenost iz prvog razdoblja uporno traje. Dapače, ona nije manja, nego veća; raste i ne popušta. Moderna osamljenost izlazi iz utrobe grada i industrije, ona je posljedica bitne čovjekove otuđenosti, a ne slučajne nesnalažljivosti. Anonimnost je jednako oznaka čovjeka u najmodernijem gradu, kao što je bila u prvoj urbanoj strukturi. Stvari se nisu mnogo promijenile, premda su uzroci postali malo drugačiji. Možda treba također pitati: Je li savršena adaptacija na gradski život biološki uopće moguća? A ako već jest: Je li ona danas dovršena? Na ta pitanja nemamo odgovora, jer povijesna provjera slijedi tek ispred nas. Međutim, neka obilježja postindustrijskog društva kao što su: potrošački individualizam, totalitarizam tehnike, opadanje fizičkog rada, prisilna socijalizacija, disolucija obitelji, zabavljanje u standardnim obrascima, nepreglednost informacija, izbjegavanje bitnih tema — osamljuju modernog čovjeka na radikalniji način, nego što su to prije činile doseljeničke izgubljenosti. Poslije dugog traženja, gradski čovjek

²² Thomas F. O'Dea, *Sociologia della religione*, Bologna, 1968, str. 101.

²³ Hervé Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Roma, 1966, str. 80.

nije uspio otkriti, među sivim neboderima i blještavim strojevima, svoj zemaljski zavičaj; on je bogatiji, ali nije manje osamljen. Zato sekte nastavljaju živjeti danas, dakle i onda kad je prva nesnalazljivost u urbanoj sredini prestala na njih utjecati. Znači, neka dublja osamljenost dalje egzistira, a zajedno s njom i potreba za zajedništvom sekta. Zaista, čovjek postindustrijskog društva jednostavno je opsjednut potrebom za autentičnim zajedništvom, reklo bi se, gotovo na jedan religiozan način, pa često misli da je pronašao religiju kada je u svojoj osamljenosti otkrio zajednicu. Od te stranputice prijeti ozbiljna opasnost čistoći religioznog shvaćanja: religija može postati samo zaklon pred ljudskom napuštenosti, topliji zemaljski zavičaj, bratskija zajednica, ali ne i koncentrirani pogled u ontologijsku tragičnost ljudskog bića i u potrebu njegova transcendentnog iskupljenja. U pitanju je spas našega bića, a ne izlazak iz naše osamljenosti. Stoga je možda na vidiku nova sociološka religioznost — stvorena od potreba društvene kohezije u urbanim rascijepima.

Psihološki momenat može biti označen kao četvrti uzrok pojave sekte. Dok su dosadašnja tri uzroka pripadala društvenom redu, ovaj četvrti ide u osobni red. Zacijelo, pored nekog društvenog determinizma, postoji također jedan individualni determinizam, koji je određen psihičkom strukturom i biološkim nasljeđem čovjeka. Ispravnije i blaže rečeno: egzogena i endogena motivacija. Pri tome treba odmah istaći da distinkcije između tih redova nisu uvijek čiste, ali zbog sistematičnosti moramo pretpostaviti njihovu jasnu razlučnost. Moderna je psihologija obratila pažnju na posebnosti duševnog stanja u članova sekte i otkrila u njihovu postupku unutrašnju psihičku usmjerenost prema malim i zatvorenim društvenim grupama. U njima vjernici ne nalaze samo zaklon od društvenih pritisaka, nego oslonac u osobnim teškoćama. Te teškoće mogu biti vrlo različite — od psihičkih smetnji do tjelesnih nevolja. U redove sekte *Božji sinovi* učlanjuju se dvije vrste osoba: prvi su »znatiželjni«, drugi »traže istinu«. Međutim, samo su ovi posljednji nosioci psihologije vjerske grupe: oni više čitaju Bibliju i razmišljaju o drugom svijetu; to su osobe koje mnogo pate od intimnih kriza, od posljedica rata i gospodarskih nereda, osjećaju se društveno odvojeni, zaokupljeni su sobom, izloženi individualnim i obiteljskim neuspjesima i porazima. U sektama *Christian Science* polovica sljedbenika je prihvaćena u zajednicu iza raznih bolesti, kušnja, društvenih teškoća i osobnih panika. Žene su uvijek brojnije, jer one općenito više fizički i emotivno pate, vjerski su senzibilnije. Dublja su istraživanja otkrila efektivnu pobudu u ovom tipu vjerovanja. Veći broj članova sekta čine nestabilne kategorije vjernika, koji se duže ne zadržavaju ni u jednoj religijskoj zajednici, jer je u njih osjećaj nestalnosti i straha potenciran. Stoga je definitivna pripadnost vjerskoj grupi postala jedva moguća, bilo iz razloga neadaptiranosti na institucionalne oblike vjerskog života, bilo iz razloga nepostojanosti u vjerskom usmjerenju. Danas se ističe da su upravo te psihološke i moralne nesigurnosti poglaviti uzrok postanka i razmnožavanja malih sekta. Herbert Stroup²⁴ je istraživao *Svjedoče Jehove* i zabilježio u njih isti osjećaj nesigurnosti: među njima nalazimo doseljenike, male trgovce i građane, ali najčešće osobe koje pate od endogenih poteškoća psi-

²⁴ Herbert H. Stroup, *The Jehovah's Witnesses*, New York, 1954.

hološke adaptacije u društvu, odnosno pokazuju jednu psihološku ambivalentnost s obzirom na javni život, ženidbu, religijske institucije i državu. Vergote²⁵ potvrđuje da u grupi *Svjedoka Kristovih* vlada ekstremna strogost prema sebi, samozaštita patološkog reda, pa društvena izolacija dodaje ovim sadržajima jednu morbidnu psihološku dimenziju. Neki govore već o »psihopatologiji sekta« i o »fiksaciji adolescencije«, koja se manifestira u pretjeranosti i nestabilnosti ovog tipa osobnosti, a izbija u nekoj krutosti i nepopustljivosti. Čini se da posebno psihoanalizu zanima taj čudnovati duševni okvir ponašanja vjernika u sekti. Ona, naime, u tome vidi potvrdu svojeg stajališta da je religija utočište svih suzbijenih i potisnutih želja u čovjeku — mržnje, zavisti, potrebe za uništavanjem, krivnjom. Zato se razlozima psihoanalize i psihičke patologije pokušava obrazložiti podložnost sekta raznim bolesnim ekstremizmima i anarhiji. Članovi mnogih sekta odbacuju elementarne moralne i društvene norme, uvode nove oblike braka i seksualne slobode, niječu kulturu i umjetnost. U pokretu *Father Divine* zabranjeno je čitanje novina, gledanje televizije i filmova. Ta antikultura nije u svim sektama nazočna, ali kao vrlo opasna mogućnost uvijek im prijeti. Dakako, nije sve u sektama bolest, što uostalom jednako vrijedi za sve druge zajednice, pa psiholog Clark²⁶ insistira na pozitivnim elementima: intenzivnim duhovnim doživljajem vjernici mijenjaju svijet i donose korist društvu — svojim poštenjem, odgovornošću i primjerom.

Slično kao i u trećem uzroku, i ovdje se stvar može promatrati mnogo šire i primjernije suvremenoj civilizaciji, što znači da se bolesti mogu proširiti na društvo, a ne ostati samo u čovjeku. Stoga mi danas govorimo o bolesnom društvu. Simptomi su te bolesti mnogostruki: moderna civilizacija stvara u tolikom broju neurotične i duboko otuđene osobe da je samo društvo u svojem mentalnom integritetu ozbiljno narušeno. Društvo se ponaša kao bolestan čovjek. Osamljenost, psihičke smetnje, nesigurnost, odvojenost, zatvorenost, mržnja među grupama, sektaški mentalitet, infantilnost i adolescencija, preosjetljivost i feminizam — neke su od oznaka visoko civiliziranog čovjeka. Međutim, upravo su to i obilježja ljudi koji pristupaju sektama. U tome je vrijednost otkrića koincidencije sekta i suvremenog društva: isto onako kao što osamljenici i neurotičari hrle u zajedništvo sekte, tako će sva naša kultura osjetiti potrebu da svoj nemir utiša u sektaškom obliku zajednice, jer ona kao cjelina pati od istih bolesti kao pojedinac u sekti. Odatle za sociologiju religije posebno značenje malih i zatvorenih vjerskih zajednica u postindustrijskom društvu. Clark²⁷ naziva sekte »utočišta za one koji su željni i gladni čuvstava«. Potreba za čuvstvenim oslobođenjem danas je akutna na svim razinama društva, jer frustracija dolazi od monotoni rada, ispraznosti zabavljanja, nemoći smisla i anonimnosti grada. osim toga, sekte pružaju autentičnu simplifikaciju jednog previše kompliciranog društva, koje svojom glomaznošću i teškim funkcioniranjem pritišće i muči krhkost jednostavnih duša. Bijeg od kompleksnosti svi-

²⁵ Antoine Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, 1966, str. 122 i 123.

²⁶ Walter Houston Clark, *The Psychology of Religion, An Introduction to Religious Experience and Behavior*, New York, 1969, str. 403.

²⁷ Elmer T. Clark, *The Small Sects in America*, New York, 1949, str. 220.

jeta odvodi često ljude u jednostavne vjerske zajednice, gdje im se konačno zadovoljavaju duboke čuvstvene potrebe. Moderni čovjek nije uspio stvoriti potpuno uravnoteženo društvo, nego je samo ustanovio putove izljevaja za bolesnu i preosjetljivu čuvstvenost. Racionalitet je eskalirao, a osjećajnost se potiskuje. Sve nagovješta da će u postindustrijskom društvu upravo sekte — kao i sve druge slične vjerske zajednice — ostati povlašteni prostor oslobođenja suvremene neiživljene emotivnosti.

Peti i zadnji uzrok pojavi sekte nalazi se u religijskoj frustraciji. Ta riječ nije sasvim točna, možda bi trebalo prije govoriti o eklezijalnoj frustraciji i postindustrijskom društvu. Ona ukratko znači: odsustvo institucionalnih Crkava u podzemlju društva gdje se nalazi prvo izvorište pokreta sekta. Da bi došle u doticaj s društvenim podzemljem, sekte se do kraja akomodiraju novoj sredini: one ne znaju za svećenstvo i hijerarhiju auktoriteta, njihove su službe jednostavne, entuzijastičke i neritualne. Auktoritet u sektama je manji nego u protestantskim denominacijama, dapače niži nego u drugim nereligioznim zajednicama. S takvom strukturom sekte su dospjele do najdubljeg sloja urbane stratifikacije. Sekte su, dakle, naličje nesposobnosti Crkve da odgovori na goruće probleme svijeta u kojem podzemljari žive: na njihovu izgubljenost, poniženje, nepravdu i grešnost. Crkve ne idu u podzemlje, jer su za to slabo pripremljene. Njihov je ritual, propovijed, odnos s vjernicima, prostor bogoslužja podešen srednjoj i višoj klasi, a ne napuštenicima iz predgrađa. Crkve su društvene i ekonomske probleme prepustile laičkim institucijama, dok su ih sekte uvrstile u viziju svojeg propovjedanja. Dakako, sve se to odnosi na prvo razdoblje siromaštva i jasnih društvenih sukoba, ali se isti fenomen eklezijalne frustacije, u nešto izmjenjenijem obliku, danas opet javlja. Suvremena društvena situacija nije ništa manje obilježena protuslovljima, nego što je to bila u prijašnjim razdobljima. Premda stari društveni konflikti slabe, novi nadolaze. Zato je iluzorno misliti da će u postindustrijskom svijetu nestati podzemlja. Naprotiv, postat ćemo svi podzemljari u golemom tehnološkom i urbanom planetarnom kompleksu. Suprostavljanje eklezijalnim strukturama u postindustrijskom društvu može se javiti iz sumnje: Ne pripadaju li možda i Crkve tom moćnom planetarnom kompleksu, pa su stoga one u dosluhu s tehnokratskim totalitetima koji su tek prava »središta moći«? Ta je optika podržavana velikim izvanreligioznim aktivitetom Crkava, što u nekim slučajevima anulira izvanredni događaj otkrića vjere. Zato sekte na poseban način privlače modernog čovjeka svojim upornim insistiranjem na čistoći religiozne poruke, vezujući se na njegove iskonske vjerske dispozicije. To tim više što su velike povijesne Crkve zatrpale izvorni religiozni bitak iza tisuću drugih nereligioznih elemenata. Tematizirajući samo tipične religiozne sadržaje — grijeh, smrt, spas, kaznu, svršetak svijeta, eshaton, zlo i dobro — podzemna crkva rehabilitira bitnu i nezamjenjivu supstanciju svake religije, pa tako nailazi na odaziv u najdubljem dijelu čovjekove naravi. Osim nekog zajedništva, u sektama susrećemo i zahtjev za čistoćom religiozne poruke. Prvi je elemenat povezan sa suvremenim urbanim i tehničkim prilikama, a drugi s frustracijom od tradicionalnih vjerskih izraza i sustava.

Nabrali smo uzroke postanka modernih sekta: gospodarsku, društvenu, nacionalnu, rasnu, duhovnu, psihološku i religioznu frustraciju. Premda su to samo globalni uzroci, a ne konkretni razlozi, njihovom se kombinacijom može protumačiti svaki poseban slučaj. No za nas takvi posebni slučajevi nisu toliko važni, koliko nam je zanimljiv općeniti društveni mehanizam postanka i razvoja sekta. Raščlambom tog mehanizma mogu se zaključiti barem dvije stvari. Prvo, da su razlozi postanka motivirani tipičnim postindustrijskim društvenim impulsima, što znači da će u novom svijetu sekta kao sociološki oblik biti u prednosti pred svim ostalim oblicima. Drugo, da ti razlozi prvenstveno determiniraju oblik religijskog izraza i strukturu vjerske zajednice, a ne samu religiju. Vidjet ćemo poslije kako ne samo Crkve nego i razni politički i društveni pokreti uzimaju u svoj program mnogo od sadržaja i struktura sekta, jer su uvjereni da su upravo sekta odraz dubokih potreba postindustrijskog čovjeka, premda u isto vrijeme s nepovjerenjem gledaju na njihov religijski i dogmatski sustav. To ne mijenja mnogo na stvari, jer su sekta najprije sociološki fenomen, a tek onda neki religiozni sadržaj. Tko ima osjećaj za distinkciju između društvenih i religijskih realiteta, tome ova razlika neće smetati.

Ako postoji strukturalni afinitet postindustrijskog društva prema sekta kao najprikladnijem sociološkom modelu religijske ekspresije, a što se s obzirom na neke tendencije može tvrditi, onda treba pretpostaviti da će u visoko urbaniziranim i industrijaliziranim zemljama već sada pokret sekta biti najmasovniji. To se danas apsolutno potvrđuje, pa smo svjedoci prave »eksplozije« malih vjerskih zajednica i sljedbi u Sjedinjenim Američkim Državama i drugim zemljama, posebno u gradskim prostorima i tehnološkim aglomeracijama. Američki sociolozi²⁸ nazivaju sekta trećom snagom (*Third Force*), misleći pri tome na činjenicu da sekta danas pokriva više od jedne trećine američkog kršćanstva — uz protestantizam i katolicizam. Većina sekta je orijentirana prema kršćanstvu, ali se one ne nalaze unutar protestantizma, a još manje žele biti ubrojene među klasične reformatorske Crkve. Zapravo se i ne zna točan broj sekta i njihovih članova, jer taj podatak ostaje za one izvan zajednice stroga tajna. Zato mnogi govore o dramatskom rastu sekta: njihov se službeni broj silno povećao, a nepoznati se tek naslućuje. To govori o sektama kao prvim vitalnim točkama religijskog entuzijazma u Sjedinjenim Američkim Državama, a time *mutatis mutandis* i u postindustrijskom društvu.

Bilo bi preuranjena požuriti se sa zaključkom. Ostala nam je još jedna važna točka: odrediti odnos sekta prema sekulariziranom svijetu. Sigurno, rastući proces moderne sekularizacije nije mogao potpuno mimoći sekta i njihovu religioznost. Douglass²⁹ je proučavao 357 protestantskih zajednica i pronašao u njih nevjerovatnu raznolikost čisto sekularnih aktivnosti. Te aktivnosti su u porastu i sadrže: pouku u domaćinstvu, otvaranje ureda za zapošljavanje, usluge dispanzera i klinika, osniva-

²⁸ Norman Birnbaum — Gertrud Lenzer, *Sociology and Religion*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1969, str. 387 i 391.

²⁹ Michael Argyle, *Religious Behaviour*, Glencoe, 1959, str. 37.

nje glumačkih škola i klubova. Interna laicizacija života u sektama odraz je adaptacije i modernijeg pristupa ljudima, ali također i sve većeg uvažavanja čisto profanih sredstava. Sekularizacija se može tumačiti, kako to čini Pfautz,³⁰ internom evolucijom religijskih struktura, kojoj je glavni uzrok nestabilnost doktrine i vjerovanja. Sekte se opredjeljuju ili prema jednom institucionalizmu svojih učenja i struktura, ili prema progresivnoj disoluciji svojih religijskih obilježja, gdje se na najnižoj granici tog opredjeljenja napušta i gubi sav religijski sadržaj života sekti.

Apstrahirajući od religijskog sadržaja Marty³¹ misli da se problem sekta u sekulariziranom društvu može promatrati isključivo kao problem komunikacija. Uspjehom iracionalne i instiktivne komunikacije u sektama potvrđuje se zapravo neuspjeh autentične i racionalne komunikacije u društvu. Drugim riječima, konačnim uspostavljanjem stvarne komunikacije u globalnom društvu nestat će razlozi postojanja vještačkih zajednica, što bi moglo označiti definitivni kraj sekta. Na toj razini interakcije, sekte postaju socijalno važne za one koji njima ne pripadaju, jer društvo može koristiti iskustva dijaloške kompleksnosti, koju su sekte inaugurirale i sačuvale u suvremenom svijetu.

To su neki od puteva sakularizacije. Usprkos činjenici što su sekte podlegle tom procesu, treba reći da su to učinile u manjoj mjeri nego neke Crkve i protestantske denominacije, koje su potpuno izjednačile svoje propovjedanje sa zahtjevima političkog i društvenog trenutka. Zato je oznaka sekularnosti manje tipična za male vjerske zajednice, a više za glomazne sakralne institucije. Nisu u pitanju izuzeci, nego tendencije u razvoju modernih sekti. A te tendencije otkrivaju ovo: veći je broj onih sekta koje se osnivaju radi zadovoljavanja religioznih potreba nego broj starih sekta koje odumiru kao vjerske zajednice radi ispunjavanja sekularnih aktivnosti. U sociološkoj procijeni taj račun ide u korist sekta, a na štetu sekularizacije. Znači, bez obzira na rastući proces laicizacije društva, sekte su općenito čvršći zaklon čistoj religioznosti nego otvorene strukture. Druga je opet stvar koliko je ta zatvorenost teološki ispravna, a koliko je ostatak tradicionalne razboritosti.

U sekularnom društvu religija proživljava tešku krizu identiteta. Ona se tome odupire na dva načina: ili prihvaća sakularizaciju ili je radikalno odbija. Prvo čine neke Crkve, drugo pokušavaju sekte. Ima i treći izlaz. Nagovještajući mogućnost potpunog iščeznuća Crkve u novom prostoru sekularizacije, zastupnici trećeg izlaza preporučuju: *Crkva može opstati u postindustrijskom društvu samo ako sama postane sekta*. To Wilson³² objašnjava na dva načina. Prvo, zapažena je rastuća marginalnost Crkve u društvima koja prolaze kroz sakularizaciju, što stavlja Crkvu u položaj sekte, pa prihvaćanje te marginalnosti treba shvatiti

³⁰ Harold W. Pfautz, *The sociology of secularization: religious groups*, »American Journal of Sociology«, 1955, 61, str. 121—128.

³¹ Martin E. Marty, *Sects and Cults*, »The Annals of the American Academy of Political and Social Science«, 1960, 332, str. 134.

³² Bryan Ronald Wilson, *Sects and Society*, Berkeley, 1961; Bryan Ronald Wilson, *Religion in Secular Society*, Lotts, 1967; Bryan Ronald Wilson, *Pattern of Secularism*, Heinemann, 1967.

kao alternativu na ekumenski odgovor Crkve sekularizaciji i njezinu želju da se složi sa sekularnom kulturom. Pokušaj Crkve, međutim, da se pomiri s društvom koje je do kraja sekularizirano, osuđen je unaprijed na propast, jer od toga raste samo vjerska ravnodušnost, a ne religioznost. Za ostale vjernike tj. za one koji se odupiru tome procesu, kao možda i za samo svećenstvo, jedina alternativa da se zadrže čvrsta religiozna stajališta i tradicionalni položaji jest u mogućnosti postavljanja Crkve u položaj sličan položaju sekte — vrlo pravovjerne ali odijeljene manjine, koja tu odijeljenost sve više produbljuje. Wilson, upravo u tom obliku vidi Crkvu kao jedino moguću »nadživljavajuću« Crkvu u postindustrijskom društvu. Drugo, sekte izražavaju, povremeno čak u patološkoj formi, napetosti koje postoje na širem društvenom prostoru. One, također, otkrivaju želju ljudi da sami uspostave, bez profesionalaca u koje su izgubili povjerenje, neposredniji dodir sa transcendentnim realitetima. Sekte nastoje učiniti stalnim neka vrlo osobna etička držanja, koja su bliska obiteljskom tipu odnosa, pa obnavljaju tradicionalne vrednote — kontekst sigurnosti i vrline — u sekularnom podneblju. Premda je sekularizacija dominantan proces u tijeku, ipak su sekte u svoja dva spomenuta oblika neki sve otvoreniji odgovor malih dijelova pučanstva, ali sociološki vrlo važnih, na proces promjena u društvu³³ i prostor religijske artikulacije u društvenim mikro-strukturama.

Nema sumnje, sekta je optimalan medij religijskog reagiranja na poticaje globalne sekularizacije u svijetu, odnosno vrlo podoban model udruživanja vjernika u laiciziranim sredinama. Sa sociološkog stajališta, to zapravo objašnjava čudnovatu psihološku predilekciju postindustrijskog čovjeka prema svim oblicima i pokretima vjerskih sljedbi. Ako, dakle, pretpostavimo nastavak procesa sekularizacije i strukturalnu neprimjerenost Crkve zahtjevima te sekularizacije, onda moramo razmisliti o soluciji »sektološke strukture« kao jednoj od mogućih alternativa na religioznu krizu u modernom svijetu. Dakako, ta ponuda iz kruga sekta nije samo doktrinarni problem nego i izražaj brige suvremenog čovjeka da bolje i glasnije govori svoju religioznu čažnju. Stoga istraživanja o fenomenu sekta mogu biti korisna, a da ne postanu heretična. Ne pitamo što ljudi vjeruju, nego kako vjeruju. Pod tim vidikom, tema o sektama odražava uvažavanje postindustrijske zbilje i dubokih čovjekovih potreba za religioznim bićem.

* * *

Nije sva podzemna religija u sektama: samo se dio vjerskog proletarijata u njima društveno iskazuje. Mi ovdje nećemo potanje ulaziti u golemi suvremeni babilon vjerskih oblika i grupa, jer bi nas to predaleko odvelo. Međutim, danas je svakome očito da naravna religioznost u izvanckvenim strukturama raste, pa ozbiljna sociološka istraživanja ne mogu to zanemariti, ako žele sačuvati kriterij egzaktnosti. Premda je teško točno razlučiti iskrena religiozna traženja od sublimacija i društvenih bolesti, ipak je izvjesno da religiju uvijek prati mnoštvo para-

³³ Sabino S. Acquaviva, *The rupture between theory and verification in the theses of invisible religion*, Acts of the XI Conference, Opatija, Ljilje, 1971, str. 570. i 571.

religioznih i pseudoreligioznih fenomena. Naravno, jednim dijelom ti fenomeni izražavaju autentični napor modernog čovjeka prema religioznom obzorju, a drugim odslikavaju njegov otuđeni svijet; čovjek je krivo usmjeren, ali mu originalni poticaji mogu biti religiozni. Iz te nečiste mješavine raste onda sva suvremena pseudoreligioznost, u neočekivanim razmjerima, a kao nestrpljivost gladnih, dakle onih što žedaju sveto i božansko, ali ih ne mogu u čistom stanju dohvatiti. U podzemlju velikih gradova i na rubovima službenih kultura stvaraju se mnogi kultovi, male grupe karizmatičnih vjernika, koji u potpunom odsustvu organizacija i struktura, žive neku vrstu »divlje« sakralnosti; udaljeni od Crkava i sekta, oni se vezuju uz vođu, pa se njegovim odlaskom raspadaju, opet se stvaraju, kao gljive poslije kiše, bujaju i niču, privučeni obećanjima i radikalnim proklamacijama novih vođa. Ovdje bi trebalo spomenuti: praznovjerje, jer moderni čovjek »živi u jednom praznovjernom društvu«. ³⁴ tajna bratstva i opskurne vještine, spiritizam i crnu magiju, demonologiju i okultizam, gatanje i horoskop, alkemiju i erotski simbolizam. Naša tehnološka i urbana kultura vrvi bezbrojnim teozofskim pokretima i masonerijskim ložama, u njoj se množe groteskne ceremonije laičkog rituala i mistike ideoloških totalitarizama — sve do pojave profetizma s mitološkom strukturom i rasnim fanatizmom. Religiozno vladanje postoji i ondje gdje religije više nema, pa Elidade piše ³⁵ da je areligiozni čovjek u čistom stanju (*à l'état pur*) čak u modernom društvu sasvim rijetka pojava, jer je proces desakralizacije izbacio na površinu maskiranu mitologiju i degradirani ritualizam. Zastranjujući oblici religije i hibridna sakralnost preplavljuju suvremenu kulturu, pronicu njezine bitne teme i motive, što se često tumači psihoanalizom i iracionalizmom, dakle još dubljim recidivima religioznosti. Kako je, međutim, sav taj svijet pseudoreligioznosti nedovoljno društveno artikuliran, znanost o njemu malo znade, premda mnogo naslućuje. Svakako, on pripada, po svojoj nestrpljivosti i osporavateljskom duhu, svijetu čiste pobune — antitehnokratskom i antipotrošačkom redu. Po nekim sadržajima ulazi u podzemnu religiju, ali istodobno u nju unosi mnogo toga što s religijom nema nikakve veze.

U isti kontekst treba smjestiti najnovije masovne vjerske pokrete u kojima se milijunska hipijevska mladost neočekivano preobražava u »Isusov« narod«, kako ona sebe naziva. Nastao pred četiri godine u Kaliforniji, ovaj »Kult Isusov« zahvatio je buntovnu mladost Amerike, Engleske, Njemačke i Nizozemske. Sljedbenici »Isusovog pokreta« odbacuju mržnju i prezir, droge i pijanstvo, a okreću se vjeri i ljubavi, sreći i miru. Lansiraju parole: »Isus te voli«, »Isus je moj gospodar«, »Isus Krist, superzvijezda«, pristupajući pri tom masovnom krštenju i kolektivnom zazivanju Krista. Jedni u tom pokretu vide običnu histeriju i slijepu imitaciju mode, drugi predznak vjerskog preporoda i mogućnost drukčijeg života u našem društvu. Iako je prerano o svemu tome davati konačan sud i sociološku procjenu, ipak je moguće izdvojiti nekoliko površnih utisaka. Prvo, čini se da je taj pokret tipična reakcija na potrošački mentalitet i urbanu džunglu, dakle, aktualizacija klasičnih postindu-

³⁴ C. Zucker, *Psychologie de la superstitions*, Paris, 1952, str. 188.

³⁵ Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, 1965, str. 173.

strijskih motiva, što upućuje na misao da će slične pseudoreligiozne i društveno-mistične struje široko karakterizirati budući svijet. Drugo, ovaj »Isusov pokret« pokazuje posebnu sklonost prema religioznom modelu sekta, jer njegovi članovi osnivaju svoje male »općine«, a ne oponašaju eklezijalne strukture, kao što posuđuju obred »krštenja« od baptističkih sekta i odbijaju svaki religijski formalizam skupljajući redovito svoje sljedbenike u kavanama i restoranima ili jednostavno na ulici. Bez obzira na subinu tih mladenačkih »sakralnih *happenings*«, njihova je povezanost sa sektama i podzemnom crkvom vrlo prepoznatljiva.

* * *

Nekada je sociologija govorila isključivo o eklezijalnoj religiji. Za Durkheima izvancrkvena religioznost nema smisla. Poslije se počelo pisati o sociologiji religije, onda o sociologiji religija, a danas već o sociologiji vjerovanja. Schillebeeckx misli da izvancrkvenu religioznost osjećaju i proživljavaju i oni koji nominalno ne vrše crkvene zapovijedi, dok Savramis³⁶ objavljuje jednu sociologiju nekonfesionalne religije. Ulazimo, dakle, u razdoblje kad će Crkva morati računati, u sebi i izvan sebe, na pojavu sve aktivnije i agresivnije naravne religije i religioznosti, koja će vrlo rijetko biti iskazana u čistim oblicima i u iskrenim namjerama. Ali gledano u povijesnim dimenzijama, ta činjenica ne mora imati uvijek negativne odjeke u religijskom prostoru. Može se naravna sklonost prema religiji, s obveznom pratnjom naopakih dodataka, pročistiti u sukobu s Crkvom — tjerajući samu Crkvu na novi napor i dublju iskrenost.

Konačno, u društvu koje nadolazi neće temeljna dilema biti: sekta ili Crkva, nego posve druga: religija ili nereligija. Osjećaj besadržajnosti egzistencije i klonule volje za smislom u jednom svijetu bogatstva i inflacije užitaka učinit će ljudski duhovni opstanak daleko kompliciranijim i težim nego što je danas. Zbog toga treba pretpostaviti da će svaki prostor religiozne i spiritualne koncentracije biti dragocijen, ali plaćen teškoćama nereligioznih i pseudoreligioznih sadržaja u njemu. Kao svako ljudsko traženje Božjeg odgovora u duši, tako i ovo prolazi kroz svoj teški eksodus i muku. Ako su kršćani pozvani da idu u susret svim ljudima, najmanje su slobodni da se tome iznevjere u slučaju onih koji traže ono što kršćani već imaju. Zato što nisu dovoljno ljubili i razumjeli one koji traže, kršćani će možda biti kažnjeni istom sudbinom: u novom svijetu neće moći biti kršćani, dok ne nađu one koji njih od početka traže.

Nastavak: Podzemna crkva u Crkvi

³⁶ Demosthenes Savramis, *Religionssoziologie. Eine Einführung*, München, 1968, str. 204.